

VON THOMASIIUS ZU TETENS

*Eine Untersuchung der philosophiegeschichtlichen
Voraussetzungen der theoretischen Philosophie Kants
in repräsentativen Texten der Deutschen Aufklärung*

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

**Doctor philosophiae
(Dr. Phil.)**

Eingereicht
an der Philosophischen Fakultät I
der Humboldt Universität zu Berlin

von **Anastassios Psilojannopoulos**

Der Präsident der Humboldt Universität zu Berlin: Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz

Der Dekan der Philosophischen Fakultät I: Michael Seadle

Gutachter

1. Prof. Dr. Christian Möckel

2. Prof. Dr. Volker Gerhardt

Tag der Disputation
18. Februar 2013

ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Arbeit wird aufgrund der kommentierten Quellen die Tatsache erhellt, dass der Kantsche Anspruch auf Legitimität des Erkenntnisverfahrens, wie er in seiner Transzendentalphilosophie zum Ausdruck gebracht wurde, von drei Momenten des Gedankenprozesses in der Philosophie der Deutschen Aufklärung vorangekündigt wird: a) der Verschiebung der Problematik der deutschen Philosophie vom „Harmonie“-Gedanken der so genannten Leibniz-Wolff-Schule und ihrer Gegner hin zur Fragestellung nach der „Realisierung der Begriffe“ bei Tetens, in der sich der Mensch als sinnstiftendes Wesen dartut, b) dem bereits bei Thomasius in Sprachparallelen zu Kant auftretenden „empiriorationalistischen“ Moment, das die gesamte Periode des Kampfes um die Wolffsche Lehre begleitet und bei Lambert eine neue Form (a priori durch Erfahrung) bekommt, c) dem Verständnis der Denkbarkeit bzw. Begreifbarkeit als Mitteilbarkeit, das schon in der Frühaufklärung (von Thomasius implizit, von Tschirnhaus explizit) anzutreffen ist und von den Zeitgenossen Kants rehabilitiert und von Tetens als Frage nach der Intersubjektivität (das „Objectivische“ als das „unveränderlich Subjectivische“) betont wird. Mit den Werken von Lambert und Tetens, in denen Gott fast keine Rolle mehr spielt, emanzipiert sich das philosophische Denken endgültig von der religiösen Furcht und dem „metaphysischen Schauer“, die während der Barockzeit durch den Triumph der wissenschaftlichen Revolution hervorgebracht worden waren. In der Philosophie der beiden Zeitgenossen Kants versteht sich der Mensch nicht mehr als „intellectus ectypus“, sondern zum ersten Mal als potentieller Gesetzgeber der Natur. Folglich macht diese Tatsache klar, dass Kant auf bereits gestellte Fragen zu antworten hatte.

ABSTRACT

The current dissertation, which is based on documented sources, elucidates the fact that the Kantian claim of the legitimacy of the cognitive process, as this claim is expressed in the Kantian “Transcendental Philosophy”, had its precursor in three major elements of the philosophical evolution in the German Enlightenment: a) The shifting of the philosophical problematic in the German Enlightenment from the “harmony”-thinking of the Wolffians and their detractors, to Tetens’ posit of the “realization” of concepts, according to which a human being is proven as a meaning-establishing entity; b) The “empiriorationalistic” element in Thomasius, which finds parallels in Kantian formulations, remains active during the whole controversy surrounding the Wolffian teaching, and then acquires a new form in Lambert (a priori through experience); c) The understanding of “conceivability” as “communicability”, which is already present in the early German Enlightenment, implicitly in Thomasius and explicitly in Tschirnhaus, does not come under discussion in the era of Wolff. However, this element comes under the spotlight by Kant’s contemporaries, especially highlighted in Tetens’ question of intersubjectivity (the objective as the “unchangeably subjective”). The representatives of German Enlightenment Philosophy after 1760 freed from the metaphysical shudder caused by the “scientific revolution”, are the very first to comprehend the human intellect, not as “intellectus ectypus”, but as the legislator of nature. In this way, German philosophical thought is to abandon once and for all the baroque world-view. The systems of Lambert and Tetens show clearly that Kant elaborated on questions that they had already posed in an elementary form.

SCHLAGWÖRTER

Kant, Deutsche Aufklärung, Empirismus, Rationalismus, Denkbarkeit, Allgemeingültigkeit der Begriffe, Mitteilbarkeit

Kant, German Enlightenment, Empiricism, Rationalism, conceivability, universal validity of concepts, communicability

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

S. 4-12

I. KAPITEL

DAS ERBE DER ERSTEN GENERATION DER DEUTSCHEN AUFKLÄRUNG

S. 13-100

1. Kulturelle Voraussetzungen	S. 14
2. Christian Thomasius	S. 33
3. Thomasius' Nachfolger	S. 52
i. N.H. Gundling	S. 53
ii. J.F. Budde	S. 54
iii. J. Lange	S. 55
iv. A. Rüdiger	S. 56
4. Erhrenfried Walter von Tschirnhaus	S. 63
5. Übergangsexkurs	S. 72

II. KAPITEL

CHRISTIAN WOLFF UND DAS LEIBNIZSCHE ERBE

S. 101-182

1. Allgemeines	S. 102
2. Die Behandlung der Leibnizschen Lehre bei Wolff.....	S. 109
i. Monadenlehre und Harmonie bei Leibniz und Wolff.....	S. 111
ii. Leibnizens Denken im Rahmen der Aufklärung.....	S. 118
iii. Der Satz vom Grunde.....	S. 126
3. Wolff zwischen Rationalismus und Empirismus.....	S. 131
4. Logische und metaphysische Wahrheit.....	S. 144
5. Wolffs Logik, Begriffs- und Urteilslehre.....	S. 148
i. Logik, Ontologie und Psychologie.....	S. 148
ii. Begriff, Verstand und Vernunft.....	S. 150
iii. Begriffsformung.....	S. 152
iv. Die Begriffslehren von Leibniz und Wolff.....	S. 153
v. Die Frage des Innatismus bei Wolff.....	S. 157
vi. Möglichkeit und Wirklichkeit.....	S. 158
vii. Vom Begriff zum Urteil; nochmals Leibniz und Wolff.....	S. 160
a. Leibniz.....	S. 160
b. Wolff.....	S. 163
<i>Kurze linguistische Abschweifung</i>	S. 166
viii. Wolffs und Leibniz' Urteilslehren hinsichtlich der <i>conceptus primitivi</i>	S. 167
<i>Keine Kategorienlehre bei Wolff und Leibniz</i>	S. 170
ix. Die Einteilung der Urteile bei Wolff.....	S. 172
a. Erste Gruppe.....	S. 172
b. Zweite Gruppe.....	S. 173
c. Dritte Gruppe.....	S. 174
d. Vierte Gruppe.....	S. 175
6. Wolffs Dogmatismus, seine Schule und Kant.....	S. 178

III. KAPITEL

WOLFFIANER

S. 183-268

1. Die erste Welle.....	S. 184
i. Allgemeines.....	S. 184
ii. G.B. Bilfinger.....	S. 187
iii. G.Ph. Thümmig.....	S. 187
iv. J.P. Reusch.....	S. 188
v. Fr.Chr. Baumeister.....	S. 191
vi. Ausblick.....	S. 193
<i>Abschweifung: Einfluss der ersten Wolffianer auf griechische</i> <i>Intellektuellen des 18. Jahrhunderts</i>	S. 194
2. Die Verfasser der Kompendien: Baumgarten und Meier.....	S. 195
i. Alexander Gottlieb Baumgarten.....	S. 195
a. Metaphysik.....	S. 196
b. Logik.....	S. 210
c. Wolff – Baumgarten – Kant.....	S. 213
ii. Georg Friedrich Meier.....	S. 214
a. „Gelehrte Erkenntnis“ nach Meier.....	S. 214
b. Begriffslehre.....	S. 225
c. Urteilslehre.....	S. 227
d. Ausblick.....	S. 229
3. Gemäßigte Wolffianer.....	S. 233
i. M. Knutzen.....	S. 233
ii. J.G. Darjes.....	S. 241
iii. H.S. Reimarus.....	S. 255
a. Begriff.....	S. 261
b. Urteil.....	S. 263
4. Ausblick.....	S. 267

IV. KAPITEL

CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS

(DER LETZTE DER THOMASIUS-LINIE)

S. 269-354

1. Die Gründe der Auseinandersetzung mit Wolff.....	S. 270
2. Der Einfluss Adolph Friedrich Hoffmanns.....	S. 277
3. Crusius Behandlung des Satzes vom Grunde.....	S. 284
i. Vorhaben der Metaphysik.....	S. 284
<i>Die Methode (Analysis – Synthesis)</i>	S. 286
ii. Ontologie und Begrifflichkeit.....	S. 288
iii. Wesen und Existenz.....	S. 293
iv. Kraft – Grundtätigkeit – Freiheit	S. 299
v. Der Satz vom Grunde.....	S. 301
4. Begriffe und Urteile.....	S. 304
i. Philosophie und Wissenschaft.....	S. 305
ii. Die Kräfte des Verstandes im Rahmen der Logik.....	S. 311
iii. Begriffslehre.....	S. 318
a. Subordination bzw. Verknüpfung.....	S. 321
b. Modalität.....	S. 322
c. Vollkommenheit und Gebrauch der Begriffe.....	S. 325
iv. Urteilslehre.....	S. 331
5. Crusius' Präsenz in den vorkritischen Schriften Kants.....	S. 338

6. Crusius' „ <i>Grundsätze der Vernunft</i> “ und der Weg zur a priori Synthesis...	S. 350
7. Ausblick.....	S. 352

V. KAPITEL

DIE ZEITGENOSSEN: LAMBERT UND TETENS S. 355-468

1. Johann Heinrich Lambert.....	S. 356
i. Allgemeines.....	S. 356
ii. <i>Criterium veritatis</i>	S. 362
iii. A priori durch Erfahrung.....	S. 369
iv. Begriffslehre.....	S. 377
v. Urteilslehre.....	S. 388
vi. Lambert und Kant in ihrem Briefwechsel.....	S. 394
2. Johann Nicolaus Tetens.....	S. 401
i. Allgemeines.....	S. 401
ii. Überlegungen zur Metaphysik und Ontologie.....	S. 404
iii. Die <i>Philosophischen Versuche</i> von 1777.....	S. 419
a. Vorstellungen als Produkte der Selbsttätigkeit.....	S. 422
b. Der Akt des Denkens.....	S. 434
c. Verhältnisbegriffe als Produkte des Denkens.....	S. 441
d. Kausalität.....	S. 443
e. Objekterkenntnis.....	S. 447
f. Die objektive Gültigkeit der notwendigen Vernunftwahrheiten.....	S. 455
iv. Die Grenzen der Tetensschen Methode.....	S. 465

SCHLUSSBETRACHTUNGEN S. 469-481

1. Voraussetzungen.....	S. 470
2. Philosophiegeschichtliche Überlegungen.....	S. 470
3. Begriffsgeschichtliche Überlegungen.....	S. 475
4. Kulturgeschichtliche Bilanz.....	S. 480

ANHANG: INHALTSVERZEICHNISSE DER MEISTZITIERTEN QUELLEN

S. 482-509

LITERATURVERZEICHNIS

S. 510-541

EINLEITUNG

Eine glückliche Vereinigung mehrfacher geistiger Bewegungen hat zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland eine Blüte der Philosophie hervorgebracht, welche in der Geschichte des europäischen Denkens nur mit der großen Entfaltung der griechischen Philosophie von Sokrates bis Aristoteles zu vergleichen ist. In einer intensiv und extensiv gleich mächtigen Entwicklung hat der deutsche Geist während der kurzen Spanne von vier Jahrzehnten (1780-1820) eine Fülle großartig entworfener und allseitig ausgebildeter Systeme der philosophischen Weltanschauung erzeugt, wie sie auf so engem Raume nirgends wieder zusammengedrängt sind: und in allen diesen schürzten sich die gesamten Gedanken der vorhergehenden Philosophie zu eigenartigen und eindrucksvollen Gebilden zusammen. Sie erscheinen in ihrer Gesamtheit als die reife Frucht eines langen Wachstums, aus der, noch bis heute kaum erkennbar, die Keimungen einer neuen Entwicklung sprießen sollen.

Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*
Tübingen (6. Aufl.) 1912, S. 444

Dieses *lange Wachstum* ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Wie man die Entwicklung des *Deutschen Idealismus* nicht ohne Kant verständlich machen kann, genau so kann man den Weg Kants zum *transzendentalen Idealismus* nur dann nachvollziehen, wenn man die Entwicklung der deutschen Philosophie im Zeitalter der Aufklärung kennengelernt hat. Wenn man z.B. über die Kategorienlehre Kants schreiben will, muss man sich auch mit der Logik und der Metaphysik Kants in ihrer Entwicklung beschäftigen, d.h. mit der expliziten oder impliziten Auseinandersetzung Kants mit der Logik und der Metaphysik seiner Zeit. Die merkwürdige Frage, die aus der Betrachtung einer solchen Auseinandersetzung entsteht, lautet: Wie ist die Genesis eines bis heute wegweisenden Werkes wie die *Kritik der reinen Vernunft* im Rahmen eines eher sterilen philosophischen Milieus¹ möglich gewesen? Einen unmittelbaren Zugang zu den Schriften Platons² oder Aristoteles³ hatte Kant nicht⁴, englisch konnte er

¹ Zum niedrigen Niveau der philosophischen Fakultät der Albertina: Vorländer, K. (1924), *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig, Bd. I., S. 49-51.

² Nach Heinz Heimsoeth (1967), *Plato in Kants Werdegang*. In: Heimsoeth, H. – Henrich, D. – Tonelli, G. (Hg.): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 124, 126: „die erste und grundsätzliche, in Kant kontinuierlich fortwirkende, Rückbesinnung auf den alten Denker muss nicht lange vor 1770 stattgefunden haben“. Dabei geht es um eine „Veränderung der metaphysischen Konzeption, - nicht nur dem alten Plato, sondern der ganzen bisherigen Tradition gegenüber“. Max Wundt (1941a): *Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert*. In: *Blätter für deutsche Philosophie* 15, S. 149-158, hier: S. 155-156) betont die Rolle Platons in Kants Werdegang seit 1770, wenn er behauptet: „Man übertreibt nicht, wenn man sagt, dass erst durch diesen vollständigen Gewinn der platonischen Idee die kantische Philosophie ihren gesicherten Boden fand“. Auch (ders. (1941b), *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*. In: Haering, Th. (Hg.) (1941): *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart – Berlin, S. 227-246, hier: S. 231): „Kant fand seinen kritischen Weg, indem er neu auf ihn [Platon] zurückgriff“. Diese „Veränderung der metaphysischen Konzeption“ Kants wurde aber nie durch einen direkten Kontakt Kants zu den platonischen Schriften vollzogen, sondern mittelbar, durch die Lektüre der sechsbändigen *Historia critica philosophiae* von dem Schüler Franz Buddes Johann Jakob Brucker (Leipzig 1742-1767), wo Platon im Band I. behandelt wird. Es geht um eine „nach Art der alten Doxographen“ geschriebene Geschichte der Philosophie, wie M. Wundt ((1941a), S. 152 und (1945), *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, S. 315) bemerkt. Über Brucker vgl. auch: Wundt, M. (1932): *Die Philosophie an der Universität Jena*, Jena, S. 89-90, Albrecht, Michael (1994), *Ekλεκτικ. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 545-550, 555-558 und Tomasoni,

nicht⁵, und was Kant von Leibniz gelesen hatte, ist (im Vergleich zu dem, was post mortem erschien) sicherlich nicht dasjenige, mindestens bis zum Jahr 1768⁶, was seine Gedanken befruchtet hat. Wir dürfen folglich behaupten, dass er zwar Kenntnis der Hauptwerke der Philosophie hatte, diese aber eher fragmentarisch und aus zweiter Hand war. Direkten Umgang hatte Kant dagegen mit den meisten Logik- und Metaphysikbüchern seiner Zeit⁷, die meistens sowohl inhaltlich als auch der Form nach einander ähnelnden, egal ob wolffianischer oder anti-

Francesco (2009), *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung* (Übersetzung aus dem Italienischen von Gunnhild Schneider), Münster – New York – München – Berlin, S. 17-18, 283. Zum Platonismus als „Philosophie der großen Wendezeiten“ s. Wundt (1945), S. 340.

³ Kant „hat“ auch „keine originale Kenntnis der aristotelischen Philosophie besessen“ (P. Petersen (1921), *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, S. 459, Anm. 5). Es gibt natürlich viele Elemente der Philosophie Kants, die auch bei Aristoteles vorkommen. Z.B: der Anspruch des notwendigen und allgemeingültigen Charakters der Wissenschaftlichkeit (*An. Post.* 88b31-32: „το δ’ ἐπιστημον καὶ ἐπιστημὴ διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δοξῆς, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστημὴ καθόλου καὶ δι’ ἀναγκαιῶν, το δ’ ἀναγκαιὸν οὐκ ἐνδεχεται ἄλλως εἶναι.“), die Frage nach den Antinomien (*Met.*, das ganze Buch *B*, z.B. die 6. Aporie: 998a20-b4 und die 8. Aporie: „ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι το γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων το εἶσχατον ἀγέννητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γεγεσθαι ἀδύνατον.“ 999b6-8), das Gleichnis des Gerichts (*Met.* 995b2-4: „εἰ δὲ βέλτιον ἀνάγκη εἶναι πρὸς το κρίναι τὸν ὡς περ ἀντιδικῶν καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀπηκοῦσα πάντων.“), die Frage nach der Materie als unerkennbarem Dinge an sich (*Met.* 1036a8-9: „ἡ δ’ ὕλη ἀγνωστος καθ’ αὐτήν“) und vor allem die Kategorienlehre, die später behandelt wird. Von einem direkten Einfluss kann aber keinesfalls die Rede sein. Alle Themen der aristotelischen Philosophie sind nach dem Tod des Aristoteles Themen der gesamten abendländischen Tradition gewesen, d.h. auch der deutschen Schulmetaphysik und der deutschen Aufklärungsphilosophie, im Rahmen derer Kant philosophisch tätig war.

⁴ Hartmann, E. v. (1894): „[N]ichts deutet darauf hin, dass er später versucht habe, griechische Philosophen aus erster Hand kennen zu lernen.“ *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig, S. 1. Vgl. auch: Cassirer, Ernst (2001), *Kants Leben und Lehre*, Hamburg (nach der 2. Auflage von 1921): „[V]om Geiste des Griechischen, das ausschließlich an der Hand des Neuen Testaments gelehrt wurde, scheint er kaum irgendwie berührt worden zu sein.“ (S. 10)

⁵ Zu diesem Thema: Erdmann, B. (1888), *Kant und Hume um 1762*. In: *AGPh* 1, S. 62-77 und 216-230, hier: S. 63, 65, Groos, K. (1901), *Hat Kant Hume's Treatise gelesen?* In: *KS* 5, S. 177-181, Vorländer, K. (1924), S. 151, Anm. 1, Winter, Alois (1986), *Selbstdenken – Antinomien – Schranken. Zum Einfluss des späten Locke auf die Philosophie Kants*. In: *Aufklärung* 1, S. 27-66, hier: S. 29-30, Anm. 15, Gawlick, G. – Kreimendahl (1987), *Hume in der deutschen Aufklärung. Umrisse einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 186 (Anm. 85)

⁶ Die Rede ist von den wichtigsten Leibniz-Ausgaben der Zeit Kants: *Œvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. de Leibniz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la Bibliothèque Royale de Hannover et publiées par R.E.Raspe*, Amsterdam und Leipzig 1765, *Leibniz Opera omnia*, herausgegeben von Ludovico Dutens, 6 Bände, Genf 1768. Zur Datierung der Raspe-Edition s. Tonelli, Giorgio (1974), *Leibniz on innate ideas and the early reactions to the publication of the Nouveaux Essais (1765)*. In: *JHPH* (12), S. 437-454, S. 446 (Anm. 61)

⁷ Vgl: Bödeker, H.E. (1990), *Von der „Magd der Theologie“ zur „Leitwissenschaft“*. *Vorüberlegungen zu einer Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 14, S. 19-57: „In die philosophiehistorischen Rekonstruktionen müssen also Autoren einbezogen werden, die von der Philosophiegeschichte bisher kaum oder gar nicht zur Kenntnis genommen worden sind, die aber das philosophische Profil des 18. Jahrhunderts oftmals in weitaus stärkerem Maße geprägt haben als die „großen“ Philosophen. Und nicht alleine die großen Werke in ihrer historischen und philosophischen Valenz sind zu analysieren, sondern ebenso die umfangreiche philosophische Produktion in ihrer Vielfalt und oft auch Trivialität und Gegenstände philosophiehistorischer Forschung. Der vielleicht größere Teil der philosophischen Produktion des 18. Jahrhunderts war kaum kreativ: der typische philosophische Autor schrieb Lehrbücher und Kompendien. Diese Wissenschaft des Lehrbuchs ist allerdings für die Rekonstruktion der Deutung und der geschichtlichen Wirkung philosophischer Theorien im zeitgenössisch-geschichtlichen Kontext ernster zu nehmen als bislang gesehen.“ (S. 21)

wolffianischer Prägung, und enthielten als Hauptauseinandersetzungspunkt den Satz des Grundes und die Möglichkeiten der menschlichen Freiheit im Rahmen eines geschlossenen Systems (wie das Wolffsche eines war). Der Satz des Grundes und die menschliche Freiheit blieben auch für Kant die Leit motive seines theoretischen und praktischen Denkens. Das Kausalitätsprinzip ist die bevorzugte Frage, die im Text der *KrV* am meisten behandelt worden ist. Der Unterschied aber des Niveaus der Texte der drei *Kritiken* im Vergleich zu den Texten der Logik- und Metaphysikbücher seiner und der vorigen Zeit ist meistens (Tetens wird ausgenommen) ein beachtlicher. Es ist nicht ganz klar, ob man von einer Entwicklung oder eher von einem Sprung sprechen sollte.

Was uns aber als Sprung erscheint, ist in Wirklichkeit das Ergebnis eines (allen Kant-Forschern bekannten) langjährigen Prozesses im Denken Kants. Das Klischee, das weltweit verbreitet ist, besteht in der Ansicht, dass die kantische Kritik eine Vermittlung zwischen Rationalismus (Descartes, Spinoza, Leibniz) und Empirismus (Locke, Berkeley, Hume)⁸ bildet, was auch insofern nicht ohne

⁸ Max Wundt (1939) sieht in der deutschen Philosophie überhaupt ein Ganzheitsdenken herrschen, das über eine Art *Immunität* gegen alle Spaltungsversuche fremder Strömungen verfügt. D.h. wenn der Deutsche Geist von solchen partikularistischen Denkweisen infiziert wurde, war er in der Lage eine großartige Antwort zu geben, die genau durch die Konservierung und die (implizite oder explizite) Kultivierung dieser einheimischen philosophischen Tradition ermöglicht wurde: „Da man sich gewöhnt hat, die Richtungen der so genannten modernen Philosophie hauptsächlich nach ihrer erkenntnistheoretischen Stellung zu unterscheiden, so liegt es nahe, zuletzt noch die deutsche Schulphilosophie in diesen Zusammenhang einzureihen. Besonders wichtig ist dabei, dass die Trennung der apriorischen und aposteriorischen Gesichtspunkte hier [im Deutschland des 17. Jahrhunderts] noch nicht eingetreten ist; auch hier umschließt diese Philosophie noch das Ganze, das sich später in feindliche Richtungen trennte. Es ist der umfassende Geist des Aristotelismus, der darin nachwirkt [...] Die künftigen großen Denker der Deutschen sind den westeuropäischen, rationalistischen oder empiristischen Einseitigkeiten entgegengetreten, indem sie eine in der deutschen Schulphilosophie überlieferte Haltung fortsetzen. Aber mit dieser Einreihung der Erkenntnislehre in die Linie der deutschen Aufklärung ist doch noch nicht alles gesagt, so wichtig es ist, auch hier zu erkennen, dass der ausländische Einfluss keineswegs die entscheidende Anregung brachte, sondern höchstens nachträglich etwas mitgewirkt hat. Man muss diese Lehre nicht nur in ihrem Zusammenhang mit der „modernen“ Entwicklung sehen, sondern auch in ihrem Gegensatz zu dieser. Die ganze „moderne“ Bewegung ist ja dadurch bestimmt, dass das Erkennen sich vom Sein lossagt und sich über das Sein stellt, insofern die Frage nach dem Sein aus der nach Erkenntnis entschieden werden muss. Dagegen wird hier noch die alte, Altertum und Mittelalter beherrschende Auffassung festgehalten, nach der das Erkennen im Sein ruht und, weit entfernt, das Sein zu bestimmen, vielmehr selber eine Gestalt des Seins ist. Gewiss soll nicht verkannt werden, dass die modernen Denker durch ihre Anlehnung an die damals mächtig vorschreitende exakte Wissenschaft einen viel stärkeren Auftrieb hatten, als die bescheideneren Lehrer der Schule, die das Alte bewahrten. Aber dass diese in dem Alten eine größere und tiefere Auffassung besaßen, kann nicht bezweifelt werden. Auch hier erscheint das Moderne als eine einseitige Abspaltung von der großen Gesamtwahrheit, die in der Schulwissenschaft erhalten war. Im Hinblick auf die künftige deutsche Philosophie aber ist es bedeutsam, dass deren große Vertreter aus der erkenntnistheoretischen Einseitigkeit gerade zu dieser Gesamtschau wieder hindrängten, die in der „modernen“ Philosophie verloren gegangen war. Das ist der Sinn der nachkantischen Entwicklung von Fichte bis Hegel [...] So weist die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts in ihrer Erkenntnislehre nicht nur auf die Richtungen der Aufklärung, sondern auch auf die Hochzeit der deutschen Philosophie voraus, und sie bildet auch hier das wichtige Bindeglied zwischen den beiden großen Zeitaltern germanischer Weltdeutung.“ (Die Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen, S. 260-263) Eine marxistische Interpretation des Verhältnisses der deutschen Philosophie zu Rationalismus und Empirismus bieten Manfred Buhr und Gerd Irrlitz an (1968): „Rationale Beherrschung von Natur und Gesellschaft war zwar die Forderung, die der Entwicklung der klassischen bürgerlichen Philosophie insgesamt zugrunde lag. Doch die Art und Weise der philosophischen Besinnung darüber bei den einzelnen Denkern war abhängig vom Stand der Herausbildung und Etablierung

der bürgerlichen Gesellschaft in den verschiedenen europäischen Ländern und von der Reife jener bürgerlichen Schichten, deren Sprecher sie jeweils waren.

In diesem Sinne sind die der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie vorangegangenen philosophischen Strömungen in Frankreich und England, nämlich Rationalismus sowie Materialismus und Empirismus, Lösungsversuche des Grundproblems des klassischen bürgerlichen Denkens unter dem Eindruck und der Einwirkung unterschiedlicher gesellschaftlicher Bedingungen: des erreichten Entwicklungsstandes der englischen und französischen Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Der Unterschied beider Gesellschaften kann in einem Satz zusammengefasst werden: die französische Bourgeoisie steht vor der bürgerlichen Revolution, die englische hat diese hinter sich gebracht. Hieraus resultiert der unterschiedliche Charakter, den die französische und englische Philosophie dieser Jahrhunderte annehmen und wie er zunächst im Rationalismus und Empirismus seine jeweilige Ausprägung findet. Beide philosophischen Strömungen sind ideologische Schöpfungen der progressiven Bourgeoisie – aber nicht der progressiven Bourgeoisie schlechthin, sondern der französischen und englischen, was das ihnen Gemeinsame wie sie Trennende involviert.

Dem Rationalismus und Empirismus gemeinsam sind jene Momente, durch welche die klassische bürgerliche Philosophie insgesamt zur Weltanschauung der progressiven Bourgeoisie geworden ist: diesseitiges Denken, kritisches Herangehen an das Überlieferte und das Überkommene, Hervorkehrung des Individuums und seiner autonomen Rolle in der Gesellschaft (bürgerlicher Individualismus) und – damit zusammenhängend – die Forderung nach Freiheit und rechtlicher Gleichheit.

Der Unterschied beider Strömungen kommt vor allem in der Grundhaltung ihrer Vertreter der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber zum Vorschein. Der französische Rationalismus nimmt diese Wirklichkeit als unvernünftig oder noch nicht vernünftig, das heißt: als nicht oder noch nicht übereinstimmend mit seiner Forderungen, die solche der progressiven Bourgeoisie sind. Sein Denken wird durch den Anspruch vorangetrieben, die Wirklichkeit im Sinne der Vernunft zu gestalten. Diese Einstellung des französischen Rationalismus kennzeichnet ihn als Weltanschauung des noch um politischen Einfluss und um Durchsetzung seiner Forderungen ringenden französischen Bürgertums. Der Rationalismus ist ein ideologisches Kampfmittel der aufstrebenden französischen Bourgeoisie gegen die überkommene Gesellschaft des Absolutismus, ihre Institutionen und ihre klerikal-feudale Ideologie. Im Zentrum seiner Bemühungen steht die „Vernunft“. An dieser wird alles gemessen, nach ihren Prinzipien sollen Gesellschaft und Staat eingerichtet werden.

Der englische Empirismus hingegen ist die Philosophie einer schon weiterentwickelten Bourgeoisie, die ihre Ziele – wenn auch nicht, ohne einen Kompromiss mit den alten Kräften eingegangen zu sein – weitgehend erreicht hat und konservativ zu werden beginnt. Der Empirismus nimmt daher die gesellschaftliche Wirklichkeit so wie sein Träger, das englische nachrevolutionäre Bürgertum, als gegeben – dass heißt: wie sie ist, nicht als unvernünftig oder noch nicht vernünftig, wie der französische Rationalismus und später der französische Materialismus, sondern als natürlich und darum als dem Menschen am besten angemessen.

[...] Mit dieser Situation war die klassische bürgerliche deutsche Philosophie am Beginn ihrer Entwicklung konfrontiert. Sie stand vor der Aufgabe, der Herausforderung des englischen Empirismus als Philosophie zu begegnen. Ihre Auseinandersetzung mit dem englischen Empirismus war dergestalt ein Kampf um die Philosophie als solche. Kants Bemühungen müssen zunächst als Zurückweisung des Angriffs des englischen Empirismus auf die Vernunft und damit auf Philosophie und Wissenschaft gesehen werden. Sie laufen zugleich auf die Neubegründung oder erneute Grundlegung des ursprünglichen Anspruchs der klassischen bürgerlichen Philosophie hinaus, Mittel zur rationalen Herrschaft über Natur und Gesellschaft bereitzustellen.“ (Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Berlin, Teil I, S. 21-23, 27)

Und bezüglich der Kritik der praktischen Vernunft bemerkt Gerd Irrlitz vierunddreißig Jahre später (2002): „Kants Empirismus-Kritik reproduziert mehrere Elemente der traditionellen Materialismus-Kritik des Idealismus. Unbeständigkeit, Bindung an die faktische Situation, Reduktion des menschlichen Erfahrungs- und Handlungsspektrums auf individuelle Interessen. Im Ganzen zielt Kants Kritik auf spezifische Züge des bourgeoisen ethischen Sensualismus und stellt ihn als Widerspruch zum Aktivitäts- und Freiheitsgebot im Horizont des Gemeinwillens dar [...] Die Aufschlüsselung der Kantschen Themen im Zusammenhang der sich seit der Frühaufklärung bis zum 19. Jh. entwickelnden Theorie der Vergesellschaftung persönlich freier Individuen zeigt, dass Intellektualismus und Universalismus der Kantschen Theorie primär nicht tugendethisch (und

Wahrheit ist, als Kant selbst den Erfolg seiner Kritik in der Überwindung des Dogmatismus (durch die Wolffsche Denkungsart vertreten) und des Skeptizismus (v.a. durch Hume angeregt) gesehen hat. Diese Überwindung verkörpert sich in der Transzendentalphilosophie. Das transzendente Moment ist dasjenige, das die traditionelle Logik befruchtet und transformiert, d.h. ihr einen neuen, nichtgegenständlichen Inhalt verleiht: Inhalt der transzendentalen Logik ist die Art und Weise der Erkennbarkeit der Gegenstände der Erfahrung. Die transzendente Logik führt mit der Stiftung einer neuen Ontologie über jeden Dogmatismus hinaus, und bietet der Metaphysik Immunität gegenüber den skeptizistischen Angriffen. Die Entdeckung der kopernikanischen Denkungsart hat der Subjektivität einen positiven Ton gegeben, eine intersubjektive Perspektive, die die Lebendigkeit und Aktualität des Kantschen Denkens bis heute erhalten hat. Kant begründet mit der *KrV* die „Deutsche Philosophie“⁹ und vererbt der philosophischen Gemeinschaft einen Referenztext, den weder die angelsächsischen noch die kontinentalen Philosophierenden ignorieren dürfen.

In diesem Zusammenhang stellen sich drei Fragen: 1. Was ist Kant den Denkern schuldig, die zwischen Leibniz und ihm gelebt und die das geistige Leben Deutschlands bis zu seiner Zeit dominiert haben? 2. Wie und warum wurden diese führenden philosophischen Köpfe Deutschlands durch das Auftreten Kants so leicht vergessen? 3. Wie vermochte es Kant sich allmählich von ihnen loszureißen? Recherchen und Ergebnisse, die im Rahmen der Suche einer Antwort auf die erste Frage angestellt wurden, machen den Gegenstand der vorliegenden Dissertation aus.

Das genuin Neue, das von Kant geschaffen wurde, ist in der Formierung der transzendentalen Logik zu sehen. Dieses Neue wurde durch die Neugewinnung der Begriffe *transzendental* und *Kategorie* in der *KrV* möglich. Den ersten Schritt hat Kant bereits in der *Dissertation* von 1770 getan: „*Die wesentliche Entdeckung war die des Unterschieds zwischen Sinnen und Denkvermögen als eines Unterschieds zweier Quellen der Erkenntnis [...] Die sinnliche Welt lieferte nicht mehr bloß den Stoff für die logischen Formen, sondern hat auch ihre eigenen notwendigen Formen in sich, notwendige, aber nicht logisch, sondern anschaulich notwendige Formen. Dies gab Kant den Schlüssel zum Problem der*

etwa auch pädagogisch und kunsttheoretisch) zu verstehen sind. Sie gehören zum Strukturproblem einer generellen Theorie der modern-bürgerlichen Zivilisation.“ (Kant-Handbuch, Stuttgart, S. 330-331)

⁹ Zum Begriff „Deutsche Philosophie“ s. Aebi, Magdalena (1947), *Kants Begründung der „Deutschen Philosophie“*. Kants transzendente Logik. Kritik ihrer Begründung, Basel, S. 2*: „Wir nennen also „deutsche Philosophie“ die Philosophie Kants und die auf Kantischer Grundlage entwickelten deutschen Systeme bis auf unsere Zeit. Wir setzen die Bezeichnung in Anführungszeichen, um anzudeuten, dass die unter diese Bezeichnung fallenden Systeme keineswegs die in Deutschland entwickelte Philosophie erschöpfen. Die positivistischen Systeme z.B., die ja mit der Tradition Westeuropas unzertrennlich zusammenhängen, sowie die neuesten Entwicklungen Leibnizscher Gedanken, wie sie in der modernen Logistik vorliegen, stehen mit jener „deutschen Philosophie“ in keinem Zusammenhang; sie akzeptieren nicht die Kantische Basis.“ Gerade aber weil immer in bewusster Anknüpfung mit oder in Abwendung von Kant und der Basis seiner Philosophie die Rede ist, sind wir legitimiert den Terminus „Deutsche Philosophie“ im weiteren Sinne zu gebrauchen. Von einer „Deutschen Philosophie“ (kantischer oder antikantischer Version), die einen Einfluss auch jenseits von Deutschland ausübt, sprechen wir nur seit dem Jahre 1781. In diesem Jahr lässt die deutsche Philosophie ihren provinziellen Charakter endgültig hinter sich.

*mathematischen Erkenntnis und der Raumwahrnehmung in die Hand“.*¹⁰ Der Beweis der Eigenart dieser Denkformen stand ihm aber im Jahre 1770 noch aus. Im Laufe der Zeit konnte sich Kant die aristotelischen Kategorien durch ihre Neubestimmung aneignen. Dabei ging es nicht mehr um die Prädikate, sondern um das genuine Produkt des Prädizierens selbst. Der Verstand findet keine fertige Prädikate, sondern schöpft sie durch seine Aktivität; die Kategorien Kants widerspiegeln die Möglichkeiten, die die Spontaneität des Verstandes eröffnet. Durch die Entdeckung ihres Entstehungsortes, des Urteils, werden sie gezählt und registriert. Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist nicht der Prozess der Gestaltung der Kantschen Kategorienlehre im Rahmen der Genese der Transzendentalphilosophie, sondern sind die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Entstehung des neuen philosophischen Paradigmas. Wir versuchen einen Einblick in dasjenige zu bekommen, worin, das Feld der philosophischen Auseinandersetzungen in der Zeit Kants bestand, d.h. wie die Logik- und Metaphysikkonzeptionen der Deutschen Aufklärung direkten oder indirekten Einfluss auf sein theoretisches Werk ausgeübt haben.

Die entferntesten Quellen, die Kant beeinflusst haben, sind im letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts zu suchen; sie machen den Forschungsgegenstand des I. Kapitels aus. Das Gedankengut Thomasius' und Tschirnhaus' ist dabei keinesfalls zu übersehen. In ihren Hauptwerken sind nicht nur beachtliche Gedankenparallelen zwischen ihnen und Kant zu erforschen, sondern auch der Versuch dieser ersten Vertreter des neuen philosophischen Zeitalters, sich vom Barockdenken zu distanzieren. In diesem Kapitel werden zudem nicht nur die philosophiegeschichtlichen, sondern insgesamt die kulturgeschichtlichen Prämissen des aufklärerischen Denkens in Deutschland dargestellt. Die Konsequenzen der wissenschaftlichen Revolution sind in dieser Zeit noch nicht zur Selbstverständlichkeit geworden; die Antriebskraft der Frühaufklärung ist nicht die Wissenschaft, sondern (hier besteht die Eigenartigkeit der deutschen Frühaufklärung) vielmehr die Religion.

In den nächsten beiden Kapiteln wird die Philosophie Wolffs und seiner Schule untersucht und dargestellt. Kant hat für seine Vorlesungen über Logik und Metaphysik die Lehrbücher G.F. Meiers und seines Lehrers A.G. Baumgarten gebraucht. Bei Kant ist zwar anlässlich dieser Bücher viel Neues entstanden, der geistige Raum aber, in dem sich diese Bücher bewegen, war von Wolff abgesteckt. Die (zu Recht oder Unrecht) so genannte Leibniz-Wolffsche Philosophie bildet um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Hauptquelle der meisten Lehrbücher über Logik und Metaphysik. Deswegen ist das Wolff-Kapitel, obwohl Wolff selbst nicht zu den unmittelbaren Quellen Kants zählt, recht ausführlich geraten. Die Variationen des Wolffianismus sind ohne eine Präsentation des originalen Wolff und seiner Beziehungen zum Gedankengut seines Gewährsmanns Leibniz nicht verständlich. Durch die detaillierte Darstellung der Wolffschen Philosophie und der Gesamtheit der Leibniz-Wolffschen Varianten wird das philosophische Kampffeld dieser Zeit erst wirklich sichtbar und verständlich. Wenn die Wolffianer bestimmte Elemente der Lehre des Meisters akzentuieren, beleuchten sie in der Regel das ganze Lehrgebäude von einer je anderen Perspektive aus, die man zwar als Forscher nachträglich empfindet, die aber Kant nicht notwendigerweise in Bezug zur originellen Lehre Wolffs setzte;

¹⁰ Beck, L.W., (1969a), *Lambert und Hume in Kants Entwicklung von 1769-1772*. In: KS 60, S. 125.

Kants Blick war nicht philologisch, er nutzte alles, was er brauchen konnte, um das Eigene zu gestalten. Der Begriff des *Transzendentalen* bei Kant ist z.B. besser begreiflich, wenn man nachvollzogen hat, wie die *transzendente Wahrheit* im Wolffschen System fungiert, und wie weiter dieser Begriff weiter sowohl bei seinen Schülern als auch bei Lambert und Tetens aktiv bleibt und transformiert wird; zudem sind die verschwommenen Grenzen zwischen Empirismus und Rationalismus, die zu fruchtbaren Auseinandersetzungen führten, in diesen Texten sofort sichtbar.

Das IV. Kapitel ist der Lehre Crusius' gewidmet; er ist ein Kenner der Wolffschen Philosophie, und durch ihn erreicht das Niveau des Kampfes gegen Wolff eine qualitative Höhe, die bei seinen Gewährsmännern pietistischer Prägung nicht zu finden war. Er rehabilitiert die von der Thomasius-Schule verachtete Metaphysik und betrachtet sie nicht als Wissenschaft vom Möglichen wie Wolff, sondern als Wissenschaft vom Wirklichen. Den Dogmatismus, der hauptsächlich der Schule Wolffs zugeschrieben wird, kann er allerdings nicht vermeiden. Sein Pluralismus in der Behandlung der Begriffs- und Urteilslehre ist dafür charakteristisch. Die Hauptfrage seiner Metaphysik war aber der Satz vom Grunde, in dem sein Gegensatz zum Wolffschen System Ausdruck fand; das Denken des *vorkritischen Kants* wurde von der Crusiusschen Behandlung dieser Frage, vor allem von der Unterscheidung zwischen Real- und Beweisgrund, fruchtbar inspiriert.

Bis zu Crusius funktionierte Wolffs System als Zentripetalkraft. Alles bewegte sich, zustimmend oder ablehnend, um sein System. Lambert und Tetens, deren Lehren im V. Kapitel erörtert werden, markieren einen Wendepunkt. Die beiden Zeitgenossen Kants sind, so könnte man sagen, die Zentrifugalkräfte, die über Wolff hinausführen, es aber schließlich doch nicht konnten. Lambert und Tetens wagen einen sehr wichtigen Schritt, jener von der Wissenschaft, dieser von der Psychologie her: sie minimalisieren die Präsenz Gottes in ihren Lehren, was nicht unbeachtet bleiben darf. Lambert versuchte als aktiver Wissenschaftler die neue Naturwissenschaft metaphysisch zu begründen, er entwickelte eine interessante Begriffslehre, einen neuen Begriff vom *Transzendentalen* und eine eigenartige Auffassung des *a priori*. Tetens untersuchte die Denkkräfte, vor allem die Beziehungen zwischen Sinnlichkeit und Verstand, und entwickelte eine neue Form von Intersubjektivität und Objektivität.

Die Texte, die in dieser Untersuchung behandelt werden, erstrecken sich auf den Zeitraum zwischen 1687 und 1777. Die Tatsache, dass diese Texte die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der theoretischen Philosophie Kants ausmachen, bedeutet nicht, dass Kant alle diese Bücher gelesen hat und von allen Denkern der Zeit beeinflusst wurde. Diese Voraussetzungen machen das philosophische Kampffeld aus, auf dem Kant aufgewachsen, gebildet und (in positivem oder negativem Sinn) inspiriert wurde. Die möglichst detaillierte Darstellung dieser Voraussetzungen ist das Ziel dieser Arbeit. Die Entwicklung der Terminologie, die Kant umgebildet, interpretiert und gebraucht hat, ist nur durch die Präsentation längerer Texte verständlich zu machen und nicht durch Verwendung vom Kontext isolierter Zitate. Der Nachdruck fällt vor allem auf die Voraussetzungen der transzendentalen Analytik, deshalb werden alle Urteilslehren der Zeit erörtert. Die Frage, wie genau Kant seine unmittelbaren und indirekten Quellen im Lauf der Zeit zur Kenntnis nahm und weiter bearbeitete, wird in der vorliegenden Arbeit nicht detailliert beantwortet. Hier legen wir lediglich das Augenmerk auf dasjenige, was Kant entweder hinter sich gelassen oder genutzt

und umgebildet hat, nicht aber auf die Art und Weise, in der das geschehen ist. Natürlich werden die meisten Denk- und Sprachparallelen zwischen Kants Schriften und den philosophischen Werken der deutschen Aufklärung besprochen und erörtert. Aber was hier klar gemacht werden soll, das sind hauptsächlich die Aporien und die Auswegslosigkeit, in die die Denker dieser Zeit geraten waren und über die Kant hinausdenken musste.

Was aufgrund der kommentierten Quellen erhellt werden wird, ist die Tatsache, dass der Kantsche Anspruch auf Legitimität des Erkenntnisverfahrens, wie er in seiner Transzendentalphilosophie zum Ausdruck gebracht wurde, durch drei von den meisten Forschern nicht systematisch erörterte Momente des Denkens dieser Zeit vorangekündigt wird:

- Das erste ist die Verlagerung der Problematik der deutschen Philosophie des Zeitalters der Aufklärung vom *Harmonie*-Gedanken der Wolff-Schule und ihrer Gegner (im dessen Rahmen Gott für die von ihm geschaffenen Ordnung bürgen muss) hin zur Fragestellung nach der *Realisierung der Begriffe* bei Tetens, in der sich der Mensch als sinnstiftendes Wesen dartut.

- Das zweite ist das bereits bei Thomasius in Sprachparallelen zu Kant erschienene empiriorationalistische Moment, das die ganze Zeit des Kampfes um die Wolffsche Lehre durchläuft und bei Lambert eine neue Form (a priori durch Erfahrung) bekommt, wenn auch angenommen wird, dass sie Kant nicht direkt herausgefordert hat.

- Das dritte ist das Verständnis der Denkbarkeit als Mitteilbarkeit, das schon in der Frühaufklärung (von Thomasius implizit, von Tschirnhaus explizit) gestellt wurde, aber während der Zeit des Kampfes um die Lehre Wolffs nicht diskutiert wurde; es wird von den Zeitgenossen Kants rehabilitiert und hauptsächlich von Tetens als Frage nach der Intersubjektivität (das Objektive als unveränderlich Subjektive) nachdrücklich betont.

Zudem wird gezeigt werden, wie schon Crusius und Lambert festgestellt hatten, dass eine rein begriffliche Synthesis für die Erkenntnis der Dinge nicht ausreicht, und warum Kant 1770 seinen ersten Schritt in die Richtung zur Lösung dieses Problems gehen musste. Das Revolutionäre hinsichtlich der Synthesis war bei Kant die neue Fragestellung: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Die Antwort darauf setzte erstens die *Transzendente Ästhetik* und zweitens eine neue Urteilslehre voraus. Fast alle Denker vor Kant hatten eine Urteilstafel mit mehreren oder wenigen Urteilsarten präsentiert; Tetens war dagegen derjenige, der, ohne eine Urteilstafel dargestellt zu haben, dem Urteilen als einen Aktus unserer Selbsttätigkeit sehr große Wichtigkeit zugesprochen hat. Das Urteil, das als Prozess bereits in der Stufe der Sinnlichkeit präsent ist, macht für Tetens den Erkenntnisakt schlechthin aus (bis jetzt gibt es keine Arbeit, die der eigensinnigen Urteilslehre Tetens' gewidmet ist), andererseits blieb es für Lambert eine Frage der logischen Wahrheit, die mit der metaphysischen Wahrheit verknüpft werden musste; in diesem Rahmen entstand bei Lambert eine neue Bedeutung des *Transzendenten*, das als Verbindungsglied zwischen Logik und Metaphysik funktioniert. Die Problematik einer transzendentalen Logik ist bei den Zeitgenossen Kants schon implizit präsent. Was die Kantsche Revolution ermöglichte, das war die neue Formulierung der Fragestellung bei Kant, die samt seiner kopernikanischen Wende (die Tetens nicht fremd war) das neue philosophische Paradigma durchsetzten.

I. KAPITEL

DAS ERBE DER ERSTEN GENERATION DER DEUTSCHEN AUFLÄRUNG

1. Kulturelle Voraussetzungen

Während konventionell der Anfang der englischen Aufklärung durch einen progressiven (Glorious Revolution, 1688) und der französischen durch einen reaktionären Akt (Aufhebung des Edikts von Nantes, 1685) zu bestimmen ist, trägt die Geburtsurkunde der deutschen Aufklärung einen akademischen Stempel: Es geht um „*ein zunächst provinzielles akademisches Ereignis, nämlich die spektakuläre Einführung der deutschen Sprache an der Universität Leipzig (24.10.1687)*“¹¹ durch Christian Thomasius.¹² Die deutsche Aufklärung ist immer

¹¹ Gerlach, H.M. (2001c), *Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie. Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle*. In: Ders. (Hg.): *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner (Aufklärung 12/2, S. 9-26, hier: S. 12)* Schneiders, W. (1997), *Das Zeitalter der Aufklärung*, München, S. 17, ders. (1990), *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, S. 31, und (1983), *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 85. In seinem Vorwort zu: Thomasius, Christian (1688), *Introductio ad philosophiam aulicam*, Leipzig (Neudruck: Hildesheim 1993) schildert Schneiders dieses Ereignis treffend „*als Startschuss für die deutsche Aufklärung*“ (S. xi). Er charakterisiert weiter die Aufklärung des 18. Jahrhunderts als „*de facto national*“ (1997, S. 17). Dorinda Outram (1995) stimmt zu und bestreitet jede Einförmigkeit des Phänomens *Aufklärung*: „*Nor is ‘the’ Enlightenment any longer seen as a unitary phenomenon. Not only are we now aware of significant national, regional and confessional differences in the Enlightenment experience, but we are also now aware of the different ‘Enlightenments’ experienced by men and by women, and by white people, and indigenous traditions. All this diversity is hardly surprising, especially when placed against the background of the contemporary inability to define ‘the Enlightenment’ in any simple way, as the Berlin competition of 1783 made clear.*“ (*The Enlightenment*, Cambridge, S. 12) Siegfried Jüttner und Jochen Schlobach (1992b) sprechen in ihrer Einleitung von „*genuiner Mehrpoligkeit der Bewegung*“ (Jüttner, S. - Schlobach, J., (Hg.), *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg, S. ix) und Manfred Kossok (1992) sieht die Aufklärung in Deutschland als einen Versuch zur „*Emanzipation nicht gegen, sondern im Rahmen des bestehenden Systems*“. Die Aufklärung in England und Frankreich ist dagegen ein „*revolutionsbegleitendes Phänomen*“: da ein „*postrevolutionäres*“, hier ein „*prärevolutionäres*“ (*Historische Bedingungen der europäischen Aufklärung(en)*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.), S. 40-53, hier: S. 46-48) L.W. Beck (1969c) bemerkt bezüglich der Einführung der deutschen Sprache in den Universitätsalltag durch Thomasius: „*It is generally said that Thomasius was the first professor to lecture in German. This is not true; often German lectures were given by professors who complained of their students’ inability to understand Latin. What was revolutionary in Thomasius’ act was that he announced that he would lecture in the vernacular. He agreed with Leibniz that the backwardness of Germany was in part due to the continued use of Latin, long after the French and English had gone to the vernacular. His criticism of scholastic Latin is as satirical as that of the humanists of the preceding century.*“ (*Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge, S. 248, Anm. 6) Anton Schindling (1995) bemerkt hinsichtlich des provinziellen Charakters der deutschen Universität der Zeit: „*Bei aller offenkundigen Provinzialität vieler dieser Universitäten – vor allem der kleineren – darf ihre Einbindung in überlokale Zusammenhänge nicht unterschätzt werden. Diese ergab sich durch den Territorien übergreifenden geistig-kulturellen Raum des protestantischen Deutschland, durch Buchdruck und Buchhandel, Reisen und gelehrte Kontakte. Für die Protestanten Ostmitteleuropas und Nordeuropas waren die deutschen evangelischen Universitäten kontinuierlich Anlaufstationen, und zwar über die deutschsprachigen Volksgruppen hinaus. Slawische und ungarische Protestanten, Balten und Skandinavier studierten an den lutherischen Universitäten an der Ostsee und in Mitteldeutschland. Für deren Heimatländer im Osten und Norden wiesen die deutschen evangelischen Universitäten die geistige Orientierung im intellektuellen Leben – dies war eine wichtige europäische Dimension der protestantischen deutschen Bildungsgeschichte.*“ (*Die protestantischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung*. In: Hammerstein, Notker (Hg.), *Universitäten der Aufklärung*, Göttingen, S. 9-19)

¹² Es geht um das Programm von der Nachahmung der Franzosen. „*Es handelt sich um die Eröffnungsvorlesung zu einem Kolleg, das Thomasius im Wintersemester 1687/88 über Baltasar*

staats- und religionstreu¹³ geblieben, und ihre Philosophie ist immer eine Universitätsphilosophie¹⁴ des lutherischen oder reformierten Raums¹⁵ gewesen.

Graciáns Agudeza y arte de ingenio (so etwas wie ein Anstandsbuch der höheren bürgerlichen Gesellschaft) gehalten hat. Dieses Programm ist der erste Akt einer wirklichen und tiefgreifenden Erneuerung der deutschen Bildung am Ende des 17. Jahrhunderts. Es ist in Deutsch und nicht in Latein verfasst, und sogar das Kolleg wird auf deutsch gehalten. Das Ärgernis war groß: die ganze Universität Leipzig erhob sich gegen den jungen Dozenten, der sich erdreistete, gegen die jahrhundertealte Tradition der Universitäten zu verstößen, die den Gebrauch des Lateinischen vorschrieb. Das Unterfangen war ohne Zweifel revolutionär: ein Angriff auf die Ordnung des Bildungslebens an den Universitäten mit der Tendenz, Adel und Klerus ihres kulturellen Monopols zu berauben und dem Anspruch des Bürgertums auf Teilhabe am geistigen Leben der Nation zu genügen.“ (Ciafardone, Raffaele (Hg.) (1990), *Die Philosophie der Deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart, S. 16-17)

¹³ „Die Aufklärung wurde [...] in den deutschen Staaten nicht wie in Holland, England und Frankreich von einer finanzkräftigeren Bourgeoisie vertreten, sondern von Gelehrten und Beamten, die ihr Auskommen im Staatsdienst fanden und nur durch die Maßnahmen eines aufgeklärten Fürsten auf die Verwirklichen ihrer Ideale hoffen konnten, Ideale, die auch von einer vernünftigen Religion gepredigt wurden“ (Jørgensen, S.A. – Bohnen, K. – Øhrgaard, P. (1990), *Geschichte der deutschen Literatur 1740-1789. Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik*, München, S. 20). Dazu auch: Borries, Erika u. Ernst von (1991), *Deutsche Literaturgeschichte, Band 2. Aufklärung und Empfindsamkeit. Sturm und Drang*, München, S. 15-17, Schneiders, W. (1990), a.a.O., S. 34: „Die deutschen Aufklärer sind, obwohl ihre Distanz zu Staat und Kirche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunimmt, im großen und ganzen staats- und kirchentreu, und ihre Vertreter sind weitgehend Staats- und Kirchendiener.“ Und ausführlicher: „Aber im Lande Luthers und der Universitäten sind es zunächst Professoren und nicht zuletzt Theologen, die gegen die orthodoxe Scholastik opponieren und die die Aufklärung als Fortsetzung der Reformation verstehen. Daher ist die deutsche Aufklärung wie bekannt, auch sehr viel weniger religionskritisch als die englische und die französische; sie ist wenigstens auf weite Strecken nur reformistisch, z.B. gegen den Konfessionalismus und die kirchlich-dogmatische Bevormundung gerichtet. Und daher ist die deutsche Aufklärung wie bekannt auch sehr viel weniger politikkritisch als die englische und französische; sie ist auch in diesem Punkt, wenigstens auf weite Strecken, nur reformistisch, nämlich prostaatlich, um eine Aufklärung der Herrscher und des Volkes und um eine vorsichtige Liberalisierung der Verhältnisse bemüht.“ In: Schneiders, W. (1992b), *Aufklärungsphilosophien*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.), *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, S. 1-25, hier: S. 2-3. Zum Thema *Deutsche Aufklärung und Religion* aufschlussreich sind folgende Stellungnahmen: Schneiders (1997), S. 86: „Die deutschen Aufklärer bekennen sich zu einem „vernünftigen“ Christentum, und auf dieser Basis konnten sich auch viele Theologen als Aufklärer engagieren“, Wundt, Max (1941b), S. 232: „[In Deutschland] bleibt [das Erkennen] immer irgendwie vom Sittlichen überformt und darum auch in dem Bereich des Religiösen verantwortlich.“, Gerlach, Hans-Martin (1980), *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland – Leistung, Wirkung, Grenzen und Kritik*. In: Gerlach, H. M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.) (1980), *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, S. 16: „Es scheint uns auch bemerkenswert, dass das Feld aufklärerischen Wirkens in Deutschland deshalb weniger das der philosophischen Interpretation neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern vordergründiger das der philosophischen Religionsanalyse und –kritik ist, die in vielfältiger Ausformung vom Deismus über den Pantheismus bis hin zum Atheismus reichte. Wolffs ständiger Versuch, einen Ausgleich zwischen Philosophie und Offenbarung in der Frühphase der Aufklärung zu schaffen, und Lessings aufklärerische, religionsanalytische und –kritische Schriften in der Spätphase deutscher Aufklärung dürften dafür ein beredter Ausdruck sein“, Wolff, Hans M. (1949), *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Bern – München, S. 14: „Als die Aufklärung, die aus bürgerlichem Geiste erwuchs, um die Wende des 17. Jahrhunderts an die Aufgabe ging, die Bestimmung des Menschen aus der Vernunft heraus zu begründen, beruhte ihre Abweichung von Luther mehr in der Methode als in dem Inhalt der Bestimmung, die sie lehrte. In den weltlichen Lehren des Protestantismus liegen die Wurzeln der Weltanschauung der deutschen Aufklärung.“, Pütz, Peter (1978), *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt, S. 19: „Der Begriff der Aufklärung entsteht im Umkreis der Theologie und bleibt ihm lange verhaftet“ und Kap. III, 2, S. 65-79. E. Cassirer (1932) begrenzt den engen Bezug zur Religion nicht auf deutschem Boden: „Die stärksten gedanklichen Impulse der Aufklärung und ihre eigentliche

geistige Kraft sind nicht in ihrer Abkehr vom Glauben begründet, sondern in dem neuen Ideal der Gläubigkeit, das sie aufstellt, und in der Form der Religion, die sie in sich verkörpert“ (Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen, S. 180) Diese Übereinstimmung aller Verfasser in Bezug auf die engen Beziehungen zwischen protestantischer Religion und deutscher Aufklärung wird von Panajotis Kondylis plakativ ausgedrückt: „Das ideologische Laboratorium im Deutschland des 18. Jahrhunderts ist vielfach nicht das Bürger-, sondern das Pfaffhaus gewesen.“ In: Kondylis, P. (2002 / 3. Aufl.), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, S. 540. Zum Verhältnis der Religion zur Bewegung der europäischen Aufklärung überhaupt: Gusdorf, Georges (1992), *Das theologische Ferment in der Kultur der Aufklärung*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.), S. 26-39.

¹⁴ „Die Philosophie in Deutschland wurde im wesentlichen durch zwei Faktoren bestimmt: das weitgehend positive Verhältnis zur christlichen Religion und zum absolutistischen Staat einerseits sowie die institutionelle Bindung an die Universitäten andererseits.“ (Schneiders, W. (1997), S.89) Obwohl „sich die „große“ europäische Philosophie des 17. Jahrhunderts meist außerhalb der Universitäten vollzieht“ und „auch Leibniz, der der Universitätsphilosophie entstammt, [...] niemals an einer Universität heimisch geworden ist“ (Leinsle, U.G. (1988), *Versuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, S. 2) bleibt die Philosophie in Deutschland eine Angelegenheit der Universitäten. Die produktive Phase der deutschen Universitäten beginnt aber unter dem Druck des wissenschaftlichen Fortschritts im 18. Jh. und hauptsächlich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in Kooperation mit der Akademie. Dazu: Paulsen, Fr. (1902), *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin, S. 49-60, Ciafardone, R. (Hg.) (1990), S. 31-32. Über die Rolle der Universität im Zeitalter der Aufklärung überhaupt s. Möller, Horst (1986), *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., IV. *Organisation der Aufklärung*, 2. *Universitäten, Akademien und Lesegesellschaften*, S. 232-268 und über die Philosophie im Rahmen der deutschen Universität s. Bödeker, H.E. (1990), S. 30-42 u. 51-57 und Beck, L.W. (1969a), *Early german philosophy. Kant and his predecessors*, Cambridge, S. 5-8. Zum gemeinten Zeitraum vgl. auch: Selle, Götz von (1944), *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Königsberg, S. 109-197, und Wundt, Max (1932), S. 65-139. Bei Rudolf Stichweh (2008) ist die Rede von Verstaatlichung der deutschen Universität: „Diese Neugründungen [von Universitäten] weisen im übrigen die wesentlichen Züge der sich vollziehenden schleichenden Verstaatlichung der deutschen Universität auf: die – vor allem im katholischen Bereich nur langsam voranschreitende – Wanderung der Verwaltungszuständigkeit für das gesamte Schulwesen aus dem kirchlichen in den im engeren Sinne politischen Bereich, die gerade auch in Halle durch einen u.a. von Thomasius vertretenen kirchenrechtlichen Territorialismus gestützt wird; eine präzisere curriculare Anbindung der Universität an die Bedürfnisse des Territorialstaats, insbesondere im Sinne der Beamtenausbildung; schließlich eine Reform der Universität, die eine traditionsverhaftete Konfessionsbildung in eine für die jeweilige Universität politisch geplante Konfessionalität überführt, mit für verschiedene Fakultäten verschieden gehandhabten Bedingungen hinsichtlich des konfessionellen Bekenntnisses der dort Lehrenden.“ (Zur Funktion der Universität für die deutsche Frühaufklärung. In: Bödeker, H.E. (Hg.), *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen, S. 31-44, hier: S. 35-36) Notker Hammerstein (1985) in seinem Aufsatz *Zur Geschichte und Bedeutung der Universitäten im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation* (*Historische Zeitschrift* 241 S. 286-328) bestätigt die „führende Rolle“ der Universitäten „im geistigen Leben der Deutschen“ (S. 288) und bemerkt, dass die Initiatoren der Universitätsgründungen nicht die Fürsten sondern die fürstlichen Räte waren (S. 291-292). Zur Entwicklung der Fakultätenhierarchie stellt er weiter fest: „Die philosophische, die unterste und jeweils stärkere Fakultät behielt übrigens weiterhin ihre dienende Funktion, weswegen sie zutreffender nach wie vor als artistische bezeichnet werden sollte. Bis ins späte 17. Jahrhundert galt diese Fakultät als Dienerin der Theologie, danach hatte sie sich vorab an den Bedürfnissen der erneuerten Jurisprudenz auszurichten. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts setzten vermehrt und schließlich auch erfolgreich die Bemühungen ein, den Disziplinen der philosophischen Fakultät eine Art Eigenständigkeit, ein eigenes Gewicht einzuräumen.“ (S. 299) Dazu vgl. auch: Schmidt-Biggemann, Wilhelm (1979), *Emanzipation durch Überwanderung – Institutionen und Personen der deutschen Frühaufklärung*. In: Raabe, P. – Schmidt-Biggemann, W. (Hg.), *Aufklärung in Deutschland*, Bonn, S. 45-61, hier: S. 47.

¹⁵ Die Reformen Josephs II. in Österreich unter dem Motto „Alles für das Volk; nichts durch das Volk“ bilden zwar die Ausnahme dazu, wenn aber die Rede von *Deutscher Aufklärung* ist, versteht man die Teilnahme des deutschsprachigen Südens an diesem Prozess nicht als eine

Alle Männer, die sich als Philosophen einstufen lassen, sind auch als Philosophielehrer tätig gewesen. Die deutsche Universität ist im Zeitalter der Aufklärung ein ständiges Auseinandersetzungsfeld; da fanden, anders als in Frankreich oder England, die Philosophie- und Metaphysikkonzeptionen der Zeit ihren Ausdruck, zunächst als Kampf gegen die herrschende Scholastik oder als Versuch einer Aneignung und Ausnutzung ihrer positiven Elemente, die nach dem Siegeszug der neueren Wissenschaft¹⁶ noch ihren Wert aufrecht erhalten konnten. Wolff macht in diesem Fall das Paradebeispiel aus.

Selbstverständlichkeit. Lesenswert zum Thema: Winter, Eduard (1943), *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, Brunn – München – Wien, Kovacs, Elisabeth (Hg.) (1979), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München, Zöllner, Erich (Hg.) (1983), *Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus*, Wien, Schindling, Anton (1997), *Aspekte des „Josephinismus“ – Aufklärung und frühjosephinische Reformen in Österreich. Ein Essay zu dem klassischen Werk Eduard Winters*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997), Bd. III, S. 683-900. Ludwig Hammermayer (1997) betont: „Die Aufklärung im süddeutsch-katholischen Raum war zwar untrennbarer Teil jenes großen europäischen Entwicklungsprozesses, sie musste sich jedoch gegen besonders starke Widerstände ausbilden und durchsetzen.“ (Zur Genese und Entfaltung von Aufklärung und Akademiebewegung im katholischen Oberdeutschland und zum Anteil des bayerischen Augustinerchorherrn-Stifts Polling (ca. 1717-1787). In: Donnert, Erich (Hg.) (1997), Bd. II, S. 481-507, S. 482) Vgl. auch: Dickerhof, Harald (1995), *Die katholischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation des 18. Jahrhunderts*. In: Hammerstein, Notker (Hg.), *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, S. 21-47, Hammerstein, N. (1985), S. 314-315, 322-326 und (1995b), *Aufklärung und Universitäten in Europa: Divergenzen und Probleme*. In: ders. (Hg.) (1995b), S. 191-205. Zum Verhältnis katholischer Denker zur Eklektik während der Aufklärung s. Albrecht, M. (1994), S. 582-590.

¹⁶ Max Wundt (1939) identifiziert die Aufklärung mit dem „völligen Sieg dieser neuen wissenschaftlichen (mathematisch operierenden) Richtung“ (S. 1). Regina Meyer (1997) bezeichnet das 18. Jahrhundert als „Jahrhundert der Akademien“. Und die Akademien „sind institutionalisierter Ausdruck der sich durchsetzenden Neuen Wissenschaft.“ (*Der Akademiegedanke in der Philosophie Christian Wolffs*. In: Donnert, E. (Hg.) (1997), Bd. II, S. 75-86, S. 75) Jürgen Mittelstraß (1970) stellt präzise die enge Beziehung zwischen Aufklärung und neuerer Wissenschaft dar: „Die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, die im folgenden als die zweite Aufklärung bezeichnet wird, weil ihr mit dem griechischen vernünftigen Denken bereits Aufklärung vorausgeht, ist keine Episode innerhalb des beginnenden neuzeitlichen Denkens, dieses beginnt vielmehr selbst als Aufklärung; die Geschichte der zweiten Aufklärung ist die Geschichte des entstehenden neuzeitlichen Denkens. Gemeint ist damit wiederum nicht nur die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie, sondern ebenso die Geschichte der neuzeitlichen Wissenschaft, im engeren Sinne: die Geschichte der neuzeitlichen Physik. Ein neues Denken (neu, weil es erstmals wieder ausdrücklich Aufklärung intendiert) setzt sich hier zunächst überhaupt als Physik durch; was dann als eine neue Philosophie aufzutreten sucht, ist bereits eine Antwort auf physikalisches Denken. Allerdings nun auch nicht in der Weise, wie man den Zusammenhang von Physik und Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert sonst darzustellen pflegt (sich damit gleichzeitig von der Verpflichtung befreiend, auch die Geschichte der Physik schreiben zu müssen), nämlich als partielle Abhängigkeit eines sonst autonomen philosophischen Denkens von einem autonomen physikalischen Denken. Neuzeitliches Denken ist vielmehr seinem eigenen Selbstverständnis nach, und dabei nicht nur einem älteren Philosophiebegriff folgend, immer beides, Physik (d.h. exakte Naturwissenschaft) und Philosophie, Physik nur eine andere Art, Philosophie zu treiben. Wer dies außer acht lässt, macht es sich in einer Darstellung des beginnenden neuzeitlichen Denkens nicht nur zu leicht, er übersieht auch, dass es die neuzeitliche Wissenschaft (Physik) selbst ist, mit der neuzeitliches Denken, seiner Tendenz nach immer Aufklärung, beginnt. Darum: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, und darum „Neuzeit und Aufklärung““. (Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin – New York, S. 6-7). W. Schneiders (1990, S. 22, 1997, S. 10) spricht dagegen von einem „Faktum der Wissenschaft“, angesichts dessen die Aufklärung sich positioniert, und betont: „Aufklärung und Wissenschaft sind daher auch in Deutschland im 18. Jahrhundert verschiedene „Projekte“, d.h. sie sind auch als Erkenntnisprogramme verschieden motiviert und formiert; sie treten sogar mit der beginnenden Verengung und Präzisierung des

Bevor wir uns der Deutschen Aufklärung und ihrer Erscheinungsformen zuwenden, müssten wir einen Blick auf die Charakteristika der europäischen Aufklärung im allgemeinen werfen. Wir dürfen hier uns für unseren Zweck die globale Präsentation Hans Martin Gerlachs¹⁷ aneignen:

Wenn wir den Begriff Aufklärung gebrauchen, so müssen wir uns im klaren darüber sein, dass es nicht einfach ist, damit allgemeingültige Aussagen zu treffen, die die Aufklärung zu allen Zeiten und in jeder nationalen, besonderen Ausformung befriedigend einheitlich charakterisieren. Aufklärung ist jedoch – so kann 1. festgehalten werden – eine gesamteuropäische geistige Bewegung¹⁸, die am Ende des 17. Jahrhunderts vor allem in Westeuropa einsetzte und sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts über ganz Europa erstreckte und zu ihrer Basis reale ökonomische Veränderungen in den Sozialstrukturen der verschiedensten Länder Europas zur Voraussetzung hatte. Sie weist 2. als geistige Bewegung eine hohe Komplexität der Bereiche¹⁹ der Wissenschaft, Kunst, Literatur, Jurisprudenz, Moral, Religion und Philosophie auf. Aufklärung wurde so 3. ein breiter Strom einer Bildungsbewegung, die den Menschen nicht nur als Erziehungsobjekt ansprach, sondern die Totalität der Persönlichkeitsbildung in allen Bereichen der Gesellschaft auf wissenschaftlicher Basis gewahrt sehen möchte und überzeugt war vom Fortschritt des einzelnen Individuums und des Menschengeschlechts²⁰. 4. Aufklärung und ihre Philosophie gibt sich bewusst antidogmatisch und antiorthodox. Eines ihrer Hauptgebiete ist Religionskritik, die sich aber im Laufe der Zeit zur Kritik jeglichen Dogmatismus fortentwickelt. Philosophisch geht dem einher vor allem der Kampf gegen universelle Denksysteme, deren Prinzipien nicht kritisch an der realen Erfahrungswelt des Menschen überprüft worden sind. Häufig resultiert daraus geradezu eine

Wissenschaftsbegriffs mehr denn je auseinander“ (1990, S. 34). Zum Gebrauch des Wortes „Aufklärung“ in Deutschland s. Schneiders, W. (1973), S. 115-116, (1974), *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg – München, S. 14-16, (1983), *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 159, (1989a), S. 4-10, (Hg.) (1995), *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*. Lemma: *Aufklärung*, S. 47-48, Hinske, Norbert (1990), *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*. In: Ciafardone, R. (Hg.) (1990), S.407-458, Jüttner, S. – Schlobach, J. (1992), *Einleitung*. In: ders. *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg, S. x, Bahner, Werner (1976), „Aufklärung“ als Periodenbegriff der Ideologieggeschichte. In: ders. (Hg.) *Renaissance – Barock – Aufklärung. Epochen- und Periodisierungsfragen*, Berlin, S. 149-169, Ricken, Ulrich (1992), *Begriffe und Konzepte für Aufklärung. Zur Problematik einer Begriffsgeschichte als vergleichende Lexikologie der Aufklärung*. In: Jüttner, S. – Schlobach (Hg.), S. 95-105 (Bibliographie: Anm. 1, S. 95)

¹⁷ Gerlach, H.M. (1980), S. 14-15.

¹⁸ Nach Ludwig Hammermayer (1997) „gilt die Aufklärung als die letzte umgreifende abendländische Strömung im Bereich von Philosophie und Theologie, Naturwissenschaften, Politik und Staatskirchenrecht, Pädagogik und Didaktik, nicht zuletzt in Literatur und bildender Kunst“ (S. 481)

¹⁹ Zu den Hauptbestimmungen der Aufklärung schreibt Helmut Reinalter (1997): „Obwohl ein weitgehender Konsens darüber besteht, dass die Aufklärungsepoche einen ganzen Komplex von unterschiedlichen Tendenzen bildet, lassen sich doch einige Hauptbestimmungen festmachen:

- Aufklärung ist Entfaltung eines Denkens, das kritisch überkommene Autoritäten in Frage stellt, darunter insbesondere die tradierten religiösen Vorstellungen, Dogmen und Institutionen, weiter
- die Legitimation der politischen Herrschaft und, im Reifestadium, ihren eigenen Anspruch, ihr eigenes Verfahren und ihr eigene Legitimität;
- die Aufklärung verlangt (religiöse) Toleranz, rechtliche Gleichstellung aller Menschen, persönliche Freiheit und freie wirtschaftliche Entfaltungsmöglichkeit für alle, Meinungs- und Pressefreiheit und damit die Herstellung von Öffentlichkeit.
- Die Aufklärung fordert politische Selbstbestimmung und
- intendiert eine an einer grundsätzlich positiven Diesseitsgestaltung orientierte Humanität.“ (Die Aufklärung zwischen Moderne und Postmoderne. In: Donnert, E. (Hg), Band V, S. 1-10, hier: S. 4)

²⁰ „Im 18. Jahrhundert gab es eine Reihe signifikanter Reformbewegungen, genauer gesagt, zahlreiche Menschen, die sich selbst als Reformer verstanden, weil sie Neuerungen und Veränderungen anstrebten und sich zugleich als Aufklärer begriffen, weil sie praktische Veränderungen durch geistigen Wandel erreichen wollten.“ (Reinalter, Helmut (1997), S. 2)

philosophische Aversion gegen jegliches Systemdenken.²¹ 5. Im Mittelpunkt philosophisch-aufklärerischen Denkens steht nicht mehr irgendeine metaphysische Substanz, sondern der Mensch und seine realen, d.h. natürlichen politischen Verhältnisse. Der Mensch wird dabei in seiner natürlich-anthropologischen Gegebenheit hingenommen, die auch auf den Menschen als politisches Wesen übertragen wird (Naturrecht). Gerade damit verbindet sich aber 6. engstens der Ahistorismus aufklärerischen Denkens, in dem der Mensch in dieser anthropologisch-natürlichen Wesenhaftigkeit und nicht als historisch gewordenen Wesen begriffen wird. Schließlich kann uns 7. zu diesem Gegenstand nicht mehr vorrangig die Religion etwas Sinnvolles, Praktisch-Nutzbare aussagen, sondern dies können vor allem die Wissenschaften, ergo muss man von der Philosophie aus zu ihnen ein neues Verhältnis bekommen, d.h. aber besonders zu den Einzelwissenschaften. So ist 8. die Philosophie in der Aufklärung, diesem Schmelztiegel geistiger und politischer Prozesse, nicht nur irgendein Anhängsel, eine Disziplin unter anderen, sie ist das weltanschauliche und methodologische Band, welches diese Entwicklung umschließt, und der Katalysator in diesem Prozess. D'Alembert bezeichnete das 18. Jahrhundert als das Jahrhundert der Philosophie. Es ist jedoch geistig nicht voraussetzungslos, sondern Folge geistiger Prozesse im 17. Jahrhundert, und es bleibt seinerseits nicht ohne Folgen für die geistige Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, also bis in unsere Tage.²²

Was sind aber diese geistigen Prozesse im 17. Jahrhundert? Am wichtigsten ist natürlich der Paradigmenwechsel, der sich mit dem Werk Newtons²³ vollzieht. Der lange Prozess dieses Wechsels, der mit Copernicus²⁴ anbricht und sich allmählich via Kepler²⁵ und Galilei²⁶ durchsetzt, wirkt gewaltig auf die alltägliche

²¹ Zu diesem Punkt lässt sich *Der polemische Charakter des Denkens in der Aufklärung und in ihren Interpretationen* (Kondylis, P. (2002), S. 19-35) eingliedern.

²² Das Zeitalter der Aufklärung lässt sich aber in Deutschland auch durch eine „Leserevolution“ charakterisieren: „Die Zeit zwischen 1680 und 1750 kann man in Deutschland als *Zeitalter der Büchergelehrsamkeit* bezeichnen.“ (Raabe, Paul (1987), *Gelehrtenbibliotheken im Zeitalter der Aufklärung*, Paderborn, S. 7) Raabe betont die Bedeutung der Privatbibliotheken in Deutschland, v.a. während der Frühaufklärung: „Nie wieder in der Geschichte der Bibliotheken hat es in einem kurzen Zeitraum so große und bedeutende Privatbibliotheken gegeben wie in der Frühaufklärung [...] Die Büchersammler der Frühaufklärung bildeten, auf die Gesamtbevölkerung gesehen, eine winzige Kaste oft von der Öffentlichkeit verspotteter Bücherwürmer und Büchergelehrter. Doch ihre bibliographische Pionierarbeit und ihr Engagement für alte und neue Bücher gaben dem Buchwesen im Laufe des 18. Jahrhunderts ganz entscheidende Impulse. Bücher wurden nach und nach populär. Mit steigender Buchproduktion nach dem Siebenjährigen Krieg entstand ein literarischer Markt, auf den die alten Gesetze des Tauschhandels nicht mehr anwendbar waren.“ (S. 16, 21) Im Laufe der Zeit aber und mit Blick auf die enormen Fortschritte der Fachwissenschaften übernahmen endlich die Universitätsbibliotheken die Hauptrolle und „der Typus des universalen Büchersammlers starb in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus“ (S. 22) Zum Buchhandel in der Zeit der Aufklärung s. Göpfert, Herbert G. (1974): „Wollte man für eine Theorie des Buchhandels eine Art Ideal-Modell von Voraussetzungen für buchhändlerische Betätigungen – und zwar sowohl der Verleger wie der Sortimenten – entwerfen, so könnte das 18. Jahrhundert auf den ersten Blick dafür geeignet erscheinen, wie kaum eine andere Zeit: da war eine kräftige, alle Lebensbereiche ergreifende geistige Bewegung, die Aufklärung, die nach Vermittlung durch Druckschriften und Druckwerke drängte; da war Interessiertheit, ja ständig wachsender Bedarf an Lektüre in weiten Bevölkerungskreisen; da gab es eine entsprechend zunehmende Zahl von Autoren, die bereit waren, für alle Bedürfnisse aller Kreise zu schreiben. Kurz: es gab einen Hunger nach Büchern, eine Bücher-Hausse bisher ungekannter Art mit einem Anstieg der Buchproduktion innerhalb dieses Jahrhunderts um das Vierfache.“ (Bemerkungen über Buchhändler und Buchhandlung zur Zeit der Aufklärung in Deutschland. In: Schulz, Günter (Hg.), *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Bd. 1, Bremen, S. 69-83, hier: S. 69) Vgl. auch: Estermann, Monika (2008), *Memoria und Diskurs. Der Buchhandel in der Frühaufklärung*. In: Bödeker, H.E. (Hg.), *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen, S. 45-70.

²³ Newton, Isaac (1687), *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London.

²⁴ Nicolai Copernici Torinensis *de revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Nürnberg 1543.

²⁵ Kepler, Johannes (1619), *Harmonices mundi libri V.*, Linz und *Epitome astronomiae copernicanae*..., (1618-1621) Linz – Frankfurt.

Weltanschauung des durchschnittlichen Menschen²⁷. Und wenn man der Meinung Wolfgang Philipps zustimmt, die Aufklärung sei implizit in Auseinandersetzung mit der Philosophie des 17. Jahrhunderts gewesen, wird es sehr aufschlussreich sein, die wichtigsten Züge der Philosophie der Barockzeit und insbesondere der deutschen Schulphilosophie kennen zu lernen²⁸. Die Verbrennung Brunos in Rom (1600) ist für Philipp das symbolische Datum für den Anfang der Barockzeit: „Das einsame Ich und das unendliche All sind offenbar die beiden Gestirne der neuen Epoche der Barocken epoché.“²⁹ Der Barockpessimismus, eine

²⁶ Galilei, Galileo (1632), *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo ...*, Florenz.

²⁷ Manfred Jakubowski-Tiessen spricht von einer „Krise der Weltdeutung“ im 17. Jh.: „Das 17. Jahrhundert war eine Zeit umfassender Transformationen auf politischem, ökonomischem und auch kulturellem Gebiet, und diese Transformationen, die zum großen Teil allerdings erst im folgenden Jahrhundert zum Tragen kamen, waren verbunden mit Krisen und krisenhaften Erscheinungen.“ (Jakubowski-Tiessen, M. (1999b), *Einleitung*. In: ders. (Hg.) (1999a): *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen, S. 7-11, S. 8) Hartmut Lehmann verlangt nach weiterer Erforschung des 17. Jahrhunderts, weil in dieser Zeit viele Ursachen der großen geistigen Entwicklung des 18. Jahrhunderts zu finden sind: „Das von vielen Krisen geprägte 17. Jahrhundert hinterließ dem 18. Jahrhundert viele Gruppen von hochmotivierten Menschen, geprägt von strenger Ethik, gar Askese, von geistiger und religiöser Selbständigkeit, auch von Leistungswillen. Vorausgesetzt diese These stimmt, vorausgesetzt also, dass wir nach den Ursachen für die großen Entwicklungen des Aufklärungszeitalters im 17. Jahrhundert suchen müssen, dann gilt es, dieses 17. Jahrhundert als Zeitalter der Krisen noch besser als bisher zu erforschen.“ (Lehmann, Hartmut (1999), *Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung*. In: Jakubowski-Tiessen, M. (Hg.) (1999a), S. 13-24, S. 22)

²⁸ Philipp, Wolfgang (Hg.) (1963), *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. xlvii: „Wir müssen noch einen Blick auf bestimmte Erscheinungen in der Philosophiegeschichte des 17. Jahrhunderts werfen, weil sich die Aufklärung gerade mit ihnen fortlaufend auseinandersetzte, auch wenn sie es nicht immer direkt sagt.“

²⁹ Ebd., S. xxxii. Über diese Verdrängung des Menschen aus dem Zentrum des Universums s. Koyré, Alexandre (1957), *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore (dt. Übers. (1969): *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a. M.). Lesenswert ist in Bezug auf die psychologischen Folgen der Zertrümmerung des antiken Weltbildes für den naiven Menschen der Monolog des jungen Mönchs aus dem 8. Akt im *Leben des Galilei* (1955) Bertolt Brechts: „Aber ich möchte andere Gründe nennen. Erlauben Sie, dass ich von mir rede. Ich bin als Sohn von Bauern in der Campagna aufgewachsen. Es sind einfache Leute. Sie wissen alles über den Ölbaum, aber sonst recht wenig. Die Phasen der Venus beobachtend, kann ich nun meine Eltern vor mir sehen, wie sie mit meiner Schwester am Herd sitzen und ihre Käsespeise essen. Ich sehe die Balken über ihnen, die den Rauch von Jahrhunderten geschwätzt hat, und ich sehe genau ihre alten abgearbeiteten Hände und den kleinen Löffel darin. Es geht ihnen nicht gut, aber selbst in ihrem Unglück liegt **eine gewisse Ordnung** verborgen. Da sind diese verschiedenen Kreisläufe, von dem des Bodenaufwischens über den der Jahreszeiten im Ölfeld zu dem der Steuerzahlung. Es ist regelmäßig, was auf sie herabstößt an Unfällen. Der Rücken meines Vaters wird zusammengedrückt nicht auf einmal, sondern mit jedem Frühjahr im Ölfeld mehr, so wie auch die Geburten, die meine Mutter immer geschlechtsloser gemacht haben, in ganz bestimmten Abständen erfolgten. Sie schöpfen die Kraft, ihre Körbe schweißtriefend den steinigten Pfad hinaufzuschleppen, Kinder zu gebären, ja zu essen aus dem **Gefühl der Stetigkeit und Notwendigkeit**, das der Anblick des Bodens, der jedes Jahr von neuem grünen Bäume, der kleinen Kirche und das Anhören der sonntäglichen Bibeltexte ihnen verleihen können. Es ist ihnen versichert worden, dass **das Auge der Gottheit** auf ihnen liegt, forschend, ja beinahe angstvoll; dass das ganze Welttheater **um sie** aufgebaut ist, damit sie, die Agierenden, in ihren großen oder kleinen Rollen sich bewähren können. Was würden meine Leute sagen, wenn sie von mir **erfahren**, dass sie sich auf einem kleinen Steinklumpen befinden, der sich unaufhörlich drehend im leeren Raum um ein anderes Gestirn bewegt, einer unter sehr vielen, ein ziemlich unbedeutender! Wozu ist jetzt noch solche Geduld solches Einverständnis in ihr Elend nötig oder gut? Wozu ist die Heilige Schrift noch gut, die alles erklärt und als notwendig begründet hat, den Schweiß, die Geduld, den Hunger, die Unterwerfung, und die jetzt voll von Irrtümern befunden wird? Nein, ich sehe ihre Blicke scheu werden, ich sehe sie die Löffel auf die Herdplatte senken,

„allgemeine anthropologische Krise“³⁰, herrscht über das 17. Jahrhundert und erlaubt die Erscheinung einer sui generis „Aktualisierung der Antike“, die „sich

ich sehe wie sie sich verraten und betrogen fühlen. Es liegt also kein Auge auf uns, sagen sie. Wir müssen nach uns selber sehen, ungelehrt, alt und verbraucht, wie wir sind? Niemand hat uns eine Rolle zugeordnet außer dieser irdischen, jämmerlichen auf einem winzigen Gestirn, das ganz unselbständig ist, um das sich nichts dreht? Kein Sinn liegt in unserm Elend, Hunger ist eben Nichtgegessenhaben, keine Kraftprobe; Anstrengung ist eben Sichbücken und Schleppen, kein Verdienst. Verstehen Sie dass ich aus dem Dekret der Heiligen Kongregation ein edles mütterliches Mitleid, eine große Seelengüte herauslese?“ (Brecht, B., *Leben des Galilei. Text und Kommentar*. Suhrkamp Basisbibliothek, Frankfurt a. M., 1998, S. 77-78, von mir hervorgehoben). Diese Gedanken des Brechtschen Mönchs führt W. Philipp (Ebd., S. xxxiv) weiter, wenn er die Entstehung der modernen Massengesellschaft im Barock vorfindet und den Aufgang des Absolutismus „einem elementaren menschlichen Bedürfnis des 17. Jahrhunderts entsprechen“ sieht. Die Furcht vor dem Neuen bestimmte aber immer die Reaktionen der Menschen. Das Gasthaus des Dorfes ist immer ein verdächtiger Ort gewesen. Die Fremden, die da sich versammelten, verursachten den Heimischen keine positiven Gefühle. Alles, was von der tradierten, alltäglichen Ordnung abwich, musste verdrängt werden. Im Athen des 5. Jh. v.Chr., im Zeitalter der *ersten Aufklärung*, die Reaktion gegen die Träger des neuen Geistes, Philosophen, Sophisten und Naturforschern, wird in der Komödie *Νεφέλαι* (Wolken) des Aristophanes widerspiegelt. Sokrates wird kräftig angegriffen und lächerlich gemacht. Er hat die Ordnung der Athener gestört. Der Sokrates-Prozess ist von den Hexenprozessen der frühen Neuzeit nicht ganz verschieden. K.J. Dover (1972) beschreibt in seinem Kommentar zu den *Wolken* die Gründe der Reaktion des Aristophanes gegen Sokrates als Reaktion des *common sense* der Athener Gesellschaft der Zeit: „The material fort he play is provided by the confluence of two important developments in the culture of the fifth century and by their collision with the traditional beliefs and practices of Greek society. Both developments were the product of the intellectual curiosity which distinguished the Greeks from many other peoples. One was **scientific speculation on the structure of the universe**. This speculation attempted to explain as natural events, subject to intelligible physical laws, astronomical and meteorological phenomena which had traditionally been regarded as the unpredictable acts of supernatural persons. Such explanation left little room for the traditional gods; whether it implicitly denied their existence, or divested them of personality and removed them to a remote stratum of being, or simply drew attention to the fact that mythology was a mass of conflicting tradition which did not admit of rational proof, its spirit was not easily reconcilable with the gods of his household, locality and city. **The hostility of the ordinary man towards scientific speculation** was not simply due to his normal distance for abstract reasoning or to the somewhat dogmatic form of exposition, inadequately supported by empirical evidence, which was often favoured by Greek intellectuals. The ordinary man regarded his own life as dependent on the goodwill of the gods, who caused his crops to grow and his animals to increase, and it was well known that gods might punish a shipful of men, even a whole city, if one blasphemer in it were allowed to go unpunished. Moreover, some of the best things in life – singing, dancing, dressing up, eating, drinking – were a conspicuous part of festivals in honour of the gods and inculcation of scepticism cast a shadow over physical enjoyment. For these reasons alone a certain tension between the intellectual and the ordinary man was inevitable, and it was heightened when critical scrutiny was extended from the elements of nature to the institutions of society. It is hardly possible to be seriously interested in how the earth took shape without ever stopping to wonder how (for example) rules against incest took shape, and intellectuals in the fifth century did in fact interest themselves in speculation on prehistory, anthropology and sociology. The Greek noun νόμος and the verb νομίζειν, often translatable respectively as law and think, denote the customary usages of a given society, including the constitution, written law, religious cult, administrative procedure, assumptions, beliefs, etiquette, generally accepted values and even linguistic usage. All critical speculation whatsoever, whether directed upon nature or on man, was bound to find itself in some degree in conflict with νόμος; that is to say, it was bound to be left by the ordinary unthinking man as **threatening his security**.“ (Aristophanic Comedy, London, S. 109-110, von mir hervorgehoben) Genau die Überwindung solcher Gefühle ist der legitimierende Faktor der Neuzeit. Deswegen ist m.E. die Einstufung des Barock in die frühe Neuzeit oder in die Vormoderne eine schwierige Frage, deren Antwort viele kulturelle und anthropologische Konsequenzen mit sich zieht.

³⁰ Philipp, W. (1963), S. xxxv.

offensichtlich nur aus der Spannung zwischen mystisch-existentialistisch einsamem Ich und pantheistisch unendlichem All begreifen“³¹ lässt, und als ihren Höhepunkt den „Barockatomismus“³² hat.

Philosophisch betrachtet ist die Rückkehr der Metaphysik auf die Bühne der wichtigste Prozess des 17. Jahrhunderts. Die während der Zeit der Renaissance und des Humanismus verachtete Disziplin erscheint wieder, und ihre Vertreter versuchen sie erneut durchzusetzen.³³ Während „die Renaissance den Menschen in die Mitte der Weltdeutung gestellt hatte“,³⁴ „denkt“ der Barock „nicht anthropologisch, sondern kosmisch“.³⁵ Im Zeitalter der Aufklärung wird aber diese anthropologische Denkweise reifer geworden zurückkehren³⁶ und das wissenschaftlich vorherrschende Element wird aufs Neue das Quantitative sein.³⁷

³¹ Ebd., S. xlvii.

³² Ebd., S. l-li. Auch Gerd Hillen (1999) betont den Einfluss des Neostoizismus und der Mystik auf die deutsche Barockliteratur. „Die Schriften des europäischen Neostoizismus sind neben den Werken der antiken römischen und den mittelalterlichen christlichen Interpreten der stoischen Lehre von prägender Bedeutung für die deutsche Barockliteratur [...] Jenseits des konfessionellen Gegensatzes und häufig im Randbereich von Orthodoxie und Ketzerei verlaufen die mystischen und pansophischen Strömungen der Epoche, wobei die Mystik als Konstante des europäischen Geisteslebens im deutschen Bereich seit dem Mittelalter ihren zweiten Höhepunkt erreicht, während die Mischung von philosophischem und theologischem Denken, von prä- und pseudowissenschaftlichen Bestrebungen, Gott und Welt zu erkennen, für die schon im 17. Jahrhundert der Begriff Pansophie geprägt wurde, einerseits Vorformen der modernen Naturwissenschaft bildet, andererseits mit theosophischen und kosmologischen Spekulationen der Literatur fruchtbare Impulse liefert. Die Übergänge zwischen Mystik und Pansophie sind fließend: die Unschärfe der jeweils verwendeten Begriffe und der Eklektizismus der Repräsentanten erschweren klare Trennungen, und auch die Wege der Vermittlung liegen häufig im Dunkel.“ In: Hillen, Gerd, *Barock*. In: Bahr, E. (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur I. Vom Mittelalter bis zum Barock*. Tübingen – Basel, S. 349-350. Es ist klar, dass bei allen Barockerscheinungen ein Bekenntnis nicht zum Altertum überhaupt, sondern zum hellenistisch-römischen (christlichen oder heidnischen) Altertum und seinen mittelalterlichen bzw. postmittelalterlichen Variationen und Ausdrücken vorherrscht.

³³ „Um die Wende des Jahrhunderts erlebt die Lehrbeschäftigung mit der Metaphysik einen ungeheuren Aufschwung. Fast gleichzeitig treten überall in Deutschland uns Compendien der Metaphysik entgegen, die alle von dem selben Schema beherrscht sind und nur selten einen Zug individueller Ausprägung verraten [...] Derselbe nur wenig variierende Aufbau der einzelnen Systeme und die bis auf den Wortlaut identischen immer wiederkehrenden Definitionen müssen, wie sie sich durch mehr als ein ganzes Jahrhundert von Universität zu Universität fortpflanzen, immer wieder dargestellt werden, wenn man sich ein Bild der trostlosen Enge des Gesichtskreises der deutschen Scholastik machen will, und der unglaublichen Breite der Tradition, die noch eben und gerade auch die Tradition für die Neuerweckung der Transcendentalia durch Kant ist.“ (Knittermeyer, Hinrich (1920), *Der Terminus „transzendental“ in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg, S. 117)

³⁴ Wundt, M. (1939), S. 275.

³⁵ Ebd., S. 276.

³⁶ Rudolf Eucken (1950), *Die Lebensanschauungen der großen Denker*, Berlin: „Wie die Aufklärung und die Renaissance zusammen den Aufbau der Neuzeit vollzogen haben, so verbindet ein gemeinsamer Charakter beide Epochen. Hier wie da ein Zug zum All, eine Lust und Freude am Leben, ein Trieb zum Wirken und Schaffen, eine Versetzung des Daseins in Tätigkeit, ein Verlangen nach Beherrschung der Dinge. Zusammen mit solchem Lebensdrange herrscht ein fester Glaube an das Vermögen geistiger Kraft, ein Glaube, der selbst im Widerstand mehr einen willkommenen Reiz als eine lähmende Hemmung findet. Aber innerhalb dieser Gemeinschaft scheiden sich die Epochen bis zu völligem Gegensatz. Die Renaissance ist die Jugend der Neuzeit, mit der Aufklärung beginnt ihre Reife.“ (S. 294) Und weiter: „Gegenüber dem Mittelalter wird hier [in der Aufklärung] mehr Freiheit, gegenüber der Renaissance mehr Klarheit gefordert.“ (S. 296)

³⁷ „[Das analytisch-synthetische Verfahren der Schule von Padua] setzt quantitatives Denken voraus, das damit die Macht ergreift und das bisherige qualitative Denken verdrängt. Mit dem quantitativem Denken ist zugleich das Prinzip gegeben, das sich als gemeinsamer Nenner aller

Aber in dieser philosophisch kritischen Zeit dürfen wir nicht die Leistung Descartes' außer Acht lassen. Bei Descartes taucht das neuzeitliche Subjekt im Rahmen einer *prima philosophia* (Metaphysik) auf. Diese Erscheinung des Ich ist aber keine bloße Selbstverständlichkeit mehr, sondern das Produkt des Zweifels, d.h. das Produkt, das der Erschütterung des alten Weltbildes nachfolgte, und gerade drin besteht die Eigentümlichkeit der neuzeitlichen Subjektivität: sie ist ein echtes Kind der Barockzeit, das im Zeitalter der Aufklärung volljährig wurde und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach dem Absoluten verlangte.

Alles sieht so paradox aus: Nach der Aufwertung des Menschen in der Philosophie der Renaissance und des Humanismus und während der Paradigmenwechsel (wodurch einerseits Erde und Mensch aus dem Zentrum des Universums verbannt werden, andererseits aber genau dieser Weltbildumsturz die Überlegenheit des menschlichen Geistes explizit und plakativ bewiesen hat) noch im Gang ist, finden die Philosophen des Barockjahrhunderts Zuflucht bei den Verfechtern des alten Weltbildes. War der Glaube an die tradierte Ordnung der Dinge letztendlich stärker als der Glaube an den Menschen selbst? Und wenn diese durch Metaphysik fundierte qualitative Anschauung der Welt die quantifizierte Struktur der Welt, die in der neuen Wissenschaft ausgedrückt wird, nicht begründen konnte, woher dann dieses neue Vertrauen zu dieser nicht modifizierten Disziplin? Warum blieb z.B. Joachim Jungius³⁸, obwohl er das Werk Descartes' kannte, euklidisch orientiert, ohne einen Schritt in die Richtung der analytischen Geometrie gemacht zu haben, und warum scheint auch der Vater der deutschen Aufklärung Christian Thomasius mit der neuen Physik keinen Kontakt gehabt zu haben?³⁹

Eine auf psychologischer Basis geplante Antwort könnte so lauten: Das Neue ist noch nicht assimiliert worden. Die mathematische Physik wird in Klammern gestellt und eher als Wechselbalg behandelt. Das Vertrauen zum Menschen wird zur Furcht vor dem Menschen, der das Unerhörte gewagt hat: sich selbst in den Ozean des Unendlichen zu werfen und sich letzten Endes, hinsichtlich der weltlichen Hierarchie, zu untergraben. Metaphysik alter Prägung zu treiben ist in diesem Moment sicherer und erleichternd. Und es ist gewiss kein Zufall, dass die

methodischen Ansätze durchsetzt und damit nicht nur die wissenschaftlichen, sondern auch die künstlerischen Bemühungen bestimmt: das Prinzip des Messens.“ (Gaede, Friedrich (1999), *Renaissance und Reformation*, S. 264-265. In: Bahr, E. (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur I. Vom Mittelalter bis zum Barock*, Tübingen – Basel, S. 259-328) Panajotis Kondylis (1990) verknüpft den Begriff der *inventio* bei Ramus und ihre „Voranstellung [...] gegenüber dem *judicium*“ mit einer „deskriptiven und quantitativen Auffassung des Wissens“, mit der „Durchsetzung der quantitativen Betrachtung gegenüber der qualitativen [...] Der quantitativen Betrachtung verhilft Ramus zum Durchbruch, wenn er die (qualitative) Beziehung von Spezies und Gattung durch die (quantitative) Beziehung von Ganzem und Teil ersetzt, wobei die Spezies mit dem einzelnen Individuum identifiziert wird, während die Gattung aufhört, selbständige Wesenheit zu sein, und verwandelt sie sich in eine Summe von Individuen“ (*Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, S. 108-109)

³⁸ Wollgast, Siegfried (1993), *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550-1650*, Berlin, S. 452-464. „Die Logik desselben [J. Jungius] ist nur ein hervorragendes Schema jener Flut von Logiken, die das 17. Jahrhundert infolge der *Aristotelisch – Ramistischen Streitbewegung über Deutschland* ergoß.“ (Knittermeyer, H. (1920), S. 152)

³⁹ Wundt, Max (1945), S. 200. Dazu vgl.: Widmaier, Rita (1989), *Alter und neuer Empirismus. Zur Erfahrungslehre von Locke und Thomasius*. In: Schneiders, W. (Hg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 95-114, wo (S. 109-111) gezeigt wird, dass bei Thomasius Physik in den Raum der Topik und des Wahrscheinlichen versetzt wird.

Schulmetaphysik sowohl des 17. als auch eines großen Teils des 18. Jahrhunderts kein kreatives Geschäft gewesen ist⁴⁰. Descartes⁴¹ und Leibniz lassen sich natürlich keinesfalls als Schulmetaphysiker einstufen; sie verstehen am besten, was sich abspielt, und sie gehören zu denjenigen, die das Neue mitbestimmen. Diese Zeit ist also eine Übergangsphase: *„Dabei handelt es sich also einfach um ein deutliches Wiederanknüpfen an die durch Renaissance und Reformation abgebrochene Überlieferung des Mittelalters, auf katholischer Seite um eine Erneuerung der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts [...] Wenn sich im Barock überhaupt Mittelalter und Renaissance zu einem eigentümlichen Gebilde verbinden, so zeigt sich darin auch die Schulmetaphysik der Zeit als ein Kind ihres Jahrhunderts.“*⁴² Diese Phase geht mit dem Großwerk Newtons (1687) zu Ende, und es ist nicht von ungefähr, dass die drei konventionellen Daten, die den Anfang der Aufklärung signalisieren, nahezu mit der Veröffentlichung der *Philosophiae naturalis principia mathematica* zusammenfallen.

Vom Mittelalter an bis zum Deutschen Idealismus sehen wir also ein Spiel zwischen Sach- und Ichbezogenheit,⁴³ zwischen Metaphysik und anti-metaphysischen Tendenzen. Hinwendung zum Menschen oder zu den Dingen? Die in Verlegenheit geratene Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts betreibt eine Art unfruchtbarer Metaphysik, die keinen Kontakt mit der neuen Ordnung der Dinge hat. Die Rehabilitierung mittelalterlicher Konzeptionen führt zu keinem Ausweg. Die unüberbrückbare Kluft zwischen neuem Weltbild und veralteten Gedanken, die auch in der Zeit der Frühaufklärung nicht geschlossen blieb, hat zum pessimistischen Milieu des Barock⁴⁴ beigetragen. *„Im 17. Jahrhundert*

⁴⁰ Vgl. Anm. 7.

⁴¹ *„Das philosophische Fundament der neuen Wissenschaft der Mechanik aber hat erst Descartes geschaffen. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung erscheinen jetzt als die eingeborenen Ideen, vermöge deren der Geist das Ganze der sinnlichen Eindrücke ordnet und sich somit den Begriff der äußeren Welt aufbaut.“* (Cassirer, Ernst (1915), *Einleitung*. In: Leibniz, G.W.L., *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* übersetzt von Ernst Cassirer, Neuausgabe: Philosophische Bibliothek Bd. 498, Hamburg 1996, S. xxi)

⁴² Wundt, M. (1939), S. 274, 275.

⁴³ Beide Termini werden von Max Wundt (1945) gebraucht und beschreiben die herrschenden Strömungen der drei *Menschenalter* der Deutschen Aufklärung (passim).

⁴⁴ Der Kunsthistoriker Arnold Hauser (1953) erklärt in seiner *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (München) die Auswirkungen der wissenschaftlichen Revolution auf die Barockkunst am deutlichsten: *„Die neue naturwissenschaftliche Weltanschauung ging von der Entdeckung des Kopernikus aus. Die Lehre, die die Erde um die Sonne sich drehen ließ, statt wie bisher die Welt um die Erde sich drehen zu lassen, veränderte endgültig die alte, dem Menschen von der Vorsehung zugewiesene Stellung im Universum. Denn sobald die Erde nicht mehr als der Mittelpunkt des Weltalls gelten konnte, galt auch der Mensch nicht mehr als der Sinn und das Ziel der Schöpfung. Die kopernikanische Lehre bedeutete aber nicht nur, dass die Welt aufhörte, sich um die Erde und den Menschen zu drehen, sondern dass sie überhaupt keinen Mittelpunkt mehr hatte und aus lauter gleichartigen und gleichwertigen Teilen bestand, deren Einheit sich einzig und allein in der Allgemeingültigkeit des Naturgesetzes bekundete. Das Weltall galt nach dieser Lehre für unendlich und trotzdem einheitlich, für ein zusammenwirkendes, kontinuierliches, nach einem einzigen Prinzip organisiertes System, für einen organischen Lebenszusammenhang, einen geordneten, wohlfunktionierenden Mechanismus – ein ideales Uhrwerk, um mit dem Zeitalter zu sprechen. Mit der Konzeption des Naturgesetzes, das keine Ausnahme kennt, entstand der Begriff einer neuen, von der theologischen vollkommen verschiedenen Notwendigkeit. Damit war aber nicht nur die Vorstellung von der Willkür Gottes, sondern auch die vom Vorrecht des Menschen auf göttliche Gnade und seinem Anteil an der überweltlichen Existenz Gottes erschüttert. Der Mensch wurde zu einem kleinen, unbedeutenden Faktor in der neuen entzauberten Welt. Das merkwürdigste war aber, dass er ein neues Gefühl des Selbstvertrauens und des Stolzes aus dieser veränderten Stellung gewann. Das Bewusstsein, das große, übermächtige, ihn restlos*

beherrschende Universum zu begreifen, seine Gesetze berechnen zu können und damit die Natur gleichsam erobert zu haben, wurde ihm zur Quelle eines bis dahin unbekannten, grenzenlosen Selbstgefühls. In der homogenen und kontinuierlichen Welt, in die sich nun die alte christlich-dualistische Wirklichkeit verwandelt hatte, trat an die Stelle der früheren anthropozentrischen Weltanschauung das kosmische Bewusstsein, das heißt die Konzeption eines unendlichen Wirkungszusammenhanges, der sowohl den Menschen in sich fasste als auch den letzten Grund seiner Existenz enthielt. Die lückenlose Systematik des Weltalls war mit dem mittelalterlichen Gottesbegriff, dem Begriff eines persönlichen, außerhalb des Weltsystems stehenden Gottes unvereinbar; die Weltanschauung der Immanenz, die den mittelalterlichen Transzendentalismus abgelöst hatte, kannte nur eine von innen heraus wirkende göttliche Kraft. Das war als systematisch entwickelte Doktrin zwar neu, aber auch der Pantheismus, der den Inbegriff der neuen Lehre bildete, ging, wie die meisten progressiven Elemente, im Denken der Renaissance und des Barocks auf die Anfänge der Geldwirtschaft, der spätmittelalterlichen Stadt und des Bürgertums und den Sieg des Nominalismus zurück. „Die Entstehung des modernen europäischen Pantheismus ist“ meint Dilthey, „das Werk [...] der geistigen Umwälzung, welche auf das große 13. Jahrhundert folgt und beinahe drei Jahrhunderte erfüllt.“ [GS, Bd. II, (1914), S. 320] Am Ende dieser Entwicklung tritt an die Stelle der Scheu vor dem Weltrichter der **„metaphysische Schauer“**, die Beklemmung Pascals vor dem „silence éternel des espaces infinis“, das Erstaunen über den langen, ununterbrochenen Atemzug, der das All durchdringt. Die ganze Kunst des Barocks ist von diesem Schauer, dem Widerhall der unendlichen Räume und der Zusammengehörigkeit alles Seins erfüllt. Das Kunstwerk wird in seiner Totalität, als einheitlicher, in allen seinen Teilen belebter Organismus, zum Symbol des Weltganzen. Jeder dieser Teile weist, wo wie die Himmelskörper, auf einen unendlichen, lückenlosen Zusammenhang hin; jeder enthält das Gesetz des Ganzen, in jedem wirkt dieselbe Kraft, derselbe Geist. Die jähen Diagonalen, die plötzlichen perspektivischen Verkürzungen, die forcierten Lichteffekte, alles drückt einen übermächtigen, unstillbaren **Drang zum Grenzenlosen** aus. Jede Linie führt den Blick in die Ferne, jede bewegte Form scheint sich selbst übertreffen zu wollen, jedes Motiv befindet sich in einem Zustand der Spannung und der Anstrengung, als ob der Künstler nie ganz sicher wäre, dass ihm das Unendliche auszudrücken auch wirklich gelingt.“ (Abschnitt, Kap. 8, *Der Begriff des Barocks*, S. 465-466, von mir hervorgehoben) Schon früher (1915) hatte ein anderer Kunsthistoriker, der Schweizer Heinrich Wölfflin die Differenzen der Barock- und der Renaissancemalerei systematisch in seinem Buch *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst* (2. Aufl. München 1917) dargestellt:

RENAISSANCE	BAROCK
Linear	Malerisch (Kap. 1)
Fläche	Tiefe (Kap. 2)
Geschlossen	Offen (Kap. 3)
Vielheit	Einheit (Kap. 4)
Klarheit	Unklarheit und Bewegtheit (Kap. 5)

Zu den Beziehungen zwischen Barock und Gegenreformation s. Vierhaus, Rudolf (2008), *Kultur, Wissenschaft und Gesellschaft in Deutschland um 1700*. In: Bödeker, H.E. (Hg.), S. 21-30, hier: S. 28-29. Die deutsche Barockdichtung drückt auch die Zeichen dieser „zutiefst verunsicherten Zeit“ aus, wie Erika und Ernst von Borries (1991a) hinsichtlich der Themen dieser Dichtung bemerken, vor allem durch ihre Themen: „[D]as mahnende Bewusstsein des memento mori (Bedenke, dass du sterben musst) in dem das Motiv der vanitas, der Eitelkeit der vergänglichen Welt, anklingt, und das Ideal des christlichen Stoizismus, jener aus der Glaubensgewissheit geschöpften Ruhe, die einen über die Wechselfälle des Lebens erhaben sein lässt. Dass diese Themen immer und immer wieder abgehandelt werden, entsprach der tiefen Religiosität des barocken Menschen, die gerade aus seiner äußeren Bedrohung verständlich wird [...] Ein anderes Generalthema war jene positive, weltzugewandte Antwort auf den Vergänglichkeitsgedanken, wie sie in der prägnanten Formulierung carpe diem (wörtlich: pflücke den Tag, d.h. nutze die Zeit) deutlich wird: morgen ist vielleicht zu spät.“ (*Deutsche Literaturgeschichte*, Bd. 1, *Mittelalter – Humanismus – Reformationszeit – Barock*, München, S. 356-357) Nicht zufällig eine der vielen Vereinigungen des 17. Jahrhunderts in Deutschland trug den Namen *Gesellschaft der Sterblichkeit beflissenen* (ebd. S. 350) Der Dichter der Zeit Andreas Gryphius (1616-1664) ist ein sehr charakteristisches Beispiel der Barockatmosphäre in der Literatur: „Der Vanitasgedanke vollzieht eine radikale Entwertung der Welt. Die Vergänglichkeit ist [bei Gryphius] der Beweis für die Nichtigkeit.“ (Elschenbroich, Adalbert (1996), *Nachwort*. In: Andreas Gryphius, *Gedichte. Eine Auswahl*, Stuttgart, S. 137-162, hier: S. 139) Diese Gefühle

herrschte eine Neigung zur Melancholie, wobei deren antiken und mittelalterlichen theoretischen Quellen nichts Neues hinzugefügt wurde. Sie beruhte vor allem auf dem veränderten Ordnungsgefüge, das durch Luther, die copernicanische Lehre, den sich entfaltenden Absolutismus und den Dreißigjährigen Krieg gesetzt wurde“.⁴⁵ Und welches ist „die Pflicht“ der Aufklärung angesichts dieses Zustandes? Die Wiederherstellung des verlorenen Gleichgewichts zwischen Menschen und Natur unter neuen Umständen. Erst jetzt ist der Mensch in der Lage sich selbst richtig zu bewerten. Mit einem neuen Herrscher- und Überlegenheitsgefühl den (endlich zu messbaren gewordenen) Kräften der Natur gegenüber muss er sich auch mit der Metaphysik auseinandersetzen. Der *mos geometricus*⁴⁶ wird zum Ideal auch für die Philosophie. Die ehemals selbstverständliche und provisorisch zugrunde gegangene *harmonia mundi* kann der Mensch wiedergewinnen. Nicht *φύσει* ist er jetzt im Zentrum des Weltalls sondern *θέσει*. Er hat sich durchgesetzt. Er kann jetzt als quasi Gesetzgeber garantieren, was die Religion nicht in der Lage ist zu tun. Die entdeckten, entzifferten und ausgedrückten Gesetze der Natur müssen jetzt eine stabile und endgültige Grundlage finden, die den Gesetzen des Geistes entsprechen kann. Das ist das Werk der Philosophie und insbesondere der Metaphysik. Der Pessimismus des 17. Jahrhunderts verschwindet, und der Optimismus des selbstsicheren, aufgeklärten Menschen taucht auf. Wenn der Mensch fähig ist, die Gesetzmäßigkeit der Natur zu erforschen, kann man von ihm erwarten, dass er sich auch selbst erforscht; dass der Mensch auch über Erkenntnis, Ethik und – warum nicht? – auch über Gott wissenschaftlich sprechen vermag. Nichts befremdliches also in dem Titel der Preisfrage des Jahres 1763 der Akademie der Wissenschaften zu Berlin: „*Man will wissen: Ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewissheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewissheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Ueberzeugung zureichend ist*“.⁴⁷ Die Zeit war jetzt reif genug. Fragen, deren mutige Beantwortung einem Wolff noch die Stelle an der Universität Halle gekostet hatte, können jetzt institutionell gestellt und beantwortet werden.

Dass das Stellen dieser Frage im Kontext der Hochaufklärung in Deutschland explizit macht, dass die weltliche Linie die Oberhand über die religiös bestimmte gewonnen hat, ist sehr wichtig; aber wir dürfen nicht behaupten, dieser Kampf zwischen den beiden Richtungen der deutschen Aufklärung wäre ein Krieg des Lichtes gegen die Finsternis gewesen. Die Keime der Emanzipation nichtreligiöser Denkungsart der deutschen Aufklärung finden sich schon – scheinbar paradoxerweise – im engen Verhältnis der pietistischen Bewegung⁴⁸ zur

waren aber während der Aufklärung keinesfalls fremd. Vgl.: Begemann, Christian (1987), *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt und Jacobs, Jürgen (2001), *Aporien der Aufklärung*, Tübingen – Basel, S. 9-10.

⁴⁵ Wollgast, S. (1993), S. 859.

⁴⁶ Arndt, H.W. (1971), *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin – New York.

⁴⁷ Kant hat als zweiter Preisträger mit der folgenden Abhandlung teilgenommen: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat*. In: AA, II, 273-301.

⁴⁸ Zur Entstehung der pietistischen Bewegung s. Beyreuther, Erich (1978), *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart.

Gestaltung des Charakters der Frühaufklärung im protestantischen, deutschsprachigen Raum. Das bereits beschriebene Milieu der Barockzeit ist ein wichtiger Faktor der Genese dieser religiösen Strömung. Das Problem, das die führenden Häupter des Pietismus Philipp Jakob Spener⁴⁹ (1635-1715) und August Hermann Francke⁵⁰ (1663-1727) mit ihren Lehren zu lösen versuchen, war „das Problem des Nichtglaubenskönnens“.⁵¹ Diese „Glaubenskrise“⁵² wäre nur durch einen persönlichen Kontakt zu den Schriften und zu Gott selbst ohne Vermittlung einer höherer institutionellen oder interpretatorischen Instanz überholbar. Eine echte religiöse Kultivierung des Ich könnte zu einer Art Wiedergeburt⁵³ führen. Dieser starke Bezug auf das eigene Ich markierte das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts, und macht den anfangs progressiven Charakter der pietistischen Bewegung sichtbar, die auch wegen seiner wichtigsten Konsequenz an Bedeutung gewinnt: *„Der Pietismus wendet sich gegen die Überbelastung der Religion mit theoretischen Voraussetzungen, und er legt dem Lehrhaft-Erkenntnismäßigen geringeres Gewicht bei. Der tätige Erweis des Christentums ist ihm die Hauptsache. Dadurch entsteht eine größere Trennung zwischen Glauben und Wissen“*.⁵⁴ Diese Trennung befreite Gläubige und Wissensdurstige von religiösen

⁴⁹ In Frankfurt gründete Spener das *Collegium Pietatis* (1670) und gab sein Buch *Pia desideria* (1675) heraus, dem die neue Bewegung ihren Namen verdankte.

⁵⁰ In Leipzig gründete Francke (der Führer des „Halleschen“ Pietismus) das *Collegium Philobiblicum* (1686) und in Halle an der Saale das berühmte Waisenhaus.

⁵¹ Stemme, Fritz (1953), *Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde*. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* (72), S. 144-158, hier: S. 145.

⁵² Ebd., S. 144. Johannes Wallmann (1999) verwendet den Terminus „Frömmigkeitskrise“ (*Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts*. In: Jakubowski-Tiessen, M. (1999a), S. 25-42)

⁵³ „Kurt Holl [in seinem Buch: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 1923-1928*] stellt drei Wesensmerkmale [des Pietismus] heraus: 1. den asketischen Geist, 2. ein stark vertieftes Persönlichkeitschristentum, 3. den Gegensatz zum Massen- und Staatschristentum, Betonung des Rechtes der Persönlichkeit und der Laien“. In: Stemme (1953), S. 147.

⁵⁴ Wundt, M. (1945), S. 7. Über „einen nachhaltigen progressiven Einfluss [des Pietismus] auf die geistige Entwicklung in Deutschland“ schreibt auch Siegfried Wollgast. (1993, S.901) Zu den wichtigsten Merkmalen des Pietismus zählt nach Wollgast der „Vollkommenheitseifer“. (a.a.O., S. 900. Vgl. auch Ders. (2008), *Zum Chiliasmus in der deutschen Frühaufklärung*. In: Bödeker, H.E. (Hg.), S. 165-193, hier: S. 165-166) Dieser Vollkommenheitseifer und die Säkularisationsneigung, die in vielen pietistischen Schriften diagnostiziert werden kann, erklären teilweise den Beitrag der Bewegung zur Gestaltung vieler Ziele der Aufklärung. Fritz Stemme (1953, S. 150-151) sieht den Säkularisationsprozess des Pietismus als eine innewohnende Eigenschaft der psychologischen Tendenzen dieser Bewegung: „Es ist gar nicht so, dass der erweiterte Blick der späteren Generationen des Pietismus, das langsame Entfernen von den ursprünglichen Gedanken der Väter des Pietismus allein den Anstoß geben, sich von dem religiösen Zweck freizumachen, sondern der Horizont des reinen Gotteserlebnisses war in dem Augenblick überschritten, als man den Glauben dahingehend formulierte, ihn nur in psychischen Bezirken erfahren zu können. Der Mensch wurde jetzt durch die Selbstanalyse auch auf andere als nur religiöse Seelenregungen aufmerksam. Das religiöse Gefühl, das für die Psychologie ja eine unbestreitbare Tatsache ist, wurde dabei auf Kosten neu entdeckter psychischer Erscheinungen an die Seite gedrückt.“ Udo Sträter (1995) bemerkt: „Offensichtlich besaß der Pietismus große Attraktivität nicht nur wegen seiner Frömmigkeits-, sondern auch wegen seiner bürgerlich-emanzipatorischen und seiner erfahrungs- und praxisbezogenen Dimensionen.“ (*Aufklärung und Pietismus – das Beispiel Halle*. In: Hammerstein, N. (Hg.), S. 49-61, hier: S.55) N. Hinske (1989) sieht die Subjektivierung als ein gemeinsames Charakteristikum von Aufklärung und Pietismus, das nicht zu unterschätzende Konsequenzen mit sich zieht: „Aufklärung und Pietismus stimmen auch in einem weiteren charakteristischen Moment überein: Bei beiden Bewegungen handelt es sich um Formen einer Subjektivierung, die die Sphäre der Objektivität unangetastet lässt. Ähnlich wie die philosophische Erkenntnis für Wolff nur durch die subjektive Einsicht in den objektiven Begründungszusammenhang, also durch Selbstdenken, wirkliche cognitio philosophica, wirkliche Vernunft-

und philosophischen Dogmatismen, und die Denkkräfte des deutschsprachigen Raums konnten jedem veralteten Wert kritisch gegenüber handeln. Francke (seit 1691) und Thomasius (seit 1690) waren zusammen in Halle tätig, jeder in seiner Richtung. Ein friedliches Zusammenleben der Pietisten und der Aufklärer ist aber schon in der Zeit der zweiten Generation der deutschen Aufklärung unmöglich geworden. Das Revolutionäre verliert nicht selten allmählich an Flexibilität und erstarrt in einem frischgebackenen Dogmatismus, der fast immer kämpferischer und intoleranter als der Dogmatismus alter Prägung ist;⁵⁵ diese Erstarrung ist meistens das Vorspiel des Verfalls, wie der Fall der Vertreibung (1723) und Rückkehr (1740) Christian Wolffs nach Halle zeigt.⁵⁶ Der Lehrstuhl wartete zwar auf Wolff, die Zeit aber nicht. Schon im Jahr 1750 hat nicht nur der Pietismus, sondern auch Wolff selbst seinen Glanz verloren. Die Zeit für die europaweite Durchsetzung der deutschen Philosophie ist nun „reifer“⁵⁷. Ich würde sagen, die Beilegung des legendären Streits zwischen Wolff und den Pietisten markiert die Volljährigkeitserklärung der deutschen Philosophie durch das Hinter-sich-lassen ihres provinziellen Charakters. Friedrich II. der hat dazu natürlich beigetragen, und die dritte Generation der deutschen Aufklärer, die unter seinem Schirm wirkt, bereitet die großen kulturellen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts vor.

Dieser lange Weg der Selbstbestimmung der deutschen Philosophie beginnt bereits am Ende des 17. Jahrhunderts⁵⁸. Die erste Phase⁵⁹ der weltlichen Richtung

einsicht ist und nicht das bloße Surrogat einer cognitio historico-philosophica, steht und fällt die christliche Existenz für den Pietismus mit der subjektiven Ergriffenheit durch das unverkürzte Wort Gottes.“ (Vorbemerkungen. In: Hinske, N. (Hg.), Zentren der Aufklärung I, Halle. Aufklärung und Pietismus, Heidelberg, S. 9-14, hier: S. 11) Vgl. auch: Vierhaus, R. (2008), passim.

⁵⁵ Das erlaubt aber keinesfalls vereinfachende Interpretationen, wie diejenige von Tore Frängsmyr (1975), der behauptet, die Pietisten konnten nicht dulden, dass der Vernunft so großes Feld überlassen wurde: „*The pietists in Halle feared that the life-blood of Christianity – revelation and faith – would suffer if too much was left to reason.*“ (*Christian Wolff’s mathematical method and its impact on the eighteenth century.* In: *JHI* 36, S. 653-668, hier: 654)

⁵⁶ „[D]ie anfänglich revolutionäre Gesinnung des Pietismus, der sich gegen die dogmatischen, konfessionellen Fesseln der protestantischen Theologie wandte, hatte sich zur Zeit Wolffs schon verwandelt und war zu dem neuen Sektierertum einer mystisch-sentimentalen Religiosität der „schönen Seelen“ erstarrt.“ In: Merker, Nicolao (1982), *Die Aufklärung in Deutschland*, München (1. Ausg.: *L’ illuminismo tedesco*, Roma 1974), S. 63-64. Raffaele Ciafardone (1990, S. 21) sieht den Grund des Untergangs der pietistischen Bewegung zwischen 1740 und 1750 „im Erfolg der Wolffschen Philosophie, die offener für wissenschaftlich mathematisches Wissen war und mehr Verständnis für die kulturellen Bedürfnisse der Zeit aufbrachte.“ Sonia Carboncini (1989) erkennt einen weiteren Faktor dafür an: „Seit 1740 (Rehabilitierung Wolffs in Halle) war nämlich der Pietismus nicht nur „politisch“ in Ungnade gefallen, sondern auch kulturell in Misskredit geraten. Denn ungefähr ab diesem Datum wird der Einfluss anderer westeuropäischer Tendenzen stärker. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden „die Franzosen“ (oder „die Ausländer“ wie Wolff sie polemisch nennt) als Leiter der Berliner Akademie der Wissenschaften den Kampf gegen den Leibnizianismus übernehmen.“ In: *Die thomasiatisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius*. In: Schneiders, Werner (Hg.): *Christian Thomasius (1655-1728)*, Hamburg, S. 287-304, hier: S. 299.

⁵⁷ Wolffs internationale Anerkennung war durch sein lateinisches Werk geschaffen worden.

⁵⁸ Während die meisten Forscher darüber einig sind, dass die Geburtsurkunde der deutschen Aufklärung das Datum 24.10.1687 trägt, sieht S. Wollgast (1993, S. 901) den Anfang der deutschen Aufklärung im Jahr 1672 (Erscheinungsjahr von Samuel Pufendorfs „*De jure naturae et gentium*“) bzw. 1675 (Erscheinungsjahr von Philipp Jakob Spencers „*Pia desideria*“). Zu den Periodisierungsproblemen und –versuchen s. Bahr, E. (1998b) *Aufklärung*. In: ders. (Hg.) *Geschichte der deutschen Literatur II. Von der Aufklärung zum Vormärz*, Berlin, S. 21-26. Eine marxistische Übersicht zum Thema liefert Werner Bahners Sammelband (1976) *Renaissance – Barock - Aufklärung. Epochen- und Periodisierungsfragen*, Berlin (Interessanteste Aufsätze:

Bahner, Werner: *Einleitende Bemerkungen zu einigen methodologischen Aspekten*, S. 9-23, „Aufklärung“ als Periodenbegriff der Ideologieggeschichte, S. 149-169, Engelberg, Ernst: *Theoretisch-methodologische Prinzipien der Periodisierung*, 24-40) L.W. Beck (1969c) glaubt, es sei zu früh im Jahre 1687 das Geburtsdatum der deutschen Aufklärung zu sehen. Die Reliquien der Barockzeit, die das Geistesleben Deutschlands beeinflussen, seien noch in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts spürbar: „So long as historians divide the past into specific periods and give names to them, there will be debate about when each specific period begins and when it ends; and this will lead to debate about whether periodization has any justification at all. This pattern of debate can be seen in controversies concerning the Enlightenment. In England it is difficult to fix the beginning of this period by answering the question, “When did a certain idea or family of ideas emerge?” Most of the ideas thought to be characteristic of the “Age of Locke and Newton” (a name which at least puts a terminus ad quem to the period) can be found as far back as Hobbes and even Bacon. In France, Montaigne might be claimed for the Eclaircissement did this not upset the chronology of other well-recognized periods to much. Faced with the problem of defining and defending two cut-off points for the purpose of choosing writers whom I considered to be representative of the Enlightenment, I elsewhere suggested the following dates: 1687-1688, the publication of Newton’s Principia and the Glorious Revolution, and 1790-1793, the publication of Kant’s last Critique and the Reign of Terror. Locke and Newton, I said, were its mentors, Nature and Humanity its myths. A large amount of arbitrariness is involved in most periodization, including this one. These myths did not come into existence in 1687 and cease to be effective in 1793. But it is easier to defend the name Aufklärung and such a pair of dates in Germany than it is in other countries. In fact, if there is any error it is likely to be that a date about 1690 is too early; **there is a far greater perseveration of “typical” seventeenth-century modes of thought and feeling into the eighteenth century than anticipations of “typical” eighteenth-century Weltanschauungen in the seventeenth.** This is so true that some historians of German thought prefer to see the Enlightenment as beginning about 1740, at about the time of the establishment of the University of Göttingen and the re-establishment of the Berlin Academy. Certainly Germany in, say, 1720 had very few resemblances, intellectually, to England and France, and it is hard to remember that Wolff was a contemporary of Hume and Montesquieu. Brandenburg and Hanover about 1750, however, do seem to be synchronous with Paris, London, and Edinburgh of that date, so we might well conclude that **Germany joined the European Age of Reason only in the middle of the century.**“ Weiter präsentiert Beck die drei Gesichtspunkte, an denen die Einzigartigkeit der deutschen Aufklärung erkennbar ist: „First, it did not spring from an upsurge of the new science coming out of England. Second, it arose at a time of religious revival, whereas in England the Methodist revival was to occur later against the Age of Reason and in France the Jansenist movement was already dying. Third, it did not have a political base; the social classes that could carry the ideology of Enlightenment were weak and ineffective.“ (S. 243-245, von mir hervorgehoben)

⁵⁹ Max Wundt (1945) teilt die Denker der Deutschen Aufklärung nach Menschenaltern ein: 1. Menschenalter (1690-1720), 2. Menschenalter (1720-1750), 3. Menschenalter (1750-1780). Werner Schneiders (1990) fügt ein viertes Menschenalter (Spätaufklärung) hinzu: „Aus der Sicht der Philosophie lässt sich die deutsche Aufklärung, die sich über einen Zeitraum von mehr als einhundert Jahren erstreckt, schematisch in vier Generationen oder Phasen einteilen: die Frühaufklärung, die vor 1690 beginnt und bis etwa 1720 reicht; die Spätaufklärung, die durch Kant deklassiert, etwa 1780 beginnt und bis nach 1800 reicht; und dazwischen die Hochaufklärung, die sich in eine erste, mehr schulphilosophische Phase der Durchsetzung der Aufklärung (1720-1750) und eine zweite, mehr popularphilosophische Phase der Ausbreitung der Aufklärung (1750-1780) gliedern lässt. Zumindest die beiden ersten Phasen lassen sich auch nach Leitfiguren benennen, nämlich als die Generation des Christian Thomasius und die Generation des Christian Wolff. Die nachfolgende Generation der aufblühenden Popularphilosophie ist heute noch durch Namen wie Samuel Reimaruss oder Moses Mendelssohn bekannt, während die letzte Generation, die der Popularphilosophie im engeren und schon pejorativen Sinn, zwar einerseits ein neues Selbst- und Freiheitsbewusstsein entwickelt, andererseits jedoch in den Schatten Kants und der Französischen Revolution gerät und das eher unrühmliche Ende der Aufklärung darstellt.“ (S. 41) Für E. Bahr (1998b) ist die Frühaufklärung eine Übergangsperiode zwischen Barock und Aufklärung, S. 27. Max Wundt (1939) verbindet die Erscheinung des ersten, metaphysikfeindlichen Menschenalters mit dem Verfall der Metaphysik an den deutschen Universitäten folgenderweise: „So ist die Gefahr nahe gerückt, dass sich die alte Metaphysik, die Ontologie gewesen war, vollständig auflöst, indem ihr Gehalt teils nur als formal zur Logik

der deutschen Aufklärung trägt nach S. Wollgast⁶⁰ folgende Charakteristika: Kampf um die Freiheit der Philosophie bzw. Wissenschaft von der Theologie,

geschlagen wird, teils an die besonderen Disziplinen, nämlich an die Lehre von den Geistern und von den Körpern, übergeht. Die Philosophie hat wieder einmal einen Gang vollendet, indem sie, was ihr ursprünglich als Inhalt entgegentrat, in die Form des Begriffs umarbeitete, so dass ihr Gehalt nunmehr als bloße Form erscheint und das Denken nach neuem Gehalt verlangt. Wenn am Beginn des 17. Jahrhunderts die Metaphysik in Abkehr von der bloßen Logik den Ruf: Zu den Sachen selber! erhoben hatte, so erklingt am Ende des Jahrhunderts der gleiche Ruf, aber jetzt als Kampfruf gegen die Metaphysik, die sich, da sie gedanklich völlig durchgebildet ist, von der Logik nicht mehr zu unterscheiden scheint.“ (S. 155)

⁶⁰ (1993, S. 901-903) H.E. Bödeker (2008b) stellt die Charakteristika der deutschen Frühaufklärung in 17 Thesen dar: „I. [...] Die Periode war aus wirtschaftlicher, juristischer und politischer Perspektive keine Krisenzeit, sondern vielmehr eine Phase der Konsolidierung und Stabilisierung nach der schwierigen Zeit während und nach dem Dreißigjährigen Krieg [...] II. Die Frühaufklärung war ein widersprüchlicher, kein in sich kohärenter kultureller Prozess [...] In dem Nebeneinander verschiedener Denk- und Argumentationskulturen um 1700 entwickelte sich die Frühaufklärung jedoch als einflussreiche Bewegung. III. Die akademischen Ursprünge der deutschen Frühaufklärung sind offensichtlich [...] Frühaufklärung als Reform von Gelehrsamkeit zu interpretieren eröffnet die Möglichkeit, theoriegeschichtliche und sozial-kulturgeschichtliche Perspektiven miteinander zu verknüpfen. IV. [...] Das Ideal des fortschreitenden Erkenntnisgewinns [...] sollte die gelehrten Anstrengungen bestimmen [...] Diese frühaufklärerische Ausprägung von Gelehrsamkeit präsentierte sich als Eklektik [...] Prozessual verschob sich die Auffassung von Eklektik vom Auswählen auf selbständiges Denken, bedeutete Auswählen doch bereits eine Form der Ablehnung von Autoritäten [...] V. Die frühaufklärerische Kritik an der herkömmlichen Gelehrsamkeit führte zu einer Umschichtung der Hierarchie der Wissenschaften. In diesen strukturellen Wandlungen verlor die Theologie ihre traditionelle Voranstellung. Philosophie und Theologie wurden erstmals streng getrennt. Gleichzeitig stieg die Jurisprudenz zur neuen Leitwissenschaft auf [...] VI. Um 1700 entstand ein neuer Typus des Gelehrten [...] Zu [den] intellektuellen [Qualitäten der Gelehrten] sollten moralische Qualitäten hinzukommen, die den Gelehrten zum tugendhaften Vorbild erhoben [...] Die Auseinandersetzung um wissenschaftliche Autorität und Anerkennung, untrennbar mit sozialer Anerkennung verknüpft, war besonders Kennzeichen des akademischen Feldes. VII. Einer der wichtigsten Umbrüche in der Kultur der Gelehrten war die Einschränkung der Bedeutung des Bücherstudiums [...] Wahrheit konnte sich im Verständnis der Frühaufklärung nicht an einem privilegierten Ort, der Bibliothek, dem gelehrten Buch, der weltabgewandten Haltung artikulieren oder finden lassen, sondern sich nur im kontinuierlichen Austausch, im Gespräch ergeben. Dieses „medium cognoscendi“ (Christian Thomasius) trat immer mehr in den Vordergrund. Gleichzeitig wurde es für die Frühaufklärer selbstverständlich, dass der Gelehrte zur Mitteilung der Resultate seines Forschens verbunden war. VIII. [...] Die Universitäten waren neben den höheren Schulen die zentralen Institutionen der Frühaufklärung [...] Die Akademien im Deutschland des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts waren nicht der eigentlich Ort der Gelehrsamkeit der Frühaufklärung. Ihre Rolle war bescheiden im Vergleich mit den Vorbildinstitutionen in Paris und London [...] IX. Dass das territorialstaatlich gegliederte Deutschland im Unterschied zu Frankreich und England kein politisches, universitäres oder akademisches Zentrum hatte, bedeutete nicht zwangsläufig die Provinzialisierung der Gehalte von Gelehrsamkeit. Einerseits waren die Universitäten, die gelehrten Gesellschaften aber auch die Buchhandlungen Institutionen, die Kommunikation institutionalisierten. Zum anderen konstituierten die Frühaufklärer selbst einen Kommunikationszusammenhang nicht zuletzt durch den Austausch von Briefen. Mit einem Gelehrten brieflich verbunden zu sein, bedeutete mit ihm den Stand des Wissens zu teilen. Tatsächlich war eine Funktion der Korrespondenz die Möglichkeiten gelehrtes Arbeiten zu erweitern [...] X. Die Frühaufklärer wussten um die Bedeutung des expandierenden Buchhandels für die Institutionalisierung ihrer Kommunikation. Der Buchmarkt des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts war wesentlich ein Buchmarkt für Gelehrte [...] Die Entstehung der periodischen Journale war [...] Ausdruck eines entscheidenden Strukturwandels der kulturellen Produktion [...] XI. Wenngleich in dem strukturellen Wandel der Frühaufklärung die Theologie ihren Vorrangstellung verloren hatte, blieb sie gleichwohl für den Argumentationshaushalt der Frühaufklärer entscheidend [...] Zentrales Element der Auseinandersetzung der frühen Aufklärer mit der Religion war das Konzept der „natürlichen Religion“. Es trug die Auseinandersetzung mit der unterschiedlichen Konfessionen und der Orthodoxie. Die „natürliche Religion“ wandte sich

Kampf gegen den Konfessionalismus und um religiöse Toleranz, deistisches Gottesverständnis, Aneignung der Methode der neuen Naturwissenschaft und Kampf um das Glück der Menschheit, Dominanz des Rationalismus in den ersten Jahren, Bündnis mit der progressiven Naturwissenschaft der Zeit und mit dem Pietismus, das menschliche Leben zum ersten Mal als Selbstzweck, Erscheinung des Eklektizismus.⁶¹ Schlüsselfiguren der Zeit sind Christian Thomasius (1655-1728), Franz Budde (1667-1729), Joachim Lange (1670-1744), Andreas Rüdiger (1673-1731), Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708) und natürlich Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), dessen Einfluss auf die deutschen Aufklärer überhaupt immer schwierig zu bewerten ist. Wir können nie sicher sein (die Briefwechselquellen werden ausgenommen), was die Denker der Zeit von Leibniz gelesen haben (und wichtiger: was sie endlich von ihm verstanden haben). Die Philosophen der ersten Generation kennen ihn aber sicher noch nicht⁶². Diese

gegen die konfessionellen Beschränkungen und hat die Idee der Toleranz gedanklich vorbereitet. Dieser Prozess lässt sich aber eher als ein Wandel der Frömmigkeit denn als Säkularisierung interpretieren. XII. [...] Die politischen Theorien um 1700 spiegeln in These und Gegenthese Kontroversen über Absolutismus und Ständestaat. Trotz des Absolutismus gab es im Reich eine lebendige politische Öffentlichkeit. Insofern ist die idealtypische Rekonstruktion einer „Repolitisierung“ der späten Aufklärung zu modifizieren. XIII. „Natürliche Religion“ hatte Anteil an der Entstehung einer fundamentalen Religionskritik der deutschen Frühaufklärung mit atheistischen und materialistischen Tendenzen. Diese theoretischen Entwicklungen ausschließlich auf das Wirken Spinozas zu reduzieren, verkürzt die Dimensionen der radikalen Frühaufklärung. XIV. Die Zeit zwischen 1680 und 1720 lässt sich nicht mehr länger als eine kulturelle Verfallszeit charakterisieren. Besondere Bedeutung kommt der kulturellen Vielfalt um 1700 zu [...] XV. Die Zentren der deutschen Aufklärung lagen nicht – die Ausnahme war die Haupt- und Residenzstadt Berlin – in den höfischen Mittelpunkten des deutschen Partikularismus sondern in den Gewerbe- und Universitätsstädten bzw. freien Reichsstädten. XVI. Die Trägerschicht der deutschen Frühaufklärung machte eine mehr oder weniger klar abgrenzbare schmale Schicht der Absolventen von akademischen Gymnasien bzw. Universitäten aus [...] XVII. Die Frühaufklärung setzte in Deutschland, Frankreich, England und Niederlanden etwa gleichzeitig ein. Die deutsche Aufklärung steht im Zusammenhang mit den europäischen Aufklärungen. Der kulturelle Austausch bestimmte die Ausprägung der deutschen Aufklärung. Die nicht unumstrittene literarische Orientierung an Frankreich, die breite Präsenz der italienischen Oper oder auch die vorsichtige Rezeption der angelsächsischen Philosophie spiegeln den internationalen Austausch der deutschen Aufklärung.“ (Strukturen der deutschen Frühaufklärung. Thesen. In: Ders. (Hg.), S. 9-20) Ernst Bloch (1953) schreibt von „Vieltönigkeit“ der Frühaufklärung: „Indem sich Thomasius [...] nicht nur aus Solidarität mit den Verfolgten, sondern auch vom Ketzerchristentum her den Pietisten ursprünglich angenähert hat, zeigt die frühe deutsche Aufklärung überdies eine Vieltönigkeit, die bisher oft übersehen wurde und die sich von der Aufklärung des klareren, klarer kapitalistischen Westeuropa merklich unterscheidet. Das im Sinn gesellschaftlich-ideologischer Rückständigkeit, aber zugleich im Sinn eines, mindestens streckenweise bunteren Kontrapunkts von Erinnerungen, wonach der frühen deutschen Aufklärung bestimmte Rückverbindungen nicht fehlten, auch nicht eine bestimmte damit verbundene noch mystifizierte, doch phantasievolle Dimension.“ (Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere. In: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961 (Ernst Bloch Gesamtausgabe, Bd. 6, S. 315-353, hier: S. 327-328)

⁶¹ Die Verbindung der Eklektik mit ramistischen Tendenzen, Kampf gegen Autoritäten, Metaphysikkritik, Philosophiegeschichte und Selbstdenken betont Helmut Holzhey (1983), *Philosophie als Eklektik*. In: SL 15, S. 19-29: „Die Frage nach dem Kriterium der Auswahl von einem Schulphilosophen gestellt, bringt den Eklektiker in Verlegenheit; die Berufung aufs Ich des Selbstdenkers drückt nur erst die Verweigerung gegenüber Autoritäten aus“ (S. 28) Christia Mercer (2001) stuft auch Leibniz als Eklektiker ein (*Leibniz's Metaphysics. Ist Origins and Development*, Cambridge – New York, S. 55) Die Entwicklung des Begriffs im Lauf der Zeit behandelt ausführlich Michael Albrecht in seiner Habilitationsschrift (1995).

⁶² „Die maßgebenden Männer der frühen Aufklärung sind alle durch persönliche Beziehungen miteinander verbunden, so dass sie schon äußerlich eine gewisse Einheit bilden. Die Stätte ihrer Tätigkeit ist Halle, daneben gelegentlich Leipzig. Die meisten von ihnen sind vom Halleschen

erste, ichbezogene Phase der deutschen Aufklärung wird durch eine Wende markiert: die Wende von der Gottesweisheit zur Weltweisheit. Es geht um eine Säkularisierung der Kultur⁶³ bzw. des Interesses⁶⁴. Die Weltweisheit als Ziel bedeutet aber nicht die Konservierung des Primates der Metaphysik. Diese neue Weltweisheit legt das Primat nicht in die Erforschung der Welt, sondern in die Erforschung der Weisheit, die ein menschliches Charakteristikum ist. *„Die vornehmste Wissenschaft ist jetzt nicht mehr die Theologie oder die Metaphysik, sondern die Lehre vom Menschen. Davon ist das Gesicht des 18. Jahrhunderts*

Pietismus berührt. Sie stehen in schroffem Gegensatz zur vorangehenden Zeit und deren Schulphilosophie, während das nächste Geschlecht unter Führung Wolffs an diese gerade wieder anknüpft. Von Wolff und seiner Schule heben sie sich aber vor allem durch das ab, was ihnen noch fehlt. Sie stehen noch nicht im Bannkreis der neuen Naturwissenschaft. Descartes wird von ihnen abgelehnt, soweit sie ihn überhaupt berücksichtigen; Leibniz ist ihnen als Philosoph unbekannt.“ (Wundt, M. (1945), S. 19)

⁶³ Ciafardone, R. (1990), S. 15. Trotz dieser Säkularisierung bleiben die Beziehungen zwischen Frühaufklärung und Religion und Mystik noch stark. Dazu bemerkt S. Wollgast (1988): *„Vieles gilt es hinsichtlich der Aufklärung durch die marxistische Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte neu zu bewerten. Die philosophiegeschichtliche Erforschung der deutschen Frühaufklärung ist bislang sehr vernachlässigt worden. Die theoretischen Wirkungen der Frühbürgerlichen Revolution in Deutschland werden unterschätzt. Dass eine von ihr (z.B. Reformation und deutscher Humanismus) herkommende Linie direkt in die Aufklärung und dann in die klassische deutsche Philosophie mündet, tritt fast völlig in den Hintergrund. Wer aber das Entstehen der deutschen Frühaufklärung begreifen will, kann an Martin Luthers Wirken und seinen Wirkungen nicht vorbei, ebenso nicht an Erasmus von Rotterdam, den „Linken der Reformation“, z.T. auch die deutschen Humanisten – Paracelsus sei als Beispiel genannt – führen vornehmlich Mystik und Pantheismus auf ihrem Panier. Mystik ist auch, so sie sich als philosophische Mystik zeigt, Aufforderung zur a k t i v e n Aneignung Gottes. Da aber zur Zeit der Frühaufklärung Gott und Welt im wesentlichen noch in eins gesetzt werden, ist Aufforderung zur Gottähnlichkeit stets zugleich Aufforderung zur Aneignung der Welt, Aufforderung zum Tätigsein. Dieses aktive Moment, von Karl Marx in seiner berühmten ersten „Feuerbach-These“ betont, geht im fälschlich pauschal so genannten mechanischen Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts weitgehend unter. Die Substanzvorstellung René Descartes’ bedarf dieser schöpferischen Aktivität nicht. Spinoza systematisiert den Pantheismus in einen „ordo geometrico demonstrata“. Der Begriff der Freiheit fällt in diesem System der Metaphysik weitgehend zum Opfer. In der Mystik allerdings wird er bewahrt, aber nicht nur in der Mystik allein – auch im Neuplatonismus ist er in der eigentümlichen pantheistischen Verformung progressiver Art vorhanden, die er in der Renaissance erfahren hatte. Kepler publiziert, ausgehend vom Neuplatonismus, schon 1597 sein geniales Jugendwerk „Mysterium Cosmographicum“ und bleibt auch später der neuplatonischen Ideenwelt des Proklos verhaftet [...] Die Frühaufklärung in Deutschland ist ohne die theologische Komponente nicht voll erklärbar. Am Pietismus in seiner Frühzeit und in seinen unterschiedlichen Gruppierungen kann der Marxismus nicht negativ wertend vorbeigehen.“* (Ehrenfried Walter von Tschirnhaus und die deutsche Frühaufklärung, Berlin, S. 8, 14) Andererseits aber *„ist der Rationalismus der deutschen Aufklärung ein notwendiges Gegengewicht gegen die Mystik und den Pantheismus, die den neuen Anforderungen nicht mehr zu genügen vermochten. Er ist schließlich ein Gegengewicht gegen den neu entstandenen Pietismus.“* (Wollgast, S. (1980), *Zu Christian Wolffs theoretischer Philosophie und Teleologie*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.), S. 26-34, S. 27-28) Dieser Prozess führte endlich zur Entstehung des Wolffianismus: *„Es ist bekannt, wie anfangs Rationalismus und Pietismus im Bunde miteinander die Orthodoxie bekämpften. Aber das wurde anders, als die rationalen Tendenzen der Schulphilosophie ganz an den Rationalismus übergegangen waren. Die Schulphilosophie wurde nunmehr die wolffische.“* (Wundt, M. (1924), *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, S. 53)

⁶⁴ Möller, H. (1985), S. 36.

geprägt, und deshalb heißt die deutsche Aufklärung mit Recht „sokratisches Jahrhundert.“⁶⁵

2. Christian Thomasius

Als Initiator,⁶⁶ oder Begründer⁶⁷ der Frühaufklärung in Deutschland gilt Christian Thomasius. „In Thomasius treten zuerst mit voller Entschiedenheit die charakteristischen Züge der deutschen Aufklärung hervor: Vermeidung des Schulmäßigen in Ausdruck und Beweisführung, direkte Beziehung des Wissens auf das Leben, nüchterne Verständigkeit des Denkens, sorgloser Eklektizismus, die Forderung religiöser Duldung“⁶⁸. Dass Thomasius tatsächlich kein theoretischer Philosoph von Bedeutung gewesen ist⁶⁹, und dass er seine Gedanken mit den Erfolgen der neueren Wissenschaft keinesfalls verbunden hat⁷⁰, hindert die Philosophie- und Ideenhistoriker nicht, ihn als „den selbständigsten Kopf der frühen Aufklärung“⁷¹, den ersten der Popularphilosophen⁷², den „Vater des

⁶⁵ Ciafardone, R. (1990), S. 15. Zum Thema „Sokrates und Aufklärung“ s. auch: Böhm, Benno (1929), *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig.

⁶⁶ Zum Thema s. Schneiders, W. (1973), *Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*. In: *SL Suppl.* 12/1, S. 105-121, S. 110-113.

⁶⁷ Wolff, H.M. (1949), S. 24. F. Tomasoni (2009) misst Thomasius eine sehr größere Bedeutung als diese des Initiators oder Begründers zu: „Die Zuordnung Thomasius' zur Frühaufklärung ist unbestritten, doch er stand nicht bloß an der Schwelle zur europäischen Aufklärung, sondern leitete Veränderungen in die Wege, die erst in ihr die höchste Ausformung finden sollten.“ (S. 9)

⁶⁸ Falckenberg, Richard (1902), *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, S. 254. Giorgio Tonelli (1969) stimmt dem zu, wenn er schreibt: „Es gibt dennoch einige wichtige Philosopheme in der Philosophie CHR: THOMASIUS, die bis Crusius fortwirken. Folgende seien hervorgehoben: die Unabhängigkeit der geoffenbarten Theologie von der Philosophie; die psychologisierende Behandlung der Logik; die Betonung der Rolle der Erfahrung und der Grenzen des menschlichen Verstandes in der Methodologie; die enge Verbindung von Wesen und Wirklichkeit sowie der Unergründbarkeit des Wesens der Substanz in der Ontologie; ferner die Abneigung gegen den ontologischen Gottesbeweis, der influxus physicus zwischen Leib und Seele, der bloß probabilistische Wert der Naturerkenntnis“. In: Vorwort zu: Chr. A. Crusius: *Die philosophischen Hauptwerke*, herausgegeben von G. Tonelli, Bd. 1, Hildesheim, S. vii-lxv (S. xvii). Zum Beitrag Thomasius' zur praktischen Philosophie der Neuzeit vgl. die ausgearbeitete Version der Dissertation von Werner Schneiders: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Thomasius*, Hildesheim – New York 1971.

⁶⁹ „Thomas ist gewiss kein bedeutender Philosoph, aber ein vielfach anregender Mann, der eben dadurch geistesgeschichtlich sehr wichtig geworden ist“. (Wundt, M. (1945), S. 19). „Originelle Einsichten im einzelnen sind allerdings nicht Thomasius' Stärke“. (Kondylis, P. (2002 / 3. Aufl.), S. 549. „Der maßgebliche Mann zu Beginn der deutschen Aufklärungsphilosophie war Christian Thomasius, auch wenn er nicht als wirklich bedeutender Philosoph bezeichnet werden kann“. (Schupp, Franz (2003), *Geschichte der Philosophie im Überblick*, Hamburg, Bd. III, S. 308). „Dass Thomasius' philosophisches Werk in Vergessenheit geriet, wurde verschiedentlich als Beweis für die geringe Bedeutung seiner systematischen Philosophie interpretiert. Thomasius kommt vor allem das eindeutige Verdienst zu, die „geistige Befreiung“ der Universität eingeleitet und maßgeblich durchgesetzt zu haben“. (Schröder, Peter (1999), *Christian Thomasius. Zur Einführung*, Hamburg, S. 155). „Jedenfalls gibt es zumindest auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie kaum nennenswerte, mit seinem Namen [Thomasius] verbundene Theoreme“. (Schneiders, Werner (1989a), *300 Jahre Aufklärung in Deutschland*. In: ders. (1989b, Hg.), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 1-20, S. 2)

⁷⁰ „Außerdem stand Thomas und sein Kreis der modernen Naturwissenschaft fremd gegenüber...“ (Wundt, M. (1945), S. 200.

⁷¹ Jørgensen, S.A., Bohmen, K., Øhrgaard, P. (1990), S. 16.

⁷² Möller, H. (1986), S. 55.

deutschen Journalismus“⁷³, und den „Urheber des systematischen Eklektizismus“⁷⁴ zu charakterisieren. Wir dürfen auch nicht seinen Beitrag zur Gründung der Universität Halle vergessen.⁷⁵ Gegen alle Vorurteile und den

⁷³ Ciafardone, R. (1990), S. 18. Schröder, P. (1999), S. 24-28, Tomasoni, F. (2009), S. 51-55. Wolfgang Mertens (1974) bemerkt: „[D]as „Volk“ ist zur Zeit des Thomasius [...] noch nicht eigentlich der Adressat des aufklärerischen Journalisten.“ (*Die Geburt des Journalisten in der Aufklärung*. In: Schulz, Günter (Hg.), *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Bd. I, Bremen, S. 84-98, hier: S. 85) Das ist der Fall seit 1750 (s. S. 91-98) Nach Andreas Gestrich (1994) gilt einerseits „die Zeitschrift gemeinhin als das Medium der Aufklärung“, andererseits war aber „die Zeitschrift während des gesamten 18. Jahrhunderts kein „Massenmedium“. Dies wird auch klar, wenn man sich die Auflagenzahlen vergegenwärtigt.“ (*Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, S. 183,185) Paul Raabe (1974) zeigt den bereicherten Themenkreis als Charakteristikum der Aufklärungszeitschriften auf: „Wenn man die Fülle der Artikel in den Aufklärungszeitschriften des 18. Jahrhunderts überblickt, so stellt man in der Tat die Vielfalt der Themen, die abgehandelt werden, fest. Es gelingt, eine breite Leserschicht über alle Vorgänge des täglichen Lebens in Handel und Wirtschaft, im Staatswesen und in den Wissenschaften zu informieren, die aktuellen Probleme des politischen, ökonomischen und sozialen Lebens zur Sprache zu bringen, den Sinn für geschichtliche Vorgänge und das Interesse für fremde Länder, neue Erfindungen und Entdeckungen zu wecken und so auf eine umfassende Weise aufklärend zu wirken.“ (*Die Zeitschrift als Medium der Aufklärung*. In: Schulz, G. (Hg.), S. 99-136, hier: 108-109) Dabei das bedeutendste ist aber etwas anderes: „Man stellte sich auf den Leser ein, vielfach entstand zwischen den Zeitschriften eine Diskussion, die polemisch oder sachlich über ein bestimmtes Thema geführt wurde.“ (ebd. S. 109) Rudolf Vierhaus bemerkt darüber: „Die gesamte Aufklärung hat sich als einen solchen Lernprozess verstanden, an dem die einen zugleich als Lehrende, die anderen – zunächst noch – als nur Lernende beteiligt sind. Als einen Prozess allerdings, der sich nicht von selber reguliert und allein in der Selbsterziehung des Menschen geschieht, sondern als einen Erziehungsvorgang für die Öffentlichkeit, durch sie und in ihr!“ (*Zur historischen Deutung der Aufklärung: Probleme und Perspektiven*. In: Raabe, P. – Schmidt-Biggemann (Hg.), S. 23-36, hier: 27) Alle diejenigen, die an diesem öffentlichen Prozess – durch Bücher, Zeitschriften, Vorlesungen usw. – teilnahmen, gehörten zu der sogenannten Gelehrtenrepublik oder *res publica literaria*. (Dazu s. Gestrich, A. (1994), S. 100-103 und passim, und Möller, H. (1986), S. 281-307. Das Wichtigste aber hier ist, dass im Zeitalter der Aufklärung „ein sich erweiterndes „Publikum“ [entstand], das die Schreibenden stets im Blick hatten und bei dem sie Resonanz erwarteten. Man kann von einer Gesellschaft der öffentlich Schreibenden und der Lesenden sprechen, die über den Umkreis der älteren „Gelehrtenrepublik“ hinausreichte. Es war eine Gesellschaft der Gebildeten und derjenigen, die an der Bildung der Zeit teilhaben wollten.“ (Vierhaus, R. (1979), S. 31)

⁷⁴ Zart, G. (1881), *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, S. 33. Vgl. Tomasoni, F. (2009), S. 10-11 und 29-34, wo der Einfluss, den Johann Christoph Sturm (1635-1703, ab 1669 Professor für Mathematik und Physik in Altdorf) auf Thomasius in die Richtung der Eklektik ausgeübt hat, behandelt wird. Diese Frage behandelt auch M. Albrecht (1994, S. 399-401) Im Fall des Thomasius das wichtigste ist, dass „in der Sache Thomasius [...] den Übergang von der Eklektik zum Selbstdenken [begründete]“ (ebd., S. 403, vgl. auch: S. 406, 408, 409 und Tomasoni, F. (ebd.), S. 34-50, wo die „Verurteilung des Synkretismus“ betont wird, die Christian Thomasius schon bei seinem Vater Jakob vorgefunden hatte (S. 42).

⁷⁵ Zum Thema: Schrader, Wilhelm (1894), *Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle*, Berlin, De Boor, Friedrich (1997), *Die ersten Vorschläge von Christian Thomasius „wegen aufrichtung einer Neuen Academie zu Halle“ aus dem Jahre 1690*. In: Donnert, E. (Hg.), Bd. IV, S. 57-84, Hammerstein, N. (1989), *Jurisprudenz und Historie in Halle*. In: Hinske, N. (Hg.), S. 239-254, hier: 243-245 und (1985), S. 316-320. Hammerstein betont hier die Bedeutung der Gründung der Universität Halle für die Entwicklung der deutschen Aufklärung: „Die Halleschen Errungenschaften galten als Maßstab und Ausgangspunkt weiterer Anstrengungen [...] Für die anderen Universitäten war damit eine Herausforderung und ein Vorbild zugleich entstanden, dem sie zwar verschieden nacheiferten, dem sie sich aber alle auf je eigene Art anpassten.“ (S. 321-322)

Aberglauben seiner Zeit wirkend, antischolastisch, antimetaphysisch⁷⁶ und empiristisch orientiert⁷⁷, frischt er das Denken am Ende des 17. Jahrhunderts mit Ideen auf, die die deutsche Aufklärung befruchten werden, vor allem mit dem Leitmotiv des Pendelns zwischen Empirismus und Rationalismus. Dass Thomasius sich als Empirist einstufen lässt,⁷⁸ erlaubt uns nicht seinen Namen mit jeder Art von Abwertung der Vernunft, der „Leitidee“⁷⁹ der Aufklärung, zu assoziieren.⁸⁰ (Wir müssen uns immer des konventionellen und nicht immer

⁷⁶ „Zu denen Wissenschaften die das praepudicium autoritatis befestigen rechnen wir alle diejenigen die keinen anderen Zweck haben als mit subtilen vieldeutigen und unverständigen Worten die deutliche Wahrheit zu verdunkeln und vermittelt derselben sich von andern vernünftigen Leuten in Bürgerlicher Gesellschaft abzusondern und einen Anhang zuwege zu bringen. Z.e. alle Wissenschaften der scholastischen Philosophie, absonderlich aber *R e g i n a m t e n e b r a r u m* die heilige Metaphysik“. Thomasius, Christian (1691), *Aussübung der Vernunft-Lehre* (AVL), Halle, 1. Hauptstück, § 125, S. 61. U.G. Leinsle (1988) bemerkt: „Thomasius kann seine aufklärerische Verwerfung der Metaphysik sachlich offenbar nicht durchhalten. Seine recht oberflächlichen Angriffe gegen die scholastische Metaphysik hatten zwar z.T. Erfolg: doch kann er selbst dem ontologischen Denken nicht vollständig den Abschied geben. Klar abgewiesen ist der realwissenschaftliche Anspruch der Metaphysik, deren entia allesamt nur entia rationis sind. Folglich besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen Logik und Metaphysik. In Form der Gegenstandstheorie der Erkenntnis und Wissenschaften und der metaphysischen Voraussetzungen der Physik muss jedoch Thomasius selbst ontologische Fragen erörtern. Der Zwiespalt von Sinnlichkeit und Vernunft, Empirie und Rationalismus, der die deutsche Aufklärung prägen wird, tritt dabei deutlich zutage. Durch die Uneinheitlichkeit der Ontologie ergibt sich auch die Vielschichtigkeit des Seinsbegriffs: Ens ist Objekt des Erkennens, existierendes Ding, Gegenstand und Aussage einer Wissenschaft. Die Metaphysik als Gesamtheorie all dieser Bereiche, die vom allgemeinsten Objekt des Erkennens über das Etwas bis zu den Gegenständen und Aussagen der Wissenschaften fortschreiten konnte, wie sie Calov am deutlichsten intendiert hatte, ist zerbrochen. Die Fragmente existieren aber weiter und scheinen nach einer neuen Gesamtheorie zu rufen“. (S. 177)

⁷⁷ „Die empiristische Strömung in Deutschland bildet keine Randerscheinung bzw. keine bloße Reaktion gegen Wolff, sondern ein selbständiges Phänomen, das der vorübergehenden Durchsetzung des Wolffianismus zeitlich vorausliegt und sogar den Anfang der deutschen kennzeichnet. Sie wird von der ersten Generation der deutschen Aufklärer weitgehend vertreten und dann durch den Wolffianismus zurückgedrängt, um in der dritten wieder mächtig hervortreten, diesmal aber innerhalb eines breiteren metaphysischen Rahmens: das erklärt, warum die Empiristen der ersten Generation nicht direkte Lehrer und Vorbilder der dritten sein konnten.“ (Kondylis, P. (2002 / 3. Aufl.) S. 549) Werner Schneiders (1992b) dagegen spricht nicht von Zurückdrängung des Empirismus durch Wolff: „Die deutsche Aufklärung war keineswegs durchgängig rationalistisch orientiert. Der ganze Thomasianismus wie auch die spätere Popularphilosophie sind empiristisch ausgerichtet, und selbst Wolff betont den empirischen Ursprung fast aller unserer Erkenntnisse und fordert für die Wissenschaft ein *connubium rationis et experientiae*.“ In: *Aufklärungsphilosophien*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.), S. 5.

⁷⁸ Nach Kondylis (a.a.O., S. 549) agiert Thomasius als Empirist im Rahmen einer fest gestalteten Strömung des europäischen Denkens der Zeit: „Wie der westeuropäische Empirismus im allgemeinen, so ist auch der von Thomasius nicht eine isolierte erkenntnistheoretische Position, sondern an eine weltanschaulich bedingte, inhaltliche Verschiebung der Erkenntnisinteressen gebunden: er bedeutet Ausschaltung spekulativer Metaphysik und Vorrangstellung der anthropologischen Fragestellung.“ F. Tomasoni (2009) vertritt die begründete Ansicht, der Empirismus des Thomasius werde am klarsten in seinem 1699 in Halle gedruckten Werk *Versuch vom Wesen des Geistes* ausgedrückt. (S. 123-131)

⁷⁹ Schneiders, W. (1979), *Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer*. In *SL* 11 (S. 3-21), S. 8.

⁸⁰ „Die Aufwertung der Vernunft durch Berufung auf Vernunft zu Anfang der Aufklärung geschieht unter maßgeblicher Beteiligung von Thomasius – obwohl dieser in erkenntnistheoretischer Hinsicht eher Empirist und in theologischer und anthropologischer, vor allem aber ethischer Hinsicht sogar Voluntarist war. Nicht erst Chr. Wolffs deutsche Werke heißen vernünftige Gedanken; schon Thomasius' Monatsgespräche heißen eine Generation vor Wolff

aufschlussreichen Charakters aller Klischees und Trennungslinien, die oft in den Geisteswissenschaften herrschen, bewusst sein, um das Material, das vor uns steht, richtig bewerten zu können. Was methodologisch nötig ist, entspricht nicht immer inhaltlicher und faktischer Genauigkeit).⁸¹ Dagegen betont Thomasius die Rolle der Vernunft beim Erkenntnisprozess:

Dannenhhero werde ich in dieser Stunde von keiner antithesi etwas erwehnen / und weder wieder die Aristotelicos noch Cartesianer, oder wieder andere / denen Philosophia Sectaria beliebt / disputiren sondern meinen Zuhörern die nackende Wahrheit / wie sie an sich selbst ist / vorstellen / auch zu diesem Ende zu Beweisung meiner Lehr-Sätze mich **nichts anders als der einem jeden von ihnen eingepflanzten Vernunft** bedienen / keines weges aber mit der Autorität / derer die etwa solches vor mir gelehret / pochen / weil ich sonst das *praejudicium autoritatis humanae*⁸², das für andern die Jugend an Erkenntnuß der Wahrheit hindert / nimmermehr würde in einen mercklichen Grad ausrotten können.⁸³

nicht nur einfältige und lustige, sondern auch vernünftige bzw. vernunftmäßige sowie gesetzmäßige – allerdings auch freimütige Gedanken.“ (Ebd., S. 8)

⁸¹ Nicolao Merker (1982) hat es anlässlich der vermeintlichen Trennungslinie zwischen Wolffianern und Thomasianern am besten ausgedrückt: „Diese Übereinstimmung der methodologischen Fragestellungen zwischen den erklärten Wolffianern auf der einen Seite und den Thomasianern auf der anderen wäre nochmals ein Beweis für das Er künstelte all derjenigen Darstellungen, die sich genötigt sehen, eine scharfe Trennungslinie zu ziehen zwischen den Wolffschen und den Thomasiusschen logisch-gnoseologischen Lehren. Es ist nämlich offensichtlich – und das Beispiel der Ergebnisse ihrer besten Schüler bestätigt es –, dass Thomasius' und Wolffs Versuche, eine Antwort auf die Probleme und Forderungen ihrer Zeit oder aber auf die Ansprüche jener gesellschaftlichen Kräfte zu geben, deren glückliche oder weniger glückliche Interpreten sie sein sollten, im wesentlichen übereinstimmen (wenigstens hinsichtlich der gelungenen Teile ihre Ausarbeitungen und abgesehen von partiellen Abweichungen). Beide lieferten – oder stimulierten wenigstens – eine Klärung und Vertiefung, die von ihren fortschrittlichsten Schülern weitergetrieben wurde: eine kritische Theorie des Verstandes oder der analytischen Vernunft, die in gewisser Hinsicht selbst nach dem Kantschen Kritizismus noch gültig bleibt.“ (S. 78)

⁸² Zum Thema „Vorurteil“ in der Logik von Thomasius s. Schneiders, W. (1983), §2b: *Vorurteile als Thema der Logik* [von Thomasius], S. 102-107 und vgl. Schneiders, W. (1998b), *Vorwort*. In: Thomasius, Christian (1691), *Außübung der Vernunft-Lehre*, Halle (Neudruck: Hildesheim 1998), S. vii-viii. Schneiders erforscht die thomsonianischen Termini *dubitatio sceptica*, *dubitatio eclecticica* (*Introductio ad philosophiam aulicam*, Leipzig 1688, Cap. VI, *De praejudiciis*) und *dogmatischer Zweifel* (*Aussübung der Vernunft-Lehre*, Halle 1691, 1. Hauptstück: *Von der Geschicklichkeit die Wahrheit durch eigenes Nachdenken zu erlangen*, § 48, 55) und vertritt die Ansicht, in der Weiterentwicklung dieser Termini sei eine formale Quelle des kantschen Kritizismus zu finden: „Hinter dieser Dichotomie von *dubium scepticum* [das an der Wahrheit überhaupt zweifelt] und *dubium dogmaticum* [das die Existenz der Wahrheit voraussetzt] bzw. *dubium eclecticum* steht in Wirklichkeit eine Trichotomie, die auch den anscheinend glatten Austausch von *dubium eclecticum* durch *dubium dogmaticum* verständlich macht. Denn der dem Skeptizismus entgegenstehende Dogmatismus zerfällt für Thomasius wie schon für andere faktisch in zwei Arten, in einen Dogmatismus im engeren Sinn, einen sektiererischen oder sklavischen, sozusagen dogmatischen Dogmatismus, und einen Dogmatismus im weiteren Sinn, einen eklektischen, kritischen oder freien, sozusagen undogmatischen Dogmatismus, der durch seine Kritikfähigkeit, eben seine Fähigkeit zum vernünftigen Zweifel, charakterisiert und eben deshalb auch kein sektiererischer Skeptizismus ist. Damit kommt Thomasius der späteren Kantischen Trias von Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus (bei völlig verschiedenen Inhalten) formal schon sehr nahe. [...] Der dogmatische oder eklektische Zweifel, der wie gesagt hauptsächlich Vorurteilkritik ist, heißt nun des öfteren auch vernünftiger Zweifel [...] Kritik, vor allem im Sinne von Vorurteilkritik, läuft also im 18. Jahrhundert auch unter dem Namen eines vernünftigen Zweifels bzw. vernünftigen Misstrauens.“ (*Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes*. In: *SL* 17 (1985), S. 143-161, S. 148, 149) In seinem *Vorwort* (1998a) zu Thomasius' *EVL* macht Schneiders klar, dass bei Thomasius das Wort eklektisch „einen durchaus positiven Sinn hat“ und dass „Eklektisch philosophieren heißt für Thomasius: kritisch, nämlich in eigener Erkenntnisverantwortung philosophieren.“ (S. xi) Zum

Für Thomasius ist die Vernunft „*ein Vermögen der menschlichen Seele*“⁸⁴ und die Vernunft-Lehre „*ein gemein Instrument der Gelahrtheit*.“⁸⁵ „*Die Vernunft-Lehre ist eine Lehre / die die Menschen unterweiset / wie sie ihre Vernunft / das ist / ihre Gedancken überhaupt in Erkenntniß der Wahrheit / in waserley Theilen der Gelahrtheit es auch seyn möge / recht gebrauchen / und andern Menschen damit dienen sollen.*“⁸⁶ Ohne eine strikte Unterscheidung zwischen *Vernunft* und *Verstand* zu erreichen,⁸⁷ unterscheidet Thomasius klar zwischen *Verstand* und *Wille*:

Der Verstand des Menschen ist das Thun und Leiden der Seelen / soferne dieselbe das Wesen oder Beschaffenheit der Dinge betrachtet und erkennet. Der Wille aber ist das Thun und Leiden der Seele / soferne dieselbe etwas durch Bewegung der euserlichen Gliedmassen zu thun gedencket.⁸⁸

Produkte der Verstandes sind die entia rationis:

Diese sind nichts anders als die eingedruckten schemata oder Ideae von denen würcklichen Dingen / und derer Zusammensetzung oder Absonderung / die vermittelst des Verstandes geschehen.

§ 48. Wenn der Verstand die gleichen ideas zusammen fügt / und die ungleichen von einander sondert / und ein jedes gleichsam an seinen gehörigen Ort bringet / so nennet man es Ens rationis Logicum vel Metaphysicum.⁸⁹

Begriff *Eklektik* und seiner Geschichte aufschlussreich ist der Artikel H. Holzheys (1983), wo die Rolle Jakob Bruckers und seiner *Historia critica philosophiae* (Leipzig 1742-1767) in der Gestaltung des Terminus im Rahmen der neuzeitlichen Philosophiegeschichte hervorgehoben wird (S. 23-24). Michael Albrecht (1989) misst Brucker einen „*inflationären Gebrauch des Wortes*“ bei. (Thomasius – kein Eklektiker? In: Schneiders, W. (Hg., 1989b), S. 73-94, S. 93)

⁸³ Thomasius, Christian (1691), *Einleitung zu der Vernunft-Lehre (EVL)*, Halle (Neudruck: Hildesheim 1998), S. 5 (*Vorrede*), von mir hervorgehoben. Auf der S. 13 der *Vorrede* wiederholt der Verfasser emphatischer sein Vertrauen: „*die / allen nationen auff gemeine Art eingepflanzte Vernunft.*“

„*Als Vorläufer der Verwendung des Ausdrucks „Vernunftlehre“ kann man die Schrift von Gosswinus Wasserleider ansehen [Wasserleider, Gosswinus, Logica, das ist Vernunftkunst nach der Hochberühmten P. Rami Dialectica, Erford 1590], er übersetzt 1590 „logica“ mit „Vernunftkunst“ und führt u.a. darüber aus: „Der ware Nutz und Brauch der Vernunftkunst ist, durch eine rechtmessige richtige formliche und unbetriegliche Disposition [...] ein sicher und beständiges Urtheil und Gefülen von der Warheit der Dinge [...] gewinnen.“ Als Vorläufer deutschsprachiger Vernunftlehren kann man wohl die Schrift von Wolfgang Ratke: Kurtzer Begriff der Verstand-Lehr (Cöthen 1621) ansehen, aber erst Christian Thomasius macht den Ausdruck „Vernunftlehre“ für die „neue Logik“ mit seinen 1691 in Halle erschienenen Schriften [...] populär.*“ (Schenk, Günter (1997b), *Zur vorliegenden Ausgabe*. In: G.F. Meier, *Vernunftlehre. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage. III. Teil – Appendix*, Halle, S. 843. In den Seiten 857-858 bietet Schenk ein vollständiges Verzeichnis aller deutschsprachigen Vernunftlehren von Wasserleider (1590) bis Meier (1752).

⁸⁴ EVL, S. 90.

⁸⁵ EVL, S. 89.

⁸⁶ EVL, S. 88-89.

⁸⁷ „*Der Verstand wird auch sonsten Vernunft genennet / wie wir solche hier gebrauchen / wiewol durch das Wort Vernunft auch so wol der Verstand als Wille begriffen wird / und dadurch alle Gedancken verstanden werden.*“ (EVL, S. 113)

⁸⁸ EVL, S. 114.

⁸⁹ EVL, S. 131-132. Andere Klassen der *entium rationis* sind *ens rationis fictum*, *mathematicum*, *historicum*, *poeticum* und *morale*. Jedes *ens rationis* hat ein bestimmtes Verhältnis zum *Verstand* durch die Art und Weise seiner Herstellung (S. 132-133).

Der Umgang des Verstandes mit den äußerlichen Dingen wird von einer „präsupponierten Harmonie“ (Thomasius kennt die Leibnizsche Philosophie nicht) bestimmt, die den Weg zur Wahrheit gewährleistet. In dieser Stelle erklärt Thomasius vier Thesen: (1) Die These der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*, (2) eine zur Leibnizschen parallele Version der prästabilierten Harmonie, (3) die empiristische Überzeugung, dass die äußerlichen Dinge den Anfang dieser Harmonie und endlich des Erkenntnisprozesses ausmachen und (4) die Sicherheit der Erkennbarkeit der Welt.⁹⁰ Alles sieht danach aus, dass Kant den Text der *EVL* kennen gelernt hat. Thomasius schreibt zwar die „Empfindlichkeit“ dem Verstande zu, dessen eigentlicher Beitrag besteht aber in der Betrachtung und Bearbeitung des Empfundenen. Es ist klar, dass „diese Berührungen“ den Anfang der Erkenntnis ausmachen; die Erkenntnis selbst ist aber durch diese „Harmonie“ möglich (vgl. den Wolffschen Begriff *ordo* / *Ordnung*⁹¹ und den Kantschen Begriff *Correlatum*⁹²), die uns die Erkennbarkeit der Welt garantiert. Bemerkenswert hier ist, dass es Thomasius, trotz des Einflusses von Ramus⁹³, „weniger um den formalen Charakter einer „Ars inveniendi“ zu tun [war], als vielmehr um die psychologischen Bedingungen der Wahrheitsfindung.“⁹⁴ In diesem Sinn stehen wir vor einer Logik, die sich als eine sowohl von der Metaphysik als auch vom Formalismus der aristotelischen Syllogistik und der

⁹⁰ „§ 13. Denn die Wahrheit ist nichts anders als eine Übereinstimmung der menschlichen Gedancken / und die Beschaffenheit der Dinge ausser denen Gedancken.

§ 14. Hier must du aber nicht fragen / ob der Verstand mit den Dingen / oder die Dinge mit dem Verstande überein kommen müsten / sondern diese harmonie ist so beschaffen / daß keines des andern sonderliche Richtschnur ist / sondern die harmonie von beyden zugleich praesupponiret wird / ausser daß die euserlichen Dinge gleichsam den **Anfang** zu derselben machen.

§ 15. Denn die Dinge sind so beschaffen / daß sie von dem Menschen begriffen werden können / und der Verstand ist so beschaffen / daß er die euserlichen Dinge begreifen kann

§ 16. Die euserlichen Dinge **rühren** die Empfindlichkeit des menschlichen Verstandes. Dieser aber betrachtet diese Berührungen / theilet sie ab / und **setzt** sie **zusammen** / **sondert** sie **voneinander** und hält sie gegeneinander.“ (*EVL*, S. 139-140)

Zu § 14 und § 16 vgl. die Terminologie und den Inhalt von Kants *KrV* (A1 / B1): „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung **anfange**, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne **rühren** und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu **verknüpfen** oder zu **trennen**, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?“ (Alle Sprachparallelen von mir hervorgehoben)

⁹¹ Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, Abt. I., Bd. 2, *Vernünfftige Gedanken II / Deutsche Metaphysik (DM)*, §§ 132-151 (§ 142: „so erkennet man hieraus deutlich, daß die Wahrheit von dem Träume durch die Ordnung unterschieden sey. Und ist demnach die Wahrheit nichts anders als die Ordnung in den Veränderungen der Dinge“) und Abt. II, Bd. 3, *Philosophia prima sive Ontologia (Ont.)*, Pars I., Sectio III., Cap. VI: *De ordine, veritate et perfectione*, §§ 472-530. Zum Thema: Wahrheit, Traum, Ordnung bei Wolff, s. Carboncini, Sonia (1991), *Transzendente Wahrheit und Traum. Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den cartesianischen Zweifel*, Stuttgart – Bad Cannstatt

⁹² *KrV*, A30 / B45.

⁹³ „Der große Einfluss, den Petrus Ramus auf die Geschichte der Schullogik im 17. Jahrhundert ausübte, äußerte sich weniger im Fortbestehen einer fest gefügten Schulrichtung, als vielmehr in der eklektischen und anthropozentrischen Grundauffassung, die er vermittelte.“ (Arndt, Hans Werner (1978a), *Einführung*. In: Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, hg. von Jean École u.a., Abt. I, Bd. 1, *Vernünfftige Gedancken I / Deutsche Logik (DL)*, Hildesheim – New York, S. 7-102, S. 42.

⁹⁴ Ebd., S. 51. Peter Petersen (1921) schreibt diesen Versuchen Thomasius' keine Scharfsinnigkeit zu (S. 386-387).

Mathematik befreite Erkenntnislehre präsentiert,⁹⁵ die dem gesunden Menschenverstand vertraut und zu zeigen versucht, Wahrheit sei allen leicht zugänglich. Das Problem dieses naiven Realismus ist, dass der Einheit des Objektes noch keine subjektive Einheit (wie bei Kant) entspricht:

Diese unterschiedene Arten des Wahren rühren nicht so wol denen euserlichen Dingen / als von der unterschiedenen Beschaffenheit der menschlichen Vernunft her. Denn die euserlichen Dinge sind in ihrem Wesen allezeit einerley. Aber der Verstand des Menschen ist / wie wol durch ihre eigene Schuld nicht gleich fähig / die Wahrheiten von denen Dingen zu fassen.⁹⁶

Es geht also um eine Logik, der die Metaphysik untergeordnet ist,⁹⁷ sie bleibt aber nicht nur zeitlich (90 Jahre), sondern auch inhaltlich von einer transzendentalen Logik weit entfernt; so weit entfernt, wie der naive Realismus vom transzendentalen Idealismus. Die Erfahrung ist und bleibt bei Thomasius eine allmählich aufzuklärende Gegebenheit; bei Kant ist sie im Gegensatz dazu eine durch Konstitution des Gegenstandes immer wieder fortschreitende Errungenschaft des Verstandes, die die Mannigfaltigkeit zur Einheit verwandelt. Es geht hier um die fruchtbare Zweideutigkeit des Begriffs *Erfahrung* bei Kant (als Anfang – bloß sinnliche Erfahrung – und als Ergebnis des Erkenntnisprozesses – konstituierte Erfahrung⁹⁸–), die sich Thomasius noch nicht so vorstellen konnte. Für Thomasius ist der Erkenntnisprozess ein Weg von den Sinnen (Individualität / Passivität) zu den Ideen (Universalität / Aktivität), der psychologisch – als „*Verbesserung bey Wachßthum der Jahre*“ – betrachtet wird.⁹⁹

Zweck der Vernunft-Lehre ist die Erforschung der Wahrheit, die uns „zu *Erforschung unbekannter Wahrheiten*“¹⁰⁰ führen kann. Erster Schritt ist die Klärung der Grundwahrheit: „*Diese Grundwahrheit wird von denen Philosophis primum principium genennet / und kann also noch zur Zeit beschrieben werden / daß eine unerweißliche Wahrheit sey / aus welcher andere Wahrheiten hergeleitet werden.*“¹⁰¹ Die *prima principia* sollen „*universal propositiones*“ und die *ersten Wahrheiten* sollen „*particulares propositiones*“ sein¹⁰²; präziser: es gibt nur ein *principium primum*, dem alle *ersten Wahrheiten* untergeordnet sind. Das Erstaunliche ist, dass der Verstand jetzt als einheitlicher erscheint: „*das principium muß nur ein einiges seyn. Denn ein Mensch hat nur einen Verstand / und der Verstand / der bey allen Menschen ist / ist nicht unterschiedenes / sondern*

⁹⁵ Wundt, M. (1945), S. 42, Leinsle, U.G. (1988), S. 169, Merker, N. (1982), S. 67-68

⁹⁶ EVL, S. 141-142.

⁹⁷ Wundt, M. (1945), S. 28-31, Schneiders, W. (1998a), S. viii.

⁹⁸ Das nennt Th. Adorno (1995) „*Produkt von Arbeit*“: „in der Kantischen Philosophie“ wird „*eigentlich die Welt, die gesamte Realität zu einem Produkt*“ gemacht, „zu einem Produkt von Arbeit, von Anstrengung. Das Denken als Spontaneität: das ist ja das, was wir tun; ist eigentlich gar nichts anderes als Arbeit. Es unterscheidet sich Denken von Rezeptivität, von Sinnlichkeit eben gerade dadurch, dass wie dabei etwas tun, dass wir dabei etwas machen.“ (Kants „*Kritik der reinen Vernunft*“ (1959), hg. von Rolf Tiedemann, (Theodor W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*, herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv – Abteilung IV: *Vorlesungen*, Band 4. Frankfurt a. M., S. 175)

⁹⁹ EVL, S. 156 – Die *ideae* bei Thomasius heißen auch: *definitiones rerum* (S. 176, 190), *abstractiones* (S. 177), *conclusiones primi principii* (S. 180), *thätige Gedancken des Verstandes* (S. 156)

¹⁰⁰ EVL, S. 93.

¹⁰¹ EVL, S. 152.

¹⁰² EVL, S. 152-153.

eines Wesens.“¹⁰³ Die Wahrheit wird durch die Übereinstimmung (beim Erkenntnisprozess) mit dem menschlichen Verstand bestimmt und zwar mit seiner sinnlicher Erkenntnis, die nicht getäuscht wird.¹⁰⁴ Des Irrtums schuldig sind nicht die Sinne, sondern die „*praecipitanz unserer thätlichen Gedancken und des judicii*.“¹⁰⁵ „*Alle Sinne*“¹⁰⁶ tragen zur Erkenntnis bei. Das *principium primum veritatis* besteht aus zwei Hauptpropositionen: (1) „*Was der menschliche Verstand durch die Sinne erkennet / das ist wahr / und was denen Sinnen zu wieder ist / das ist falsch*“¹⁰⁷ und (2) „*Was mit denen ideis, die der Menschliche Verstand von denen in die Sinne imprimirten Dingen macht / übereinkömmt / das ist wahr / und was ihnen zu wieder ist / das ist falsch*.“¹⁰⁸ Einen direkten Einfluss Lockes auf diese Gedanken anzunehmen ist schwierig;¹⁰⁹ Locksche Elemente in der Philosophie Thomasius' sind dem gegenüber öfter nach der Jahrhundertwende zu bestätigen.¹¹⁰ Und wenn Thomasius schreibt: „*Derowegen praesupponiren die thätlichen Gedancken allezeit leidende / und ist so ferne das gemeine dictum zu erklären / Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“¹¹¹ bekennt er sich wohl nicht zu Locke, sondern durch eine lange empiristische Tradition zu Thomas von Aquin.¹¹²

¹⁰³ EVL, S. 153-154.

¹⁰⁴ EVL, S. 155-163 (Hauptstück 6., §§ 20, 26, 48)

¹⁰⁵ EVL, S. 163. In der S. 177 präziser: „[D]aß die Menschen meistentheils sich falsche definitiones rerum & ideas machen / dafür kann der Menschliche Verstand oder das natürliche Licht nicht / sondern ihr böser Wille / mit welchen sie muthwillig aus Liebe zu denen in der Jugend gefassten praejudiciis, die der Ursprung alles Irrthums seyn / ihren Verstand verdunckeln / und die falschen ideas pro genuinis achten / ja wol vorsetzlich dieselbigen häuffen / wovon in folgenden mit mehreren.“ Beim kausalen Verhältnis des Willens zum Irrtum geht es um einen echt cartesischen Gedanken: „*Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco.*“ (Woraus also entstehen meine Irrtümer? Offenbar nur daraus, dass der Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand und dass ich ihn nicht auf dessen Reichweite einschränke, sondern auch auf das Nichterkannte ausdehne. Da er sich gegen dieses indifferent verhält, weicht er leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre ich, so sündige ich auch.) In: Descartes, René (1641), *Meditationes de prima philosophia*, Paris (dt. Übers. G. Schmidt, Stuttgart 1986), S. 150-151. Dieselbe Problematik auch in *Principia Philosophiae* (1644) Amsterdam (dt. Übers. Artur Buchenau, Hamburg 1992) Pars I., § 35, S. 12. Die Antinomienproblematik Kants ist hier mutatis mutandis schon gestellt.

¹⁰⁶ EVL, S. 165.

¹⁰⁷ EVL, S. 156-157 (Hauptstück 6, § 26).

¹⁰⁸ EVL, S. 176 (Hauptstück 6, § 100).

¹⁰⁹ Max Wundt (1945) argumentiert und lehnt eine solche Hypothese klar ab, und betont: „*Lockes Grundbegriffe sind ihm [Thomasius] fremd.*“ (S. 31-32, Anm. 1). Klaus P. Fischer (1975) stimmt zu: „*Thomasius developed an empirical theory of knowledge loosely similar to that of Locke. This resemblance has caused considerable speculation about Thomasius' indebtedness to his English counterpart. Since both thinkers wrote at about the same time, this question of "influence" may never be settled conclusively.*“ (John Locke in the German Enlightenment: an interpretation. In: JHI 36, S. 431-446, S. 432)

¹¹⁰ Zart, G. (1881), S. 33-38, Bloch, Ernst (1953), *Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere*. In: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1961 (Ernst Bloch Gesamtausgabe, Bd. 6, S. 315-353, hier. S. 326)

¹¹¹ EVL, S. 170.

¹¹² Thomae Aquinatis, *De veritate* (Articulus II, 3). In: *Opera Omnia*, Paris 1871, Vol. 14. Das Zitat stammt aus Thomas, die Frage aber ist schon von Aristoteles in *De anima* (Περὶ ψυχῆς, 432a2-10) behandelt worden. Zum Thema: Cranefield, P.F., *On the origin of the phrase: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. In: *Journal of the history of medicine and allied sciences* 25 (1970), S. 77-80.

Die Sinne bleiben aber immer den *individuis* angehaftet und „*der fürnehmste Theil des Menschlichen Verstandes*“¹¹³ beschäftigt sich mit den *ideis* und macht „*reflexiones*“ über die „*Eindruckungen*“ und agiert mit „*Theilung und Zusammensetzung / Combinierung*“; diese Handlung ist ein „*actus purus der Gedancken*“, der „*aus einiger Willkühr des Menschen entsteht*“¹¹⁴ und macht „*das complement des Menschlichen Verstandes und Willens*“¹¹⁵ aus, das den Menschen zum Menschen macht. Die kantischen Leitmotive der Spontaneität und der reinen Synthesis, als auch eine rudimentäre Unterscheidung zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Ich,¹¹⁶ sind in unreifer Form schon im Spiel; Anschauung und Denken bleiben aber vermischt und der *actus purus* agiert auf Grund der Sinne, d.h. er ist noch nicht wirklich rein. Auf der Suche nach der Wahrheit, die über Klarheit und Deutlichkeit verfügen soll, müssen wir so handeln, dass „*das innerliche [...] zu einer Euserlichkeit gebracht wird*.“¹¹⁷ Diese Unterscheidung zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit ist für Thomasius' Erkenntnislehre sehr wichtig und entspricht der Unterscheidung zwischen Materie und Form, Substanz und Akzidenzien, unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis.¹¹⁸ Auf diesen Unterschied stützt sich seine Lehre von Wahrscheinlich-

¹¹³ EVL, S. 168.

¹¹⁴ EVL, S. 168-169.

¹¹⁵ EVL, S. 170.

¹¹⁶ „*Unterschiedene Beschaffenheit der menschlichen Vernunft – Der Verstand ist nicht gleich fähig*“ (EVL, S. 143), „*Der Verstand ist bey allen Menschen [...] eines Wesens*“ (EVL, S. 154) (schon zitiert: Anm. 96 und 103), „*Dieweil aus der Meinung etlicher Menschen / wie wir offters erwehnet / das Wahre und Falsche selbst nicht zu urtheilen ist / sondern nach dem Verstande aller Menschen muß gemessen werden / also ist auch dieses unerkannte zwar manchmal / aber nicht allezeit wahr oder falsch.*“ (S. 216-217) – Es ist klar dass dieser „*Verstand aller Menschen*“, obwohl er „*eines Wesens*“ ist, im Rahmen der induktionistischen Tendenzen von Thomasius eher *additiv* und *kollektiv* konzipiert wird, d.h. die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis kann faktisch nicht unter dem Schirm dieses „*eines Wesens*“ stehen.

¹¹⁷ EVL, S. 246: „*Mit der Gegenwart der Dinge hat die Euserlichkeit derselbigen eine ziemliche Verwandnuß / weil dieselbige an kläresten erkennet wird / auch das innerliche nicht eher klar und deutlich begriffen werden kann / wenn es nicht zu einer Euserlichkeit gebracht wird / sondern anderer Gestalt allezeit nur wahrscheinlich oder confus und dunckel erkennet wird / und also eben so viel ist / als wenn es abwesend wäre.*“

¹¹⁸ „*Die Materie ist gegenwärtig / und wird vermittelst der Euserlichkeit erkant / also hat man davon eine gewisse klare und deutliche Erkäntnuß. Die Form aber / oder die Vereinigung der Theile in der Substanz ist verborgen und innerlich / und also ist die Erkäntnuß davon sehr dunckel oder nur wahrscheinlich.*“ (EVL, S. 253) – „*[Der Mensch] erkennet das Wesen aller substantien aus dererselben attributis, welche unter denen accidentibus die vornehmsten seyn / und also erkennet er die substanz nicht durch sich selbst. Die Erkäntnuß der substanzen kann nicht klar seyn / denn das Wesen jeder substanz ist innerlich / nemlich die Unreinigung der accidentium, und kan also nicht ad evidentiam sensuum gebracht werden / das euserliche aber gehöret ad accidentia. Sie kan ferner nicht deutlich seyn / denn ich concipire mir eine jede substanz als ein unum oder totum individuum, und ein jedes ganzes als eine substanz. Aber eine euserliche Erkäntnuß hat mit denen Theilen des ganzen zu thun / und von denen Theilen hat der Mensch keine andere Erkäntnuß als von denen accidentibus, nemlich daß sie in ganzen als in einen subjecto stecken / und ausser demselben keine Theile mehr seyn. Ferner was die accidentia betrifft / so haben wir oben gesagt / daß dieselbigen zu zweyen Klassen gebracht werden können / zur Körperligkeit und Bewegung. Jenes ist das attributum der substanzen oder ihr essentielle, diese der modus derselben oder accidens praedicabile. Was die Körperligkeit betrifft / so weiß der Mensch gewiß was sie sey / ja er hat auch eine klare und deutliche Erkäntnuß davon [...] Was die Bewegung anbelanget / so hat abermahls der Mensch eine gewisse und klare Erkäntnuß davon / aber nicht allemahl eine deutliche.*“ (EVL, S. 248-250)

keit¹¹⁹ und endlich sein empiristisch orientierter Agnostizismus: „Zwar ist es nicht zu leugnen / daß man zuweilen per ratiocinationem von etlichen Dingen / die denen Sinnlichkeiten nicht unterworfen sind / eine unstreitige Wahrheit erhalten könne / aber sie ist doch zum wenigsten sehr dunckel und confus, oder sie gehet nicht so wohl auf das Wesen solcher Dinge / sondern auff ihre blosse existenz.“¹²⁰ Weiter, obwohl Thomasius die cartesischen Termini von Klarheit und Deutlichkeit adoptiert hat und verwendet, zeigt er keine Begeisterung für die Idee der Methode¹²¹, lehnt er auch die cartesische Distinktion der Substanz „*inter spiritualem & copoream*“ ab: „Denn wenn die Körperlichkeit das attributum substantiae ist / so kann sich der Verstand keinen concept de spiritu machen.“¹²² Seine Stellungnahme zur Frage der Selbsterkenntnis wird jedoch von einem zurückhaltenden Optimismus gekennzeichnet. Die Gegenstände unserer Suche nach Wahrheit sind: „entweder ein Wesen / das ausser ihm [dem Menschen] seine Selbständigkeit hat / oder er ist es selbst.“¹²³ Und dieses Selbst, die Seele, wird uns durch unsere Gedanken bekannt. Das „*seinige Wesen*“ wird im Vergleich zu anderen „*innerlichen Wesen*“ am besten erkannt¹²⁴ unter der Vorbehaltung, dass diese Erkenntnis nichts mit dem Ideal der rationalistischen Sicherheit zu tun hat; dabei geht es um eine Erkenntnis, die „*mit einen solchen Grad der Wahrscheinlichkeit / die unstreitigen Wahrheiten an nächsten kömmt*.“¹²⁵ Der Platz des Wahrscheinlichen zwischen dem Wahren und dem Falschen findet sich aber nur im Bereich des „*natürlichen Unbekanten*“,¹²⁶ das allmählich erkannt werden kann. Wenn vom „*übernatürlichen Unerkanten*“ die Rede ist, dann erscheint Thomasius als Anhänger einer *theologia negativa*: „[Der Verstand] kan zwar unterschiedenes sagen / was Gott nicht sey / aber niemals weiter / was Gott sey.“¹²⁷

Die Frage ist jetzt, wie man im Reiche des „*natürlichen Unerkanten*“ neue Wahrheiten finden kann. „*Ganz neue Wahrheiten in dieser Suchung*“¹²⁸ wird ein Mensch nicht finden. Thomasius vertritt eine Transformationsthese über die *inventio*. Alle neuen Wahrheiten (die nicht ganz neu sind) entstehen aus den *prima principia*: „*Die neuen Wahrheiten sind nichts anders als neue conclusiones, die aus denen ex primis principiis allbereit hergeleiteten conclusionibus wieder hergeleitet werden / und wiederum andere conclusiones hervorbringen*.“¹²⁹ Das

¹¹⁹ Dazu vgl. Cataldi Madonna, Luigi (1989), *Wissenschafts- und Wahrscheinlichkeitsauffassung bei Thomasius*. In: Schneiders, W. (Hg. 1989b), S. 115-136. M. Albrecht (1994) sieht einen engen Zusammenhang zwischen Eklektik und Probabilismus (S. 663-664)

¹²⁰ EVL, S. 244.

¹²¹ „Ja ich habe ganze volumina de methodo gelesen / und bin doch noch so klug als zuvor.“ (EVL, S. 268)

¹²² EVL, S. 255.

¹²³ EVL, S. 242-243.

¹²⁴ EVL, S. 261.

¹²⁵ EVL, S. 262-263.

¹²⁶ „Nur ist aber zwischen den Wahren und Falschen das ignotum als ein tertium intermedium“ (EVL, S. 284) - „Aber das natürliche Unbekante kan von dem Menschlichen Verstand bewegt werden / daß es dem Wahren oder Falschen etwas näher komme / und also hat es eine gar sensible latitudinem. Kömmt es dem Wahren näher als dem Falschen / so heißt es wahrscheinlich / kömmt es aber den Falschen näher / so heißt es unwahrscheinlich.“ (S. 218)

¹²⁷ EVL, S. 214.

¹²⁸ EVL, S. 265.

¹²⁹ EVL, S. 266. Und weiter an den Leser das Wort richtend: „Also siehest du / daß du die Wahrheit eher haben must / eher du einen Syllogismus machen kanst / und daß der Syllogismus kein Mittel zu Erfindung der Wahrheit / sondern nur eine Mode sey / die erfundene Wahrheit in Ordnung zubringen oder zu zieren.“ (S. 270) – Gegen diejenigen, die den Syllogismus für ein

Motto der *ars inveniendi* lautet: „*Experire, define, divide.*“¹³⁰ Definition und Division, wechselseitig abhängig¹³¹, sind die wichtigsten dieser Handlungen. Durch Division erreichen wir die neuen Wahrheiten.¹³²

Erst in den letzten Paragraphen (§§ 57-71) des 12. Hauptstückes (*Von denen Mitteln / auch der Art und Weise neue Wahrheiten zu finden*) kommt Thomasius zur ganz elementaren Exposition einer Urteilslehre, die im Rahmen eines anderen Logikbuches dieser Zeit normalerweise mehr Raum gewonnen hätte. Die Wahrheiten sind *Propositiones*, und unterscheiden sich in drei Klassen: (1) *Principia* („die aus der definition des ganzen unmittelbar fließen / und so ferne dieselbe mit dem definito recipiunt und convertirt“), (2) *Axiomata* („die aus der division oder Betrachtung der Theile hergeleitet werden“) und (3) *Conclusiones* („die ex collatione reliqua entstehen“).¹³³ Wenn die *Conclusio* eine neue unstreitige Wahrheit betrifft, gehört sie zur Klasse der *propositiones categoricae*, wenn sie mit neuen Wahrscheinlichkeiten zu tun hat, dann ist sie eine *propositio hypothetica*.¹³⁴ Die *propositiones affirmativae* sind weiter

[...] der Grund aller Wahrheiten und Wahrscheinlichkeiten“ und mit den propositionibus „negativis erkennen wir das Falsche und Unwahrscheinliche. Ferner so gehören die propositiones universales zu denen ideis, die singulares meistens zu denen sensationibus, die indefinitae und particulares zu denen Wahrscheinlichkeiten. Wie dann auch unter denen modalibus der modus Necessae zu denen unstreitigen Wahrheiten / das Contingens zu denen Wahrscheinlichkeiten und das impossibile zu denen unstreitigen Unwahrheiten / da jemand Lust dazu hat / gebraucht werden können.“¹³⁵

Thomasius erwähnt 15 Arten von *Propositiones*.¹³⁶ Alle beziehen sich entweder auf Wahrheit bzw. Unwahrheit oder auf Wahrscheinlichkeit bzw.

Mittel zum Finden neuer Wahrheiten hielten, fügt Thomasius hinzu: „Die Erfindung neuer Wahrheiten ist die Erfindung netter conclusionum aus alten und schon bekannten mediis terminis, und du willst die medios terminos zu denen conclusionibus erfinden. Wenn du die conclusion schon hast / so must du auch nothwendig den medium terminum haben / hast du sie aber nicht / so suchst du den medium terminum vergebens.“ (S. 272) Dann gibt Thomasius dem Leser Ratschläge: „Ordne deine Erweisung oder Erfindung der Wahrheit wie du willst / mache es nur nicht ungeschickt und lächerlich.“ (S. 273) Er regt ihn zum Selbstdenken an: „Verlasse dich auf die Hülffe anderer Leute nicht mehr / und lege einmahl die Bücher aus welchen du bißher gewohnt gewesen neue Wahrheiten zusammentun / beyseits.“ (S. 275) In diesen Zeilen ist ganz sichtbar, was Franz Schupp (2003) bemerkt hat: „Für Thomasius ist es kennzeichnend, dass er, ganz im Stile des Pietismus, sehr persönlich denkt und schreibt, so dass selbst der Aufbau seiner philosophischen Lehrbücher einen persönlichen, individuell geprägten Zug aufweist.“ (Bd. III., S. 310)

¹³⁰ EVL, S. 276.

¹³¹ „[D]ie division und definition sind so mit einander verknüpft / daß du keine definition haben kannst / wenn du nicht zuvor das ganze in gewisse Theile absondert / und mit einem andern universali das unter einem communi genere ist / considerirest / und du kannst keine genus in species wol eintheilen / wenn du nicht zugleich auf die definitiones derselben reflectirest.“ (EVL, S. 279-280)

¹³² „Denn je öfter mit denen Eintheilungen fortgehest / je mehr kriegst du neue Wahrheiten.“ (EVL, S. 280)

¹³³ EVL, S. 281-282.

¹³⁴ EVL, S. 282. Thomasius unterscheidet weiter zwischen *Hypotheses* und *Postulata*: „Denn die postulata sind veritates primae indemonstrabiles, die allerdings zu unstreitiger Wahrheiten Grund erfordert werden.“ (S. 283)

¹³⁵ EVL, S. 284-285.

¹³⁶ Die meisten sind schon bei Thomas von Aquin zu finden. Natürlich ist Aristoteles die Hauptquelle aller Urteilslehren (vor allem seine Schriften *De interpretatione* und *Analytica priora*), aber darauf werden wir nicht eingehen. Die Frage nach dem Fortschritt der formalen

Unwahrscheinlichkeit. „Seine Auffassung von der Wahrscheinlichkeit als Art von Wahrheit erlaubt es Thomasius, die Wahrscheinlichkeit als einen wichtigen Gegenstand der Logik zu betrachten.“¹³⁷ Diese Propositiones (in einer ähnlichen Reihenfolge der Kantschen Urteilstafel präsentiert) sind:

I) a. *Propositiones universales*: „sie gehören [...] zu denen ideis“ (Hauptstück 12, §70)¹³⁸ – die *propositio universalis* ist „nichts anders als eine idee“ (Hauptstück 10, §54)¹³⁹ – Dazu gehören auch die *propositiones absolutae*, die auf unveränderliche concepten gehen (Hauptstück 6, §70)¹⁴⁰ und die *principia prima* (Hauptstück 6, §8).¹⁴¹ Das *principium primum* ist eine *propositio prima* und „muß ein Begriff aller Wahrheiten seyn“ (Hauptstück 6, §17)¹⁴²

b. *Propositiones singulares*: sie gehören „meistentheils zu denen sensionibus“ (Hauptstück 12, §70)¹⁴³

c. *Propositiones indefinitae*: sie gehören „zu denen Wahrscheinlichkeiten“ (Hauptstück 12, §70)¹⁴⁴

Logik seit Aristoteles bis zur Zeit Kants werden wir nicht behandeln. Kant selbst (B viii) ist eindeutig: „Dass die L o g i k diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, lässt sich daraus ersehen, dass sie seit dem A r i s t o t e l e s keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen, als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.“ I. M. Bochenski (1956) wirft in seinem Buch *Formale Logik* (Freiburg – München) Carl Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde, Leipzig 1855-1870) vor, er habe eine Logikgeschichte von ungefähr 1900 Seiten verfasst, um diese These Kants zu verteidigen: „Es ist eine merkwürdige – in der Historiographie vielleicht einzig dastehende – Tatsache, dass Carl Prantl, welcher als erster eine umfassende Geschichte der formalen Logik im Abendland schrieb, diese in einer lebenslangen Arbeit gerade verfasst hat, um zu beweisen, dass Kant recht hatte, d.h., dass die formale Logik überhaupt keine Geschichte habe. Einerseits handelt es sich bei seinem großen Werk um eine – vielfach unter falschen Gesichtspunkten zusammengestellte – Sammlung von Texten, die heute allerdings nicht mehr genügt, aber doch unentbehrlich geblieben ist. Auch ist Prantl der erste, der alle ihm zugänglichen antiken und scholastischen Logiker – freilich meistens in einem polemischen und verkehrten Geist – ernst genommen und besprochen hat. Somit kann man sagen, er habe die Geschichte der Logik geschaffen und ein Werk von großem Nutzen hinterlassen. Andererseits ist aber fast alles, was er in seinen Kommentaren über diese Logiker sagt, von den genannten Vorurteilen so sehr bestimmt und zudem mit einer so großen Unkenntnis der logischen Problematik geschrieben, dass ihm kein wissenschaftlicher Wert zuerkannt werden kann. Prantl geht von der Kantischen Behauptung aus – er glaubt nämlich, dass alles, was nach Aristoteles kam, nur ein Verderben der aristotelischen Gedanken gewesen sei. Was in der Logik formal ist, ist ihm unwissenschaftlich. Zudem deutet er alles – auch Aristoteles – nicht aus den Texten selbst heraus, sondern vom Standpunkt der dekadenten „modernen“ Logik. Dadurch werden z.B. die aristotelischen Syllogismen im Sinne Ockhams missdeutet, jede aussagenlogische Formel termlogisch interpretiert, die Untersuchungen über andere Gegenstände als die Syllogistik als „üppiges Wuchern“ gekennzeichnet, und natürlich kommt kein einziges wirklich formal-logisches Problem zur Sprache.“ (S. 8-9) Diese Meinung bleibt unverändert im Bochenskis späteren Buch *Ancient formal Logic* (Amsterdam 1968, S. 5-6) Prantls Werk reicht bis zu Johannes Eck, aber es wird nach einem Jahrhundert, qualitativ aufgewertet, durch Wilhelm Risse (1964-1970) fortgesetzt. (*Die Logik der Neuzeit. 1500-1780*, 2 Bde, Stuttgart – Bad Cannstatt)

¹³⁷ Cataldi Madonna, L. (1989), S. 119.

¹³⁸ EVL, S. 284.

¹³⁹ EVL, S. 233.

¹⁴⁰ EVL, S. 168.

¹⁴¹ EVL, S. 153.

¹⁴² EVL, S. 154-155.

¹⁴³ EVL, S. 284.

¹⁴⁴ EVL, S. 284-285.

d. *Propositiones particulares*: sie gehören „zu denen Wahrscheinlichkeiten“ (Hauptstück 12, §70)¹⁴⁵

Es ist klar, dass die *Propositiones* Ib, Ic, Id die Klasse der *propositiones relativae* ausmachen: „Bey den veränderlichen concepten machen wir keine absolutam propositionem / sondern relativam“ (Hauptstück 6, §70)¹⁴⁶

II) a. *Propositiones affirmativae*: „Mit denen affirmativis“ erkennen wir „die Wahrheiten und das Wahrscheinliche“ (Hauptstück 12, §69)¹⁴⁷

b. *Propositiones negativae*: „Mit denen negativis erkennen wir das Falsche und Unwahrscheinliche“ (Hauptstück 12, §69)¹⁴⁸

III) a. *Propositiones categoricae*: „Zu den unstreitigen Wahrheiten schicken sich propositiones categoricae besser ...“ (Hauptstück 12, §59)¹⁴⁹

b. *Propositiones hypotheticae*: „... und zu denen Wahrscheinlichkeiten propositiones hypotheticae. Deßwegen haben wir auch oben die Darthung höchstwahrscheinlicher Dinge demonstrationem hypotheticam genennet.“ (Hauptstück 12, §59-60)¹⁵⁰

IV) „Wie dann auch unter denen modalibus

a. der *modus Necessae* zu denen unstreitigen Wahrheiten /

b. das *Contingens* zu denen Wahrscheinlichkeiten /

c. das *possibile* zu denen unwahrscheinlichkeiten / und

d. das *impossibile* zu denen unstreitigen Unwahrheiten [...] gebracht werden können.“ (Hauptstück 12, §71)¹⁵¹

Im Hauptstück 10 (§§ 54-79) begegnen wir im Rahmen der Wahrscheinlichkeitslehre von Thomasius zwei weiteren Arten von *Propositiones*: die *propositiones verosimiles* und die *propositiones intermediae*.¹⁵² Die *propositiones verosimiles* werden im Gegensatz zu den *verae ideae* dargestellt. Erstaunlicherweise stellt Thomasius das Kriterium der Unterscheidung zwischen *idea* und *propositio verosimilis* so dar, als ob er ein Vertreter des Innatismus¹⁵³ wäre:

Die idee wird von etlichen wenigen individuis nur gerühret / und nicht erst per inductionem formiret / sondern sie ist dem Vermögen nach alsobald in der Seele / und wird durch die Sensionem nur aufgeweckt. Der conceptus verosimilis aber wird durch eine induction ex multis individuis wirklich formiret, und entsteht ex pluribus sensionibus, wannenhero er auch ohne eine gute oder lang Erfahrung nicht seyn kann. Die idee wird bey einem andern per inductionem veram nicht erwecket / sondern bekräftiget und dargethan / daß alle andere Menschen solche ideas haben / wie er ...¹⁵⁴

¹⁴⁵ EVL, S. 285.

¹⁴⁶ EVL, S. 168.

¹⁴⁷ EVL, S. 284.

¹⁴⁸ EVL, S. 284.

¹⁴⁹ EVL, S. 282.

¹⁵⁰ EVL, S. 282.

¹⁵¹ EVL, S. 285.

¹⁵² EVL, S. 233-240.

¹⁵³ „Dass Thomasius diesen Bereich [der Ideen] menschlicher Erkenntnis, in dem die Wahrheit und nicht die Wahrscheinlichkeit regiert, in dieser Weise abgrenzt, läuft auf eine Art von Innatismus der Ideen hinaus – wenn er auch ihren Ursprung in den Empfindungen zugibt.“ (Cataldi Madonna (1989), S. 135) Cataldi Madonna erwähnt in der Anm. 113 dieser Seite die Gegenposition von H.M. Wolff (1949, S. 20) zum Thema des vermeintlichen Innatismus bei Thomasius, der wir zustimmen.

¹⁵⁴ EVL, S. 236-237.

Die Idee aber ist, wie es ausgedrückt wird, in der Seele nur „*dem Vermögen nach*“, d.h. heißt sie kann von der Seele gebildet werden und zwar mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, deren *criterium veritatis* aber eher als ein anthropologisches erscheint und nicht als logisches oder erkenntnistheoretisches.¹⁵⁵ Die Art und Weise der Herausbildung einer Idee bleibt unerklärt. Thomasius sieht sicher die Geometrie als günstigeren Ort der Genese der Ideen als die Physik: „*was für ein grosser Unterscheid darunter sey / wenn man eine Sache mechanice darthut / oder sie Geometrice demonstriret. Denn jenes geschiehet ex verosimilibus, dieses ex ideis.*“¹⁵⁶ Es ist aber nirgendwo in der *EVL* ausgeschlossen, dass das Wahrscheinliche letztendlich zum Wahren wird. In diesem Fall wären wir verpflichtet anzuerkennen, dass Thomasius eine Zwei-Welten-Theorie hat, in der die Welt der Geometrie und der Ideen sich als die der Vollkommenheit (durch Unveränderlichkeit) präsentiert und die Welt der Physik und der natürlichen Dinge als die der Unvollkommenheit (durch Veränderlich-

¹⁵⁵ Theodor Adorno (1995) vertritt in seiner 13. Vorlesung über Kant's *KrV* vom Sommersemester 1959 die Ansicht, in Kants Begriff der *Allgemeinheit* sei ein solches *anthropologisches Element* verborgen, das aber ausdrücklich im Text der *KrV* nicht zu finden ist. Adorno verbindet allerdings diesen „*Begriff des Consensus, also der Übereinstimmung aller Menschen*“ bei Kant nicht mit der Philosophie von Thomasius und dem in der Anmerkung 154 zitierten Absatz 66 des 10. Hauptstückes der *EVL* (S. 236): „*Wenn Sie nun sich fragen, was es mit dieser Allgemeinheit auf sich hat, dann stoßen Sie aber auf eine interessante Zweideutigkeit, die in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht eigentlich thematisch ist, die aber doch im Sinn des Begriffs der Allgemeinheit liegt. Auf der einen Seite müssen nämlich die allgemeingültigen Urteile in dem Sinn allgemeingültig sein, dass sie für alle zukünftige Erfahrung schlechterdings gelten. Und Kant begründet das ja damit, dass eben der Geist selber so strukturiert ist, dass er anders als in dieser Allgemeinheit nicht zu denken vermag, - im übrigen etwas, was ihm durchaus zu konzedieren ist, denn ohne Begriffsbildung, ohne Abstraktion, also ohne jene Mechanismen, denen er hier eigentlich der Allgemeinheit zuschreibt, ist ja ein Denken überhaupt nicht möglich, ist, das hat er ganz richtig erkannt, etwas wie Synthesis überhaupt nicht möglich; sondern es bliebe dann wirklich bei der „blinden Anschauung“, wie er es nennt, also bei der begriffslosen Gegebenheit, in der eigentlich etwas wie der Begriff nicht wäre, in der einem überhaupt kein Licht aufginge. Aber abgesehen von dieser Bedeutung der Allgemeinheit – die Sie ebenfalls nach dem, was ich Ihnen gezeigt habe, nicht unterschätzen werden – liegt im Begriff der Allgemeinheit doch auch noch etwas anderes; nämlich etwas, was dem Begriff des Consensus, also der Übereinstimmung aller Menschen, recht nachkommt. Wenn ich das so ausspreche, dann würde Kant sich bekreuzigen; und es ist selbstverständlich, dass in der Form, in der ich es Ihnen jetzt gesagt habe, das in keiner Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ steht. Wenn wir ein Seminar wären, dann hätte ich gute Lust, Sie zu fragen, warum an dieser Stelle Kant ein solcher Horror ergreifen würde; ich glaube, Sie alle könnten nach dem, was Sie hier erfahren haben, die Antwort darauf geben, - nämlich: wenn in der Tat diese Allgemeinheit vom Consensus sämtlicher Subjekte abhängig gemacht würde, dann wäre diese Allgemeinheit ja ihrerseits eine empirische Tatsache; sie hinge also ab bloß von der Beschaffenheit dieser empirischen Individuen, die darin zusammenstimmen; und etwas bloß Empirisches und vom Zufall Abhängiges kann ja nicht dann selber, wie der Begriff der Allgemeinheit es doch bei Kant verlangt, seinerseits gültige objektive Erkenntnis konstituieren. Sie merken hier bereits, dass der Punkt, auf den ich Sie gern hinführen möchte, mit dem Begriff von Constituens und Constitutum außerordentlich eng zusammenhängt. Aber trotzdem hat doch wohl dieser Begriff der Objektivität nur dann einen Sinn, wenn er in der Tat auch diesen Consensus einschließt. Das heißt: wenn nicht alle überhaupt mit Vernunft begabten Subjekte, alle Menschen – würde mit einem gewissen Nachdruck Kant an der Stelle sagen – so denken müssten; also wenn ein Zusammenhang zwischen der empirischen Beschaffenheit ihres Geistes und jenem Mechanismus der Allgemeinheit, wie er in der Vernunft selber begründet sein soll, nicht bestünde, - dann hätte gewissermaßen dieser ganze Begriff der Allgemeinheit, und der ihrer Notwendigkeit zugleich, eigentlich gar keine richtige Substanz. Nur wenn alle Menschen so denken müssen, dann ist ein Satz wirklich allgemein; es liegt also darin auch dieses, wenn Sie so wollen: anthropologische Element noch mit drin.“ (S. 216-218)*

¹⁵⁶ *EVL*, S. 237.

keit). Die Erkenntnis des Wahrscheinlichen liegt ja zwischen dem Wahren und Falschen, ist aber nicht zur Unbeweglichkeit verurteilt. Das Wahrscheinliche kann sich dem Wahren nähern und der Grad dieser Annäherung bleibt optimistisch offen. Der Fortschritt unserer Kenntnisse kann allmählich zur Transformation unserer Urteile führen und das Ziel kann eine *propositio affirmativa, categorica*, die unter dem Modus des *Necesse* steht, sein. Thomasius legt zudem die Bedingungen, unter denen eine Erkenntnis den Grad des Wahrscheinlichen nicht übersteigen kann, fest: „Nur wollen wir dieses wenige anmercken / daß aller Beweis nur wahrscheinlich sey / wenn der Grund desselben in *Experientia aliorum, oder conceptu ex inductione orto fundirt ist / obgleich die Verknüpfung der erwiesenen conclusion mit diesen Grunde lauter propositiones universales geschehen / die aus denen conceptibus verosimilibus entstanden. Denn die conceptus verosimiles können so feste mit einander verknüpfft werden / als die wahrhaftigen ideen.*“¹⁵⁷ Den Beweis einer Wahrscheinlichkeit nennt Thomasius *demonstratio secundaria, quasi demonstratio* oder *demonstratio hypothetica*,¹⁵⁸ und dieser Beweis ist erreichbar durch den Gebrauch einer anderen Klasse von Sätzen: durch die *propositiones intermediae*. Die Annäherung der Wahrheit ist umgekehrt proportional zur Zahl dieser *propositiones intermediae*.¹⁵⁹ In diesem Fall ist die *propositio verosimilis* ein hypothetisches Urteil,¹⁶⁰ anders gehört sie zu den *indefinitae* oder zu den *contingentes*. Im Rahmen dieser Wahrscheinlichkeitslehre ist die *propositio verosimilis* ein wichtiger Faktor zur Erreichung des Wahren.

Wenn sich Thomasius also gegen die Syllogistik richtet, hat er die traditionelle Syllogistik im Blick, d.h. die Wiederholung der syllogistischen Figuren und die mnemotechnischen Methoden, die in allen Logikkompendien seiner Zeit zu finden waren, ohne etwas neues anbieten zu können. In der *EVL* gibt es natürlich Syllogistik, in die aber die aufgewerteten *sensiones* involviert sind. Wenn die neuen Wahrheiten „*nichts anders als neue conclusiones*“¹⁶¹ sind, es ist klar, dass es keinen Schluss ohne Syllogismus geben kann. Der Schwerpunkt ist bei Thomasius der Inhalt und nicht die Form in diesem Verfahren. Sichtbar ist auch, dass die Behandlung seines Materials freier ist im Vergleich zu seinen Zeitgenossen und den Philosophen des 17. Jahrhunderts, was nicht unabhängig von seiner pietistischen Orientierung geschieht.¹⁶² Seine Gegnerschaft zur

¹⁵⁷ *EVL*, S. 237-238.

¹⁵⁸ *EVL*, S. 239.

¹⁵⁹ *EVL*, S. 238.

¹⁶⁰ So Cataldi Madonna (1989), S. 130.

¹⁶¹ *EVL*, S. 266. Völlig unverträglich mit seiner These ist die Bemerkung: „Ich glaube dir es ja wohl / daß du mit der *doctrina syllogistica* keine neue Wahrheiten erfinden werdest.“ (S. 269)

¹⁶² Dass Thomasius nach M. Wundt (1945, S. 50) im Jahre 1694 dem Pietismus beitrifft („Da erfolgt im Jahre 1694 eine Wendung, die wir doch wohl als einen Einbruch eigentümlich pietistischer Gedanken in die bisher, wenigstens psychologisch, recht geschlossene Denkweise des Thomas ansehen müssen“), muss nicht unbedingt bedeuten, dass Thomasius bis zu dieser Zeit von der neuen Bewegung unbeeinflusst blieb. So „recht geschlossen“ ist seine Denkweise m.E. nicht, und die dauerhafte Verwicklung der *sensiones* in die Erkenntnisprozesse lassen diese Denkweise nicht so „psychologisch“ erscheinen. Der „*Psychologismus des Glaubens*“ bei Spener (F. Stemme (1953), S. 149-150) wird natürlich nicht zum reinen Psychologismus des Erkennens bei Thomasius, aber wir haben schon ermittelt, wie Thomasius in der Frage der Wahrheitsfindung vorgegangen ist. Dass es sich bei den Pietisten „um einen deutlichen Vorrang der Praxis gegenüber der Theorie“ handelt (F. Schupp (2003), S. 306, dazu auch M. Wundt (1945), S. 7), und dass bei Thomasius „*Vernünftigkeit [...] weniger ein logisches als ein ethisches Postulat*“ ist (P. Pütz (1978), S. 9), zeigt eine Annäherung der Denkweise von Thomasius an die Pietisten schon im

scholastischen Methode, die mit der „Denk- und Lebensreform“ und „Neuorientierung“¹⁶³ im Rahmen der deutschen Frühaufklärung kompatibel ist, hat ihn vielleicht dazu motiviert, dass er seiner Logik fast nichts Traditionelles eingliedert.¹⁶⁴

So bleibt die Urteilslehre des Thomasius leider rudimentär und hat dieses offen Gebliebene auch nicht weiter entwickelt. Diese Schwächen der Schrift sind schon lange bemerkt worden.¹⁶⁵ So behandelt er in seiner *Einleitung* die Elemente

Erscheinungsjahr der *Einleitung*. „Thomasius philosophierte sehr eklektisch und pragmatisch, wichtig war für ihn der Nutzen, weniger die systematische Begründung. Seine stark ethische und praktische Haltung verband ihn in vieler Hinsicht mit den in Halle sehr einflussreichen Pietisten, die gleicherweise an dem Nutzen dogmatischer Systeme zweifelten und dafür tätige Nächstenliebe predigten.“ Jørgensen, S.A. – Bohmen, K., Øhrgaard, P. (1990), S. 16). W. Schneiders (1992b, S. 7) spricht von „Philosophie als praxisorientierter Kritik.“ Was Thomasius, als Vertreter der ersten Generation der deutschen Aufklärung, versuchte, hat Kant, seine pietistischen Wurzeln nicht vergessend, mit seiner Lehre systematisch erreicht. Beiden ist Dogmatismus der Hauptgegner gewesen. Aber die Lösung ist bei Kant nicht eine neue Wendung zur Eklektik, sondern der Kritizismus.

¹⁶³ Schneiders, W. (1983), S. 154.

¹⁶⁴ Das Verfassen der *EVL* kann als Zeichen für diese neue Epoche dienen: „In dieser ersten Phase konnte sie [die deutsche Aufklärung] gar nicht anders als destruktiv sein. Geradezu barbarisch schiebt Thomasius fast die ganze philosophische Tradition, insbesondere die aristotelische Scholastik, als Gerümpel beiseite, und auch aus dem Cartesianismus nimmt er nur wenige Theoreme auf, wie den (allerdings schon auf maßvolle Kritik begrenzten) Zweifel.“ (Schneiders, W. (1992b) S. 3) – Schneiders hat schon in einer früheren Schrift (1990, S. 125-126) bemerkt, dass auch die Anhänger und Nachfolger des Thomasius, wie ihr Lehrer und Inspirator, bei der Behandlung der philosophischen Fragen ihrer Zeit keine nennenswerte Scharfsinnigkeit zu demonstrieren hatten: „Thomasius hatte die Philosophie betont finalistisch definiert, d.h. er war vom Philosophieren als einer zielgerichteten menschlichen Tätigkeit und damit vom philosophierenden Subjekt ausgegangen. Philosophieren war für ihn, wie schon für Sokrates, Suchen nach der wahren Glückseligkeit – nun allerdings, unter christlichen Voraussetzungen, aber in Absetzung von der Offenbarungstheologie, betontermaßen Streben nach irdischer Glückseligkeit. Das vorrangige Ziel der Philosophie war daher die Erkenntnis des (moralisch) Guten, und zwar eine lebendige, d.h. echte und wirksame Erkenntnis. Thomasius' Schüler und Anhänger folgten diesem Philosophieverständnis z.T. bis in die Formulierungen hinein: sei es, dass sie seine erste oder seine zweite Definition (notitia rerum divinarum ac humanarum, Erkenntnis des Wahren und Guten) aufnahmen, sei es, dass sie seine letzte Bestimmung (lebendige Erkenntnis des Guten) auf Erkenntnis des Nötigen und Nützlichen hin zuspitzten. Und sie folgten seinem Philosophieverständnis auch insofern, als sie seine subjekt- und praxisbezogene Grundintention übernahmen, z.T. sogar teleologisch untermauerten. Aber sie sahen sich doch auch zu einigen weitergehenden Formulierungen veranlasst: einerseits zur Rückkehr zu älteren Bestimmungen hinsichtlich des Objekts der Philosophie. So versuchten sie z.T., die von Thomasius zunächst fast völlig ausgeklammerte Religion wieder in die Philosophie hineinzunehmen, indem sie dieser wieder eine Ausrichtung auf die ewige Glückseligkeit oder die Ehre Gottes gaben; z.T. versuchten sie, das Objekt der Philosophie zu präzisieren: zunächst im Ausgang von der als Scharfsinn oder Urteilskraft verstandenen philosophischen Erkenntnisweise, dann im Gegenzug zu Wolffs Auffassung der Philosophie als mathematisch exakte Möglichkeitswissenschaft. Dies führte im Ergebnis zu einer Aufhebung der ursprünglich subjekt- und praxisorientierten Philosophiekonzeption zugunsten einer mehr objekt- und wissenschaftsorientierten Definition, die allerdings, ob sie nun von verborgenen Qualitäten oder beständigen Wesenheiten spricht, merkwürdig unscharf und archaisch wirkt.“ – Ohne jedoch diese Menge der Probleme, die die Philosophie von Thomasius und seiner Anhänger aufweist, zu unterschätzen, müssen wir P. Schröder zustimmen, wenn er schreibt: „Er [Thomasius] markiert mit seinem Werk den Übergang an der geistesgeschichtlichen Epochenschwelle von der älteren scholastischen Tradition zu der mit der Aufklärung einsetzenden Moderne.“ (1999, S. 7)

¹⁶⁵ Peter Petersen (1921) übt scharfe Kritik an der *EVL*: „Ein wirklich tiefgrabendes logisches Werk haben wir nicht vor uns. Wo es die aristotelische Logik bekämpft, kommt es wenig über die in der Logik vom Port-Royal erhobenen Einwände hinaus, und wo es weiter weisen will, da

der traditionellen Logik (Begriff – Urteil – Schluss) nicht ausführlich; auch eine Kategorienlehre fehlt.¹⁶⁶ Das war zu erwarten, weil Thomasius sich im Rahmen des tradierten Universalienstreits als Nominalist (Anhänger der *secta Nominalium*) versteht und präsentiert.¹⁶⁷ Man könnte sagen, dass in der Logik des Thomasius die einzigen Denkformen, die eine Rolle spielen und als quasi Kategorien erscheinen, die Paare „Wahrheit / Unwahrheit“ und „Wahrscheinlichkeit / Unwahrscheinlichkeit“ sind. In ihrem Rahmen bewegt sich der ganze Erkenntnisanspruch, und alle *propositiones* drücken einfach nur ein Verhältnis zu bzw. zwischen ihnen aus. Der ganze Stil von Thomasius verrät eine Vorliebe zur Schlichtheit, die den Weg zum Ideal der Weltweisheit¹⁶⁸ erleichtern kann; dieser

versendet es unkritisch in hausbackenen Erörterungen, und dabei ist nirgends das Kleid der alten Logik völlig abgelegt.“ (S. 387)

¹⁶⁶ „Christian Thomasius will in seiner Logik zwischen den Vorurteilen der Cartesianer und dem Unsinn der Peripatetiker den Mittelweg der Wahrheit zeigen und geht daher mit einigen äußerlichen Bemerkungen, die weder Kenntnis der Sache noch Auffassung der Aufgabe zeigen, über die Kategorien hinweg.“ (Trendelenburg, Adolf (1846), *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, S. 266) Vgl. W. Schneiders (1998a, S. x) Im Text der *EVL* fehlt das Wort *Kategorie*. Im Text der *Introductio ad Philosophiam aulicam* (*IPA*) dagegen lehnt Thomasius eine Kategorienlehre ab; die Kategorien „*sunt non in rei veritate fundatae*.“ (Cap. VII, *De objecto ratiocinationis*, §25, S. 140-141) Wenn Thomasius weiter erklärt, dass die Kategorien auf der Suche nach der Wahrheit am wenigsten nützlich sind („*in inquirenda veritate exiguum habent usum*“), bekennt er sich, implizit oder explizit, zu Augustinus. Im 16. Kapitel des IV. Buches der *Confessiones* lehnt Augustinus die Kategorienlehre des Aristoteles entschieden ab, wenn er viermal fragt: „*Was nützte mir*“ die Beschäftigung mit dieser Lehre? („*Quid mihi proderat?*“) Hinsichtlich der großen Bedeutung der augustinischen Lehre für das Luthertum überhaupt erscheint diese Ähnlichkeit im Ausdruck eher nicht als zufällig. (Zur Bedeutung einer *Philosophia aulica* (*Hofphilosophie*) bei Thomasius vgl.: Schneiders, W. (1993, S. ix-x, xii-xiii) und Wundt, M.. (1945), S. 27-28)

¹⁶⁷ „*Non vero nos detinebimus in inani quaestione per tot saecula ventilata: utrum Universalia existant citra mentis operationem, praeprimis cum ex dictis facile pateat, quod eam negemus, adeoque accedamus sectae Nominalium*“ (*IPA*, Cap. VII, §45, S. 147) Obwohl Thomasius mit den Errungenschaften der neueren Wissenschaft nicht vertraut ist, bewegt er sich augenscheinlich in diesem geistigen Milieu, das seit dem Spätmittelalter herrscht und zum Weltbildwechsel beigetragen hat. Sein Wahlspruch „*Experire, define, divide*“ (*EVL*, S. 276) hat teilweise auch sein Bekenntnis zum Nominalismus ausgedrückt: „*Die im spätmittelalterlichen Nominalismus begründete philosophische Wende ist nicht einfach Entsprechung, sondern Kern aller äußerlich empirisch-einzelnen Entwicklungen, die sich in den Wissenschaften, den Künsten und den gesellschaftspolitischen Strukturen vollziehen, und die unter dem Epochenbegriff „Renaissance“ zusammengefasst werden. „Die Liquidierung der Universalien, die von Herrschaft befreien sollte, erweist sich selber als Herrschaftsmittel“, als Machanspruch des sich emanzipierenden Subjekts über Natur und Welt, die es nach dem Motto „divide et impera“ in spezialisierte Teilgebiete zu zerlegen beginnt ...*“ (Gaede, Fr. (1999), S. 263) [Das von Gaede in Anführungszeichen Zitierte ist aus der Habilitationsschrift Karl Heinz Haags entnommen: „*Kritik der neueren Ontologie*“, Stuttgart 1960, S. 24] Rita Widmaier (1989) demonstriert die Schwierigkeiten der Verträglichkeit zwischen der Nominalismus- und der *Adaequatio*these bei Thomasius (S. 106-107)

¹⁶⁸ „*Die angedeuteten kritischen und praktischen Tendenzen der aufklärerischen Weltweisheit finden sich*“, nach Werner Schneiders, „*am ausgeprägtesten bei Christian Thomasius, dem génie libérateur der deutschen Aufklärung. Wie so viele Philosophen seit dem Beginn der Neuzeit hatte auch er (zwanzig Jahre vor Wolff) von einer neuen großen Weltweisheit geträumt und diese reformierte Philosophie sogar als Mittel zu einer allgemeinen geistig-sittlichen Erneuerung erhofft. Demgemäß verstand er die Philosophie als eine Weltweisheit für alle Menschen, nämlich als eine Gelehrtheit, die jedermann, welchen Standes und Geschlechts er auch sei, erwerben kann. Sie ist eine Gelehrtheit, die sich im Unterschied zur Gottesgelehrtheit auf die menschliche Vernunft bzw. den natürlichen Glauben stützt und als natürliche Weltweisheit im weitesten Sinne alles Wissen umfasst, im engeren Sinne allerdings nur die Wissenschaften der unteren Fakultät, im engsten Sinne dann diese Wissenschaften unter Ausklammerung der artes liberales. Thomasius geht also betont vom bestehenden akademischen Bildungssystem aus und gibt diesem gleichsam*

Weg kann aber nur im Sinne einer „*natürlichen Logik und Methodologie*“ zugänglich werden, d.h. durch die „*Rückkehr zu einem im Grunde ramistischen Programm der Logik.*“¹⁶⁹ Unter dieser Voraussetzung ist die erwähnte Vernachlässigung einer Urteilslehre nicht zufällig. „*Die Logik hört damit auf, im strikten Sinne ein formales System von Begriffsrelationen zu sein und wird statt dessen anthropologisch als am Vorbild der Mathematik orientierte vernünftige Verhaltensweise des Menschen gedeutet.*“¹⁷⁰ Thomasius lehnt also die Metaphysik ab, ist aber nicht in der Lage, die Logik aufzuwerten. Sein Projekt einer natürlichen, allen zugänglichen Logik widerspiegelt zwar den antischolastischen Trend, den Thomasius in dieser Zeit in die Universität einzuführen wagt, ein wissenschaftliches Niveau aber verleiht er ihr nicht.

*nur unter der Hand einen neuen Sinn. Im Vordergrund seines Interesses steht, wenn man so will, ein doppeltes emanzipatorisches Interesse: erstens die Abgrenzung von der Theologie durch Verwerfung der so genannten philosophia christiana (als Mischmasch von Philosophie und Theologie), zweitens die Ausweitung der Philosophie zur Aufklärung für alle Menschen, insbesondere für die so genannten Hof- und Weltleute. Dem entspricht die Betonung der kritischen und praktischen Aspekte der Philosophie. Gelehrtheit besteht darin, das Wahre vom Falschen und vor allem das Gute vom Bösen zu unterscheiden, und zwar zur Beförderung der eigenen wie der fremden Glückseligkeit. Gelehrtheit ist Erkenntnis, die sich auf „gegründete, wahr oder nach Gelegenheit wahrscheinliche Ursachen“ [EVL, S. 75] stützt. Obwohl der Absicht nach Wissenschaft oder vielmehr Weisheit, ist Philosophie eigentlich nur ein vernünftiger Glaube (fides intellectualis). Zunächst aber ist sie Aufklärung. Sie entsteht durch Ausbesserung oder Erleuchtung des durch Unwissenheit und Vorurteile verfinsterten Verstandes und reißt so den Menschen aus seiner Unvollkommenheit heraus: e-ruditio als Ausgang oder Befreiung aus der Rohigkeit.“ (Schneiders, W. (1986b), *Deus est Philosophus absolute summus. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff*. In: Ders. (1986a), *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 9-30, S. 11)*

¹⁶⁹ U.G. Leinsle (1988), S. 163, 165. Das Programm von Peter Ramus, in verschiedenen Phasen seines Denkens und Wirkens entwickelt, wird durch eine Aufwertung des Begriffs *Topos* und der Dialektik als der eigentlichen Philosophie charakterisiert. Wo er aber gegen Aristoteles und wo gegen die aristotelische Scholastik reagiert, ist nicht immer sicher. „*Der eigentliche Inhalt der ramistischen Methodenlehre ist [...] nicht die Analysis und Synthesis, sondern die definitio und divisio [...] Dabei entsprechen dem allgemeinen Begriff die definitio, dem speziellen die divisio.*“ (Risse, Wilhelm (1964-1970), I., S. 149-150) (Vgl. EVL, S. 276: „*Experire, define, divide*“). Die Wissensordnung (*judicium*) folgt der Wissensfindung (*inventio*). D.h. der Wahrheitsbegriff ist am Ende des Erkenntnisverfahrens zu finden. So kann das Urteil einen Inhalt gewinnen. (W. Risse (1964-1970), S. 130-131, Bauke, Dieter (1997), *Ehrenfried Walter von Tschirnhaus' Lösung des Methodenproblems und die Entwicklung der Methodologie der Wissenschaft*. In: Donnert, E. (Hg., 1997), S. 85-96, S. 86-87). P. Kondylis (1990) bemerkt weiter: „*Im Anschluss an Agricola hebt Ramus die Einteilung der Dialektik in inventio und judicium hervor, und betrachtet dieselbe als unentbehrlich zur Beendigung des chaotischen Zustandes, der nach seiner Meinung in der aristotelischen Logik herrscht. Somit wird die aristotelische Auffassung über die Beziehung zwischen Topik und Analytik umgekehrt, da die Voranstellung der inventio gegenüber dem judicium einen Vorrang der Lehre von den Topoi gegenüber der Lehre vom Urteil und vom Syllogismus gleichkommt, während Ramus gleichzeitig die Lehre von den Topoi nicht ausschließlich im Bereich probabilistischer Argumente anwendet, sondern als zuständig und ausreichend im Hinblick auf alle Argumentationsformen betrachtet. Er bezeichnet den Inhalt der Topik als verworren und nutzlos und wirft Aristoteles Unkenntnis der inventio vor, dies hindert ihn indes ebenso wenig wie Agricola daran, die meisten aristotelischen Topoi als Material und Orientierungsrahmen zu benutzen – ebenso wie die aristotelischen Kategorien, die sich in Topoi verwandeln, indem sie mit empirischen Gehalt geladen und als Produkte der dialectica naturalis hingestellt werden.*“ (S. 108). Zum Thema vgl. auch: Wollgast, S. (1993), 139-145, Λογοθέτης, Κωνσταντίνος (Αθηναι 1955), *Η Φιλοσοφία της Αναγεννήσεως και η θεμελίωσις της νεωτέρας Φυσικής* (Die Philosophie der Renaissance und die Grundlegung der neueren Physik), S. 216-226.

¹⁷⁰ Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 558.

Trotzdem bleibt Thomasius in philosophiegeschichtlicher Sicht, vor allem wegen seiner antikonventionellen Präsenz, eine Schlüsselfigur. Die persönliche, unmittelbare, unakademische Ausdrucksweise, der Wille zum Bruch mit der Tradition der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts und sein Kampf um Menschenrechte verweisen auf einen echten Träger des gesunden Menschenverstandes. Paradox könnte jedoch klingen, dass er, ohne die Kenntnisse und Resultate der neuen Wissenschaft in sein Werk eingegliedert zu haben, dennoch Einfluss (wenn auch nur auf deutschem Boden) ausüben konnte. Das ist erklärbar, wenn wir uns überlegen, dass die Eigenartigkeit des Wegs, dem das deutsche Denken in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts folgte, darin besteht, dass das deutsche Geistesleben in dieser Zeit eher religiös als wissenschaftlich geprägt ist, worauf wir in unseren Abschweifungen über die Bewegung des Pietismus schon hingewiesen haben. Mit Thomasius gewinnt die *Ichbezogenheit*, ein spontaner, unreifer Subjektivismus die Oberhand. Der neue wissenschaftliche Geist und der Objektivitätsanspruch wird sich in Deutschland erst nach 1720 durchsetzen.

Das Erbe des Thomasius ist für die geistige Entwicklung Kants sehr wichtig. Der Kampf zwischen Wolffianern und Antiwolffianern war genau von diesem Erbe befruchtet. Das Pendeln zwischen *sensio* und *ratio* als Hauptquelle der Erkenntnis, und die Frage nach der Willensfreiheit und ihrer Beziehung zum Kausalitätsgedanken, wie er im Rahmen der Schule Wolffs vertreten wurde, sind zu Leitmotiven des Kantschen Denkens geworden. Die Linie der Thomasianer, Joachim Lange, Franz Budde, Andreas Rüdiger und natürlich Christian August Crusius, der via Adolf Friedrich Hoffmann die Kontroverse zum Höhepunkt führte, machte die Opposition aus, die sich der triumphierenden Herrschaft Wolffs gegenüberstellte. In diesem Rahmen und von diesen Streitfragen beeinflusst und inspiriert bewegen sich die Schriften des jungen Kant, und davon ausgehend sind seine reiferen, die *kritischen*, Texte entstanden. Von einer allgemeinen, direkten oder vielmehr bewussten Abhängigkeit Kants von Thomasius kann aber nicht die Rede sein.¹⁷¹

Vergessen dürfen wir auch nicht seinen „*Beitrag zur Ausbildung einer deutschen philosophischen Terminologie*“.¹⁷² Meister Eckhart mit seinem Werk

¹⁷¹ W. Schneiders (1980a) hebt diese unbewusste Dependenz im Bereich des Praktischen hervor: „Kant hat schon kein Bewusstsein davon, wie sehr seine Metaphysik der Sitten mit ihrer Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre von Thomasius herkommt und wie geschichtlich sie also ist.“ (S. 3) P. Pütz (1978) betont das Ideal des freien Denkens als das Gemeinsame und das Moment des Transzendentalen als das Unterscheidende: „Was Kant fast ein Jahrhundert später zum Programm der Aufklärung erhebt, hat Thomasius bereits im Kern vorweggenommen. Kants Forderung, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen, steckt bereits in der Decouvrierung der Autorität als eines Vorurteils. Damit setzt Thomasius die Bemühungen Descartes' und Spinozas fort und antizipiert diejenigen Kants, da er wie diese den Verstand reinigen, die richtige Methode finden und Anleitungen für ein gesichertes Erkennen geben will. Als einzig richtiger Weg dorthin gilt ihm ebenso wie später Wolff das „ursächliche“ Wissen, das nicht bloß tradiert wird, sondern sich in jedem Einzelfall vor dem Satz vom Grund zu verantworten hat. Nicht der Umfang des Wissens, sondern seine Begründung entscheidet über den Grad der Gewissheit. Was Wolff und Thomasius allerdings von Kant entschieden trennt, ist das fehlende Bewusstsein der Transzendentalphilosophie. So wie sie nur erkennen, nicht aber die Erkenntnis erkennen wollen, so finden sie auch keine Bedingungen der Unmöglichkeit des Erkennens, sondern nur zu entfernende Hindernisse auf dem Weg des Wissens: Vorurteile, Vormünder und vorschnelle Beendigung einer Verstandestätigkeit. Somit arbeiten sie im Dienst einer Erkenntnispraxis, nicht aber einer strengen Erkenntnistheorie.“ (S. 14-15)

¹⁷² Schneiders, W. (1998b), S. x. Vgl. auch: Bloch, E. (1953), S. 317, 346-349, Tomasoni, F. (2009), S. 39-40. Wir dürfen nicht vergessen, dass das Jahr 1617 einen symbolischen Wert für die Entwicklung der deutschen Sprache hat: 1) Martin Opitz hat seinen *Aristarchus* herausgegeben. Es

und vor allem mit seinen *Deutschen Predigten* und Martin Luther hatten schon den Weg aufgezeigt. Aber hier, wenn sich Thomasius der deutschen Sprache bedient, spielt sich auch etwas Symbolisches ab:

Die lateinische Sprache wurde [...] für Thomasius zum Sinnbild der scholastischen Orthodoxie und ihrer Arroganz gegenüber den ungebildeten Bürgern, die in der Regel des Lateinischen nicht mächtig und so von den moralischen Diskussionen, die die Richtlinien für ein erstrebenswertes sittliches Verhalten vorgaben, ausgeschlossen waren. In einer Zeit, in der die lateinische Sprache als alleinige Wissenschaftssprache genutzt wurde, musste die Forderung, sich für den akademischen Diskurs auch der Muttersprache zu bedienen, geradezu revolutionär wirken. Die Bedeutung von Thomasius' Anliegen wurde daher zu Recht immer wieder betont.¹⁷³

Dass die Werke von Lange, Budde und Rüdiger und mehr als die Hälfte der Schriften Wolffs und seiner Schule nicht in deutscher Sprache verfasst wurden, bezeugt die Richtigkeit dieser Ansicht. Ein weiterer Faktor, der zum Meiden der deutschen Sprache beitrug, war auch die Tatsache, „dass die deutsche Sprache nicht hinreichend entwickelt war.“¹⁷⁴ Hinrich Knittermeyer nutzt dieses Faktum aus, um zu zeigen, dass die Entwicklung der deutschen Sprache im 18. Jahrhundert fast ein Wunder gewesen ist:

Sonst zeigen es die deutschen Schriften [von Thomasius] in exemplarischer Weise, wie unfähig die deutsche Sprache nicht nur rücksichtlich einer mangelnden Terminologie, sondern vor allem ihrer verschlungenen und undurchsichtigen Syntax wegen zum Ausdruck philosophischer Gedankengänge war, und es muss als eine der bewundernswürdigsten Entwicklungen in der literarischen Geschichte eines Volkes angesehen werden, dass nach reichlich einem Halbjahrhundert diese Sprache der klassischen deutschen Philosophie und Wissenschaft fähig wurde.¹⁷⁵

3. Thomasius' Nachfolger

Thomasius' Nachfolger sind in der Philosophiegeschichte fast immer nur als Vertreter des antiwolffianischen Lagers dargestellt worden. Das wäre richtig, falls sie ihre Werke anlässlich der Kontroverse mit Wolff verfasst hätten. Das ist aber nicht der Fall gewesen, mindestens bezüglich der ersten Generation der Thomasiuslinie, d.h. seiner Zeitgenossen. Ihre Systeme waren schon lange vor der Durchsetzung Wolffs entworfen, sie machten zwar die Gegenposition zum Wolffianismus aus, aber einen bewussten Gegenpol zu Wolffs Philosophie haben

geht um die erste theoretische Schrift von Opitz. In Opitz' Schriften finden wir den „*Aufruf an die Deutschen, endlich in der eigenen Sprache zu dichten, auf diese Weise mit der Besinnung auf die eigene kulturelle Identität Ernst zu machen und aus dem Zirkel der Verachtung und Selbstverachtung auszubrechen...*“ (Jaumann, Herbert (2002), *Nachwort*. In: Martin Opitz, *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624), herausgegeben von Herbert Jaumann, Stuttgart, S. 191-213, hier: S. 207) 2) „*Nach dem Vorbild der Florentiner Akademie, deren Mitglied er 1600 geworden war, gründete Fürst Ludwig von Anhalt-Köthen 1617 in Weimar die „Fruchtbringende Gesellschaft“, nach ihrem Emblem später auch der „Palmenorden“ genannt. Ziel der Gesellschaft war es „unsere edle Muttersprache, welche durch fremdes Wortgepränge wässerig und versalzen worden, hinwieder in ihre uralte gewöhnliche und angeborne deutsche Reinigkeit, Zierde und Aufnahme einzuführen ...“, wodurch die Mitglieder eben auch „alle Ehrbarkeit, Tugend und Höflichkeit“ fördern sollten.*“ (Börries, E. und E. (1991a), S. 349)

¹⁷³ Schröder, P. (1999), S. 31. H.M. Wolff (1949) spricht von „*Intellektualisierung der Unterschicht*“ durch Thomasius. (S. 24)

¹⁷⁴ Ebd., S. 33.

¹⁷⁵ (1920), S. 164.

wir erst mit den Werken von Adolf Friedrich Hoffmann und hauptsächlich von Christian August Crusius.¹⁷⁶ Der Einfluss Thomasius' dauert aber, direkt oder indirekt, fast ein Jahrhundert über an. Sowohl die Popularphilosophie als auch die „irrationalistischen“ gegenaufklärerischen Bewegungen am Ausgang des 18. Jahrhunderts können ihre Wurzeln in seinen Gedanken finden.¹⁷⁷

i. Nikolaus Hieronymus Gundling

Thomasius' „unmittelbarer Schüler“¹⁷⁸ war Nikolaus Hieronymus Gundling (1671-1729).¹⁷⁹ Vom Lockeschen Empirismus beeinflusst¹⁸⁰ misst er den Sinnen die Hauptrolle im Erkenntnisprozesse zu. Sein philosophisches Werk war die dreiteilige *Via ad veritatem* (Halle 1713-1715), deren erster Teil die Logik (*Ars recte ratiocinandi*) ausmachte. „Besondere Originalität darf man [bei ihm] nicht erwarten.“¹⁸¹ Das Schlagwort der Logik als *ars inveniendi* ist natürlich auch bei ihm zu finden.¹⁸² Wie sein Lehrer bestand Gundling auf den praktischen Anwendungen der Logik.¹⁸³

¹⁷⁶ „Gewiss wurden sie Gegner Wolffs, aber auf Grund ihrer längst eingenommenen philosophischen Stellung. Lange vor Wolff haben sie ihre Lehren ausgebildet und sind mit diesen zu erheblicher Wirkung gekommen. Und sie können billigerweise verlangen, dass man sie von dem Schwerpunkt ihres eigenen Seins und Wirkens aus versteht, und nicht von einem Kampfe aus, in den sie spät und zum Teil halb wider Willen hineingezogen wurden, und den sie nur führen konnten, weil sie eine eigene Gedankenbildung einzusetzen hatten.“ (Wundt, W. (1945), S. 63-64)

¹⁷⁷ Zum Thema: Beck, L.W. (1969c), S. 255-256. Die Charakteristika der Thomasiuslinie sind nach L.W. Beck drei (S. 297): „First, there was a continuing Pietistic opposition to scholasticism and to Lutheran orthodoxy, in favor of a sentimental and emotional inwardness and readiness to appeal to biblical and personal revelation and to embrace the entire inventory of protestant mysteries. Second, there was opposition to Wolff. The school opposed Wolff's intellectualism in psychology and developed a theory of the independence of will from intellect. It opposed Wolff's intellectualism in method and favored the more informal arts of reasoning as celebrated by Thomasius. Most of all, perhaps, it fought Wolff's theory wherever it seemed to threaten the freedom of man and the authority of revelation. Finally, all four men [Budde, Rüdiger, Hoffmann, Crusius] espoused (still against Wolff) a spiritualistic, antimechanistic and antimathematical conception of nature, following the lead given by Thomasius in his venture into the philosophy of nature.“ Vgl. auch: Schneiders, W. (1990), S. 119-126

¹⁷⁸ Wundt, M. (1945), S. 61.

¹⁷⁹ „Als angesehener und beliebter Lehrer und als produktiver Publizist auf rechtswissenschaftlichem und historischem Gebiet, als Dekan und als Protektor war sein Wirken bis zu seinem Tode 1729 Bestandteil der Geschichte der Fridericiana an der Saale.“ (Grau, Conrad (1997), *Professor in Halle, Präsident in Berlin. Annäherungen an die Brüder Nikolaus Hieronymus Gundling und Jakob Paul Gundling*. In: Donnert, E. (Hg. 1997), Bd. V., S. 243) Grau informiert uns auch, dass die Bibliothek N.H. Gundlings fast 10000 Bände umfasste. (ebd., S. 247)

¹⁸⁰ Zeller, E. (1875), S. 225, Zart, G. (1881), S. 44-49, Wundt, M. (1945), S. 31 (Anm. 1) und 62, Beck, L.W. (1969c): Beck behauptet, Gundlings philosophische Bedeutung bestehe darin, dass er zu den ersten gehört, die im deutschen Raum von den Schriften Lockes Gebrauch machten (S. 297). Gottfried Olearius (1672-1713) scheint jedoch der erste zu sein, der eine Übersetzung Lockes in Deutsche übernahm: *Some thoughts concerning education*, London 1693. Der deutsche Titel lautete: *Herrn Johann Locks Unterricht von Erziehung der Kinder*, Leipzig 1708 oder 1710. Es handelt sich hier eigentlich um eine Übersetzung einer französischen Übersetzung.

¹⁸¹ Wundt, M. (1945), S. 62.

¹⁸² „Logica ars est inveniendi veritatem“ (Gundling, N.H., *Via ad veritatem*, Halle 1713-15, Bd. I., S. 10)

¹⁸³ Risse, W. (1964-1970), Bd. II., S.572.

ii. Johann Franz Budde

Johann Franz Budde (1667-1729), vom Kreis der Pietisten und von Thomasius beeinflusst, bestand auf einer praktischen Wendung der Philosophie.¹⁸⁴ Seinem „Vorbild“¹⁸⁵ Thomasius treu geblieben handelt er im Namen einer als Anthropologie verstandenen Philosophie,¹⁸⁶ und bekennt sich zum Nominalismus.¹⁸⁷ „Wie Thomasius, und vermutlich unter dessen Einfluss, ist Budde kein Auswahl-Eklektiker, sondern Selbständigkeitseklektiker.“¹⁸⁸ Was ihn von Thomasius unterscheidet, ist die systematische Abhandlung der Thematik.¹⁸⁹ Sein Hauptwerk waren die *Institutiones Philosophiae eclecticae* (Halle 1703), die aus zwei Teilen bestanden: *Elementa philosophiae instrumentalis* [= Logik] und *Elementa philosophiae theoreticae* [= Metaphysik]. Die Logik als *philosophia instrumentalis* konserviert seine als *Organon* tradierte Rolle und muss der Erfindung neuer Wahrheiten (*inventio*), im Sinne von Ramus und Thomasius, dienen. Eduard Zeller findet „seine Leistungen auf diesem Gebiete von geringem Werthe“,¹⁹⁰ Wilhelm Risse aber sieht in den *Elementa Philosophiae instrumentalis* (EPI) eine „neue anthropologische Aufgabenstellung“, die darin besteht, dass der Verstand sich (ohne Vorurteile und von Irrtümern bereinigt) der *inventio* widmen kann.¹⁹¹ Die Metaphysik wird nicht, wie bei Thomasius,

¹⁸⁴ Wundt, M. (1945), S. 64, 68.

¹⁸⁵ Leinsle, U.G. (1988), S. 192 – Max Wundt (1932) beschreibt den Einfluss Thomasius', den Budde in Halle erlebt hatte: „Hier ist Buddeus nun sicher noch unter den maßgeblichen Einfluss des bedeutenden Führers der deutschen Aufklärung, Christian Thomasius, gekommen, der hier bereits seit 1690 Vorlesungen hielt. Es ist sehr bezeichnend, dass die neue Bewegung von dem Lehrstuhl für Moralphilosophie ihren Ausgang nimmt. Von Thomasius übernahm Buddeus die Abneigung gegen die Scholastik, die Beachtung der Geschichte der Philosophie, das freie Verhältnis zu den verschiedensten philosophischen Systemen, eine auf die praktische Zwecke des menschlichen Lebens gerichtete Behandlung der philosophischen Fragen, damit den anthropologischen Ausgangspunkt und die Betonung der sinnlichen Erfahrung. Thomasius bekannte sich zur *Philosophia eclectica*, und auch hierin wurde Buddeus sein Schüler. Andererseits hielt Buddeus, auch vom Pietismus beeinflusst, den Zusammenhang mit der Theologie stärker aufrecht als Thomasius, wie er denn auch dessen kühne Neuerung, philosophische Fragen in deutscher Sprache zu behandeln, nicht mitmachte.“ (S. 66)

¹⁸⁶ Wundt, M. (1939), S. 160.

¹⁸⁷ Ebd., S. 226.

¹⁸⁸ Albrecht, M. (1994), S. 437.

¹⁸⁹ So Max Wundt (1945): „Im Vergleich zu Thomas ist zunächst der Wille zum System, zum abgeschlossenen Ganzen deutlich. Das ist ein Erfordernis der Schule. Während Thomas mehr nur Anregungen austreute, will Budde wieder durchgearbeitete Lehrbücher schaffen, die einem beständigen Unterricht dienen können.“ Es geht um „das vor Wolff am weitesten verbreitete System.“ (S. 66) Und U.G. Leinsle (1988): „Sie [die *Elementa philosophiae theoreticae* (1697)] sind nach dem Vorbild Ch. Thomasius konzipiert, unterscheiden sich aber doch in der mehr systematisch-scholastischen Ausgestaltung des Gesamtplans und der einzelnen Disziplinen.“ (S. 192)

¹⁹⁰ *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München 1875, S. 224.

¹⁹¹ (1964-1970), Bd. II, S. 567. W. Risse zitiert aus EPI (S. 102): „*Prima pars philosophiae instrumentalis, quam logicam dicere moris est, intellectus vitiis medetur, eumque aptum reddit, ad veritatem investigandam et inveniendam. Ad veritatis itaque, non investigationem modo, sed inventionem etiam est comparata: et in eo finis eius consistit.*“ Der gesunde Menschenverstand zeigt sich durch seine perfekte Handlungen: „*Sanitas intellectus consistit in justa perfectione operationum eius...*“ (EPI, S. 137) – U.G. Leinsle (1988) charakterisiert diesen subjektiven Ansatz der Logik als „psychologisch fundierten“ (S. 191) und stimmt G. Zart (1881) zu, darin „Einflüsse der englischen Philosophie“ zu sehen. Zart aber macht einen Schritt weiter: „Ja ohne ihren Einfluss wäre er [Budde] vielleicht in einem mit Skepsis gemischten Mystizismus befangen geblieben und hätte der Astrologie, die er stets empfahl, und der scholastischen Metaphysik noch mehr Folge gegeben, als es jetzt der Fall ist.“ (S. 41)

abgelehnt, sie kommt aber der Theologie näher,¹⁹² und wird „als bloße Begriffslehre der Logik“ abgehandelt.¹⁹³ Wie sein Lehrer findet auch er keinen Grund, eine Kategorienlehre auszubilden.¹⁹⁴

iii. Joachim Lange

Joachim Lange (1670-1744), der wie Thomasius in Leipzig und Halle lehrfähig gewesen ist, war mehr theologisch als philosophisch orientiert. Sein pietistisches Engagement ist in allen Schriften sichtbar. Er bewegt sich hauptsächlich im Rahmen des Religiösen,¹⁹⁵ und der Titel seines wichtigsten Buches, *Medicina mentis*¹⁹⁶, ist unter diesem Aspekt nicht zufällig. Die *sanitas* des Geistes ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Gesuchte. Die Gegebenheit der Erbsünde ist der Punkt, den der Mensch immer vor seinen Augen haben muss. Er bekämpfte kräftig die Scholastik, die mathematische Methode, den Aristoteles. Mit dem antimetaphysischen Geist seiner Zeit ging er völlig konform.¹⁹⁷

Die Verachtung, welcher die Metaphysik der Schulen anheim gefallen war, teilte sich aller aristotelischen Philosophie mit. Eine neue Zeit, die zunächst neue Werte wollte und dabei den bequemsten Weg einschlug, den, alles Bisherige zu verwerfen, war heraufgezogen, und wir

¹⁹² „Deutlich ist das Bemühen, über das etwas essayistische Verfahren eines Thomas hinaus die enzyklopädische Gesamtübersicht nicht verloren gehen zu lassen, die das 17. Jahrhundert nicht selten bot, nur vom Boden einer mehr modernen naturwissenschaftlichen Auffassung. Es ist das im Vorblick auf Wolff nicht unwesentlich zu bemerken.“ (Wundt, M. (1945), S. 69) Diese „enzyklopädische Gesamtübersicht“ ist eng mit den geschichtlichen Forschungen, die „Thomas und Budde gern getrieben hatten“ (S. 284), zu verbinden. Es ist nicht zufällig, dass die *Elementa* mit einem *Compendium historiae philosophicae* beginnen. Sonia Carboncini (1989) bewertet diese Schrift Buddes als „ausschlaggebend für die Entstehung eines historischen Selbstbewusstseins der Philosophie.“ (S. 293) „Von Thomasius stammt die Vorstellung des Selbstdenkens, von Budde die Einsicht, dass das Selbstdenken mit einer historischen (man könnte sagen: nicht-pedantischen) Kenntnis der Philosophie verbunden ist. Denn das der Eklektik wesentliche Auswählen erfordert beides: die eigenen Überlegungen, aber auch eine nicht bloß fragmentarische Kenntnis der verschiedenen Lehren.“ (ebd., S. 296) Nach M. Wundt (1945, S. 284): „Die Philosophiegeschichte ist damals in Deutschland entstanden.“ Das ist aber systematisch durch den schon erwähnten (Anm. 2) Johann Jakob Brucker, den Schüler Buddes, geschehen. Dazu vgl.: Knittermeyer, H. (1920), S. 160, Zart, G. (1881), S. 40, Zeller, E. (1875), S. 224 und Freyer, Johannes (1912), *Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig, S. 21-49. Kants Lektüre der sechsbändigen *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig 1742-1767) Bruckers hat bei ihm das Interesse an der altgriechischen Philosophie, vor allem an Platon, geweckt.

¹⁹³ Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 568: „Diese Ausdeutung verrät nicht nur die derzeitige Geringschätzung der Metaphysik, sondern entspricht auch durchaus der späteren transzendental-philosophischen These Kants, die Seinsbegriffe seien den Verstandeskategorien zu entlehnen.“ P. Petersen (1921) bemerkt bezüglich des Verhältnisses zwischen Logik und Metaphysik im Kreis der Thomasianer: „Der neue Leisten aber war der neue erkenntnistheoretische und psychologische Untergrund, auf dem man die alten logischen Regeln aufzog mit besonderer Vorliebe für die Induktion und die Regeln, neue Wahrheiten zu finden [...]“ (Anm. 3): Budde entwickelt hier zuerst die *inventio*, dann eine Hermeneutik und die Kunst, eine Wahrheit mit der anderen zu verbinden, zuletzt die Lehre von den philosophischen Begriffen, worunter sich die alte Metaphysik verbirgt.“ (S. 406)

¹⁹⁴ *EPI*, S. 301.

¹⁹⁵ Wundt, M. (1945), S. 82, Beck, L.W. (1969c), S. 297-298.

¹⁹⁶ Lange, Joachim: *Medicina mentis*, Berlin 1704.

¹⁹⁷ Der Spott gegen die Metaphysik fehlt in der *Medicina mentis* nicht. Ihr hat er einen *appendix de supervacuis* beigelegt, wo er, sich über die Metaphysik lustig machend, viele sinnlose Begriffspaare der philosophischen Terminologie eingliedert. Dazu: Petersen, P. (1921), S. 326-327.

werden zusammenhängend darzulegen haben, wie sich das Bild der aristotelischen Philosophie und ihres Meisters in dieser Übergangszeit wandelte.¹⁹⁸

Die *Medicina mentis*, ein echtes Produkt dieser Übergangszeit, zeigt uns, wie stark das Schwanken zwischen Theologie und Philosophie, zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen unter der Herrschaft der pietistischen Bewegung war. Dass das Rationale in der Zeit der kommenden Generation die Oberhand gewinnen würde, bedeutet nicht, dass dieses Schwanken bezüglich der herkömmlichen und neu ausgearbeiteten Grundfragen der Philosophie beigelegt war.

Wie stark diese Gegensätze die deutsche Philosophie der kommenden Jahrzehnte bewegt haben, geht am deutlichsten daraus hervor, dass alle hier aufgeworfenen Fragen in Kants Antinomien wiederkehren. Gerade diese, die für Kants Entwicklung so entscheidend waren, sind aus den gewöhnlich allein beachteten ausländischen Einflüssen gar nicht abzuleiten. Dagegen ergeben sie sich in diesem Zusammenstoß der beiden Richtungen der früheren Aufklärung. Hier sind sie alle vorhanden. Ewigkeit der Welt und damit Leugnung ihres absoluten Anfangs wirft Lange Wolff vor. Wolff lehrt die Monaden, also letzte Einheiten, die Lange verwirft. Gibt es Freiheit neben der Naturkausalität? Und ist die Welt in sich selbst oder in Gott begründet?¹⁹⁹

Im Rahmen dieses Kampfes im echt philosophischen Feld ist der Fall Joachim Langes nicht der paradigmatische.²⁰⁰ Er hat eine „extreme“ und „wissenschaftsfeindliche“ Richtung des Pietismus vertreten,²⁰¹ die nicht positiv zu bewerten ist.

iv. Andreas Rüdiger

Der wichtigste Denker der Thomasiuslinie vor Crusius war sein Lehrer Andreas Rüdiger (1673-1731). Er gehörte zum „weltlichen Flügel“ der Linie,²⁰² er war sowohl von Lockeschen als auch von Cartesianischen Gedanken beeinflusst,²⁰³ aber seine Kontroverse mit Wolff, mit seinen pietistischen Ansichten verknüpft, war endlich der bestimmende Faktor der Herausbildung seiner Philosophie. Dafür sprechen seine unzeitgemäße qualitative Physik²⁰⁴ und

¹⁹⁸ Petersen, P. (1921), S. 327.

¹⁹⁹ Wundt, M. (1945), S. 240.

²⁰⁰ „Rüdiger [...] beeinflusst vor allem über seinen Schüler Crusius nachhaltig das Denken des jungen Kant, der auch in seiner kritischen Periode noch in vielem der Rüdigerschule verpflichtet bleibt.“ (Leinsle, U.G. (1988), S. 208.

²⁰¹ Risse, W. (1964-1970), Bd. II., S. 569-570.

²⁰² „Die allgemeine Stellung Rüdigers in diesem Kreise ist nicht schwer anzugeben. Auch er hat die entscheidende Anregung von Thomas empfangen, aber er entwickelte sie nicht nach der Seite der Religion, sondern nach der Seite der Naturerkenntnis, wenn dabei selbstverständlich auch die Beziehung auf Gott nicht fehlt, was damals ja undenkbar gewesen wäre. Da es ihm um die Darstellung des Ganzen der Philosophie in einem geschlossenen Lehrbuch zu tun war, so kann man ihn am besten – auch in der Rückkehr zur lateinischen Sprache – mit Budde in Parallele stellen. Aber Budde verarbeitet Thomas' Anregungen in der Hauptsache für künftige Kirchenmänner, Rüdiger für künftige Weltmänner.“ (Wundt, M. (1945), S. 83) Vgl. auch: Krieger, Martin (1993), *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Würzburg, S. 54-57, 59 und 156.

²⁰³ Dazu vgl.: Wundt, M. (1945), S. 83-85, wo das Prinzip der *sensio interna* in Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein bei Rüdiger hervorgehoben wird, Leinsle, U.G. (1988), S. 207-209, Zart, G. (1881), S. 54 und Möller, H. (1986), S. 54-55.

²⁰⁴ „Der naturalistische Realismus geht in seinen letzten Antrieben bis auf die antike qualitative Erkenntnislehre zurück. Sie hatte in der Gestalt, welche ihr Aristoteles gegeben hatte, das Mittelalter beherrscht und, nachdem die mechanische Naturlehre nur noch die

seine antimathematische (hinsichtlich nicht nur der Naturwissenschaften, sondern auch der Philosophie)²⁰⁵ und antiintellektualistischen Thesen.²⁰⁶ Aber anders als

quantitative Betrachtung als berechtigt anerkennen wollte, sich in allerlei mystische Spekulationen zurückgezogen, wirkte aber auch in der protestantischen Schulphilosophie fort. In der Rückführung aller Inhalte der Erfahrung auf quantitative Verhältnisse hatte die mechanische Naturlehre ihre Triumphe gefeiert und die Herrschaft der Vernunft, wie es schien, als eine schrankenlose erwiesen. Demgegenüber erschienen die Qualitäten immer als das Irrationale. Sie erschienen zugleich als das eigentlich Reale, die Wirklichkeit Erfüllende, das sich einer Auflösung in bloß formale Beziehungen widersetzte. Und so erfolgt der erste ernstliche Gegenstoß gegen den Rationalismus in Deutschland von dem Boden dieser qualitativen Naturlehre. Sie wird von Andreas Rüdiger, diesem ernstesten Gegner der wolffischen Philosophie, vertreten. Die Lehre, die er in seiner Physica divina (1716) vorträgt und die im Abriß auch schon in seinen Institutiones eruditionis (1711) enthalten ist, geht in ihrer Naturbetrachtung durchaus von dem qualitativen Gehalte der Wirklichkeit aus. Die Natur als Bewegungszusammenhang mochte in sich selber verständlich erscheinen, die Qualitäten dagegen erschienen in ihrer bloßen Gegebenheit als das schlechthin Zufällige, das seinen Grund in dem so und nicht anders gerichteten Willen einer höheren Macht haben muss. Deshalb trägt Rüdiger die Physik als Schöpfungslehre vor; der Wille Gottes ist der Grund der Erscheinungen. Dem dunkeln und unfruchtbaren Mechanismus eines Descartes oder Gassendi will er eine Physica elastica entgegensetzen, indem er die Elastizität als die Vereinigung der ausdehnenden und zusammenziehenden Kraft fasst und dabei jene auf den Aether, diese auf die Luft, als die Grundsubstanzen der Welt zurückführt. Die verschiedenen Verbindungen dieser Substanzen ergeben die Elemente.

Rüdiger hat weniger durch die Qualitäten-Lehre selbst als durch die Folgerungen, welche sich aus ihr ergaben, gewirkt. Die mechanische Weltbetrachtung erhielt bald darauf durch die Einwirkung Newtons eine solche Verstärkung, dass selbst die Anhänger Rüdigers sich ihr nicht zu entziehen vermochten. Erst nachdem die Naturwissenschaft selbst den qualitativen Phänomenen eine stärkere Beachtung zu schenken begann, tritt mit der Romantik auch wieder eine qualitative Naturphilosophie hervor. Aber der realistische Gedanke, der in dieser Anerkennung der Qualitäten als der Urbestandteile des Wirklichen lag, hatte schon bei Rüdiger zu einer Reihe wichtiger Folgerungen geführt, die nun auch unabhängig von dem Boden, auf dem sie gewachsen waren, fortwirkten. Besonders bedeutsam ist hier die Ablehnung der mathematischen Methode in der Philosophie. Die Mathematik hat nur das Mögliche zu ihrem Gegenstand, die Philosophie dagegen das Wirkliche. Wenn daher die Mathematik sich der bloß zergliedernden, analytischen Methode bedienen kann, so muss dagegen die Philosophie synthetisch verfahren, da sie die Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang aufweisen soll. Die analytische Methode eignet sich nicht zum Auffinden der Wahrheit, sondern nur zur Prüfung schon gewonnener Sätze, um an ihnen Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden. Sonst führt sie zu einem bloßen trügerischen Spiele mit Syllogismen. Das Kennzeichen der Wirklichkeit aber, durch das sie sich von der bloßen Möglichkeit unterscheidet, ist die Empfindung des qualitativen Etwas, das sich jeder Auflösung in bloß formale Beziehungen widersetzt. Darum ist für Rüdiger die Empfindung sowohl der erste Ursprung wie das letzte Kriterium der Wahrheit (Institutiones eruditionis, S. 14). Weil so in alle metaphysische Wahrheit ein Empfindungsinhalt eingeht, lässt sie sich nicht stets in der Form demonstrativer Gewissheit aussprechen. Das ist nur der Fall, wenn uns die Empfindungen unmittelbar gegeben sind. Der Schluss vom Gegebenen auf Ungegebenes wird dagegen hier niemals die demonstrative Gewissheit haben, wie etwa in der Mathematik. Und so gewinnt hier das Wahrscheinlichkeitsverfahren eine erhöhte Bedeutung. Rüdiger stellt es als gleichberechtigt neben das demonstrative.“ (Wundt, Max (1924), Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart, S. 54-56)

²⁰⁵ „[J]ede Zählung ist sinnlich. Zählung ist aber das allgemeine Verfahren beim mathematischen Schluss, folglich ist dieses gesamte Verfahren sinnlich.“ („Omnis numeratio est sensualis: universus autem modus ratiocinationis mathematicae est numeratio, ergo universus iste modus est sensualis.“ – De sensu veri et falsi libri IV 2. Auflage Leipzig 1722 (1. Auflage Halle 1709), Lib. II., Cap. IV, nota a) „Die Mathematik entlehnt ihre Prinzipien der Möglichkeit, errichtet um ihrerwillen ihren ganzen Aufwand an Schlüssen und beginnt deswegen bei ihr und endet bei ihr.“ („Illustre discrimen positum est in possibilitate a qua mathesis abalienat sua principia, & universum ratiocinationis suae apparatus propter eandem instituit adeoque ab ea incipit & in eandem definit.“ – Lib. II., Cap. IV., nota c) „Das alles verhält sich umgekehrt in der Philosophie. Denn diese fängt nicht bei der bloßen Möglichkeit an, sondern bei der Sinneswahrnehmung und der Wirklichkeit, und hütet sich sorgsam davor, sich auf Definitionen

Thomasius maß Rüdiger der Methode, als Voraussetzung der Wissenschaftlichkeit, eine wichtige Rolle beim Erkenntnisprozess zu, wie er es im 4. Buch seines Werkes *De sensu veri et falsi* schreibt.²⁰⁷ Die Methode ist entweder analytisch oder synthetisch. Die Priorität ist der Synthesis zugeschrieben, weil die Analysis immer durch Vorurteile und Abhängigkeit von Autoritäten gefährdet

oder auf andere bloß mögliche Grundlagen zu stützen; denn daraus kann man nicht auf Wirklichkeiten schließen.“ („*Haec omnia se habent in philosophia. Haec enima possibilitate mera non orditur, sed a sensione & realitate, seduloque caver ne definitionibus, aliisve fundamentis tantum possibilibus, nitatur; utpote a quibus concludi realitates haud possunt.*“ – Lib. II, Cap. IV., nota c, § 2, übersetzt von Norbert Hinske und R. Specht. In: Ciafardone, R. (1990, Hg.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart, S. 141-142)

„In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts beginnt in Deutschland mit Andreas Rüdiger thematisch gesehen die jahrhundertealte Bemühung, die Philosophie von der mathematischen Methodologie zu befreien. Rüdiger ist der erste, der eine genaue Untersuchung der Verhältnisse zwischen Philosophie und Mathematik vornimmt, welche zur Ablehnung der mathematischen Philosophie führt. Obwohl seine Kritik unmittelbar den Rationalismus von Cartesius und Spinoza und die Möglichkeit einer apriorischen und deduktiven Metaphysik betrifft, zieht sie die Wolffsche Philosophie vom theoretischen Gesichtspunkt mit hinein [...] Rüdigers eingehende Untersuchung des mathematischen und des philosophischen Verfahrens führt zur klaren Teilung beider Bereiche; so wird die apriorisch-deduktive Einrichtung der rationalistischen Metaphysik nach Art der Cartesischen Ableitung endgültig bezweifelt. Dieses Ergebnis stellt einen sehr wichtigen Punkt in der Entwicklung des Begriffes und der Aufgaben der Philosophie dar, die sich von nun an von der Möglichkeitswissenschaft in die Erfahrungswissenschaft verwandelt. Das bringt den Verzicht auf das Ideal strenger Wissenschaftlichkeit mit sich, die der Mathematik eigen ist, und die Suche nach einer neuen, weniger sicheren, doch auch weniger trügerischen Methodologie, welche sich adäquat den neuen, bescheidensten Aufgaben stellt, welche die Philosophie als empirische Wissenschaft erfüllen muss.“ (Ciafardone, Raffaele (1986), *Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius*. In: Schneiders, W. (1986a), S. 292, 295-296). U.G. Leinsle (1988) betont genau diesen empirischen Charakter der Metaphysik Rüdigers: „Rüdiger stellt in einer bislang in der deutschen Tradition unbekannten Weise das empirische Fundament aller Metaphysik in den Mittelpunkt seines Denkens. Die Metaphysik wandelt sich ihrem Anspruch nach zu einer auf äußerer Sinneserfahrung gründenden Generaltheorie der Wissenschaften [...] Hier wird erstmals Metaphysik der Erfahrung geschrieben.“ (S. 226) Und Nicolao Merker (1982) sieht in der antimathematischen Stellung Rüdigers das Spüren der Gefahr des Innatismus, der eine empiristisch orientierte Metaphysik bedrohen würde: „Man kann annehmen, dass ihm [Rüdiger] der Widerwille gegen den zuerst kartesischen und spinozischen und später wolffschen Gebrauch der „mathematischen Methode“, dass ihm die jahrelang durchgeführte Polemik gegen eine Methode, die für die Philosophie nicht von Nutzen sein konnte, weil sie nur die Form der Dinge betrachtete, die wirkliche Existenz der Dinge aber unbeachtet ließ, gerade eben von der Möglichkeit einer neuen Theorie der kategorischen Prädikabilität nahe gelegt wurde. Eine Theorie, die – wollte sie das Recht der Vielheit oder des Subjekts berücksichtigen – zusehen musste, wie jene Rechte bedroht wurden von dem durch die „mathematische Methode“ gestützten Vorurteil zugunsten des „intellectus purus“ oder Reiches der angeborenen platonischen Ideen oder reinen Prädikate.“ (S. 80) Zum Verhältnis der Philosophie Rüdigers mit dem Innatismus, vgl. auch: Schepers, H. (1959), S. 47-50.

²⁰⁶ „While Rüdiger's attacks on Wolff show a good deal of sound empiricistic good sense, he was not able to develop them into a consistent campaign for empiricism; there was too much theological inhibition for that, and where empiricism becomes most interesting, there Rüdiger is most silent or confused [...] Thus Rüdiger's own systematic philosophy accords much better with the Pietistic faith than Thomasius' did. While it still seems odd that Thomasius ever was a Pietist and a Naturphilosoph, in the work of Rüdiger all these elements are brought into a harmonious relationship: nonmechanical cosmology, antirationalism in epistemology, anti-intellectualism (voluntarism) in psychology, and Pietism against natural and rational religion.“ (Beck, L.W., (1969c), S. 299, 300)

²⁰⁷ „*Tractatio non systematica est exoterica, h.e. popularis et vulgo dicata, systematica vero est acroamatica et eruditis digna. Haec systematica tractatio etiam disciplina, et modus eius tractandi forma artis vocatur.*“ (*De sensu*, Liber IV., S. 525) Zum Inhaltsverzeichnis des Buchs s. Anhang.

wird. Während die Analysis gegebene Sätze als Ausgangspunkt verwendet und als Ziel die ersten Prinzipien hat, fängt die Synthesis mit der Erfahrung an und schreitet durch Definitionen und Divisionen vorwärts in Richtung der uns zugänglichen Wahrheiten. Ist eine Wahrheit uns nicht völlig zugänglich, bleibt auch die Wahrscheinlichkeit als Erkenntnisart legitim. Die Synthesis ist nach Rüdiger der natürliche Weg zur Wahrheit,²⁰⁸ und dieser Vorrang der Synthesis vor der Analysis verweist uns mutatis mutandis direkt auf Kant:

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu den andern *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.²⁰⁹

Rüdigers *sensio interna*, die an die *reflection* Lockes erinnert, ist ein Akt, der nicht aus den externen Dingen entspringt, sondern von der Seele selbst;²¹⁰ Funktion der *sensio interna* ist, durch das Urteilen (*jucicare*), das Erinnern (*recordare*) und das Vorstellen (*imaginare*)²¹¹ uns beim Erkennen vor den Täuschungen der Außenwelt zu schützen, d.h. uns von einer unreflektierten (bloß sinnlichen) zu einer reflektierten (konstituierten), durch Synthesis gebildeten Erfahrungsform zu führen.²¹² Man könnte sagen, dass die *sensio interna* dabei, als reines Element, für die Richtigkeit des Prozesses der Synthesis bürgt, wie genau das cartesische *cogito* einen festen, unbezweifelbaren Ausgangspunkt jeder mentalen Aktivität ausmachen kann.²¹³

²⁰⁸ „*Primus hanc, quantum mihi constat, copiosius illustravi et ad genuina sua principia revocavi, et omnes disciplinas dein synthetice tradidi.*“ (ebd., S. 541)

²⁰⁹ KrV, B133.

²¹⁰ „*Actio [...] internae [sensionis] est ab ipse anima.*“ (Rüdiger, Andreas: *Disputatio philosophica de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione*, Leipzig 1704, Cap. 1, §27). Anders aber in *De sensu veri et falsi* (Liber I., Cap.3, §21): „*Est itaque sensio interna passio intellectus, qua a spiritibus, ab ipsa anima in motum citatis, afficitur.*“ Heinrich Schepers (1959) qualifiziert die zweite Version, die *sensio interna* als Aktivität zu verstehen, würde bedeuten, dass sie „dem Verstand zugeordnet“ wird, d.h. es geht eigentlich nicht um eine *sensio*. (Andreas Rüdigers *Methodologie und ihre Voraussetzungen*, Köln, S. 58)

²¹¹ Ebd., §33. Diese drei Operationen gehen auf Bacon und Jakob Thomasius zurück. (Schepers, H. (1959), S. 52)

²¹² Vgl., EVL, S. 139-140, 156-157, 165 und 176, wo diese Frage bezüglich der Erfahrungsfrage bei Thomasius diskutiert wird.

²¹³ „Die Anknüpfung an das „*cogito ergo sum*“, dem allerdings sogleich die methodologische Monopolstellung abgesprochen wird, ist nicht als bloße Höflichkeitsgeste den Cartesianern gegenüber abzutun, denn sie enthält den Leitfaden zum Verständnis dessen, was die „*sensio interna*“ bei Rüdiger bedeutet [...] Rüdiger [hat] seinen Begriff der „*sensio interna*“ gar nicht von den scholastischen „*sensus interiores*“ her gewonnen, sondern vielmehr in Anknüpfung an den Kernbegriff der Cartesischen Philosophie die Tradition der reflexiven Erkenntnis wiederaufnimmt, deren Höhepunkte bei Joh. Duns Scotus und Wilhelm Ockham liegen. Allerdings ist sein bewusstes Verhältnis zu dieser Tradition sehr undurchsichtig. Lockes Begriff der „*reflection*“ weist er zurück, da die Alten mit dem Wort „*reflexio*“ mehr das Denken bezeichnet hätten, das der inneren Empfindung folgt, als diese selber, die Locke gleichwohl habe ansprechen wollen.“ (Schepers, H. (1959), S. 54-55)

Im Gegensatz zu seinem Lehrer Thomasius wertet Rüdiger die Metaphysik auf: sie ist nicht mehr die „*regina tenebrarum*“; sie wird zur „*regina scientiarum*“.²¹⁴ Doch wir werden erstaunlicherweise informiert, dass „*metaphysica disciplinis est opposita*“.²¹⁵ Sie steht über den Wissenschaftsgegenständen, sie ist, als Doktrin von den ersten Wissenschaftsprinzipien, den Wissenschaften transzendent. Die Rede ist jetzt von metaphysischer Transzendentalität.²¹⁶ Aber jede Wissenschaft konserviert auch ihre Autonomie; die Metaphysik bietet zwar den Wissenschaften ihre Prinzipien an, sie darf aber nicht selbst in den Wissenschaften agieren.²¹⁷ Sie ist ein „*Vorspiel der Wissenschaften*“.²¹⁸ So gehört die Metaphysik in den *Institutiones* von 1717 nicht zur *sapientia*, sondern zur *justitia*.²¹⁹ Das bestätigt die praktische Orientierung des Philosophierens in der deutschen Frühaufklärung. Das Buch von der *sapientia* (Weisheit) behandelt Logik (Prinzipien, Wahrheit, Wahrscheinlichkeit) und Physik (Prinzipien, Himmel, Erde), das Buch der *justitia* (Gerechtigkeit) behandelt Weltordnung (Ontologie, Theologie) und Naturrecht und das Buch von der *prudentia* (Klugheit) behandelt Ethik und Politik. Die Weisheit hätte also außerhalb der Weltordnung keinen Sinn. Alle logischen Operationen setzen eine Metaphysik voraus. Im Buch *De sensu veri et falsi* ist das klar durch die Unterscheidung zwischen logischer und metaphysischer Wahrheit ausgedrückt: die *veritas logica* ist die Übereinstimmung unserer Gedanken mit einer Empfindung („*convenientia cogitationum nostrarum cum sensione*“),²²⁰ während die *veritas metaphysica* die Übereinstimmung eben der Empfindung mit jenem Akzidenz, das empfunden wird („*convenientia ipsius sensionis cum illo accidente, quod sentitur*“)²²¹, ist. So ist die metaphysische Wahrheit, wie bei Wolff, die Grundlage der logischen Wahrheit („*veritatem metaphysicam esse principium veritatis logicae*“).²²² Unser Zugang zur Weltordnung ist aber begrenzt. Dabei geht es nicht um eine *cognitio substantiae*, sondern um eine „*cognitio existentiae et signorum*“,²²³ wobei die *signa* die *accidentia* sind, und wenn wir uns daran erinnern, dass Rüdiger eine „*kausale Interpretation des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz*“²²⁴ angibt, können wir nicht außer Acht lassen, dass für

²¹⁴ Rüdiger, A., *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica*, Frankfurt 1717, Liber II., S. 363.

²¹⁵ Ebd., im Vorwort (*Ad lectorem*), §18.

²¹⁶ „*Metaphysica est doctrina de primis disciplinarum principiis. – Metaphysica transcendit omnium disciplinarum objectum, in quo posita est celebris illa transcendentalitas metaphysica.*“ (ebd., Liber II., S. 361, 362)

²¹⁷ „*Cum disciplinalis tractatio longe melior sit metaphysica, vitium est objecta disciplinarum atque facultatum metaphysice tractare.*“ (ebd. S.375)

²¹⁸ Leinsle, U.G. (1988), S. 217.

²¹⁹ Zur Gliederung der *Institutiones eruditionis* s. Anhang.

²²⁰ *De sensu veri et falsi*, Liber I., Cap. I., §12. Dazu vgl. auch: Cassirer, Ernst (1999), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Hamburg, Bd. II., S. 441-443.

²²¹ Ebd., § 11.

²²² Ebd., § 12.

²²³ Ebd., Regula 3.

²²⁴ Schepers, H. (1959), S.66. „*Wenn wir bedenken, in welchem Masse vor allem Spinoza den Substanzbegriff in Anspruch genommen, mit welcher Kritik Locke seine Diskussion herausgefordert und wie offen Chr. Thomasius die Unwissenheit gebrandmarkt hatte, die sich hinter den geläufigen Schuldefinitionen verbarg, und wenn wir schließlich, vorauseilend, den wachsenden Abbau des Substanzbegriffes im 18. und 19. Jh. mitberücksichtigen, dann wird deutlich, welches Gewicht Rüdigers Lösung des Substanzproblems beizumessen ist, sowohl für die*

diejenigen, die eine kausale Interpretation des Verhältnisses vom kantischen Ding an sich und den Erscheinungen annehmen, Rüdigers Substanzlehre von erheblicher Bedeutung sein muss. Beide Wahrheiten werden so bei Rüdiger im Rahmen des begrenzten Erkenntnisvermögens des Menschen behandelt. (Der naive Optimismus von Thomasius ist inzwischen veraltet. Der Kampf geht jetzt nicht mehr gegen die Vergangenheit, sondern um die Gegenwart und Zukunft.)

Die logische Wahrheit ruht also auf der metaphysischen, die ihre objektive Gültigkeit durch die Rückbeziehung auf die passive Sinnlichkeit begründet. Diese logische Wahrheit teilt Rüdiger ein – und gibt damit den Leitfaden seiner Logik – in die demonstrative, völlig gewisse Wahrheit und die Wahrscheinlichkeit, die kaum jemals falsch ist, es aber doch sein kann. Die demonstrative Wahrheit nun kann entweder ostensiv sein, wenn sie unmittelbar durch die Wahrnehmung (Kant würde sagen durch die Anschauung) bewiesen werden kann, wie z.B. die Wahrheiten der Mathematik; oder aber sie hängt von Definitionen und Einteilungen ab, das ist die demonstrative Wahrheit, mit der es die Philosophie zu tun hat. Wird diese nun unmittelbar aus Definitionen und Einteilungen durch Bejahung und Verneinung gewonnen, so heißt sie enunciativ, wird sie erst aus solchen enunciativen Wahrheiten mit Hilfe von Schlüssen, also unter Zuhilfenahme der formalen Logik erstellt, so wird sie „*veritas ratiocinativa*“ genannt.²²⁵

Wir können also jetzt von einem „*metaphysischen Kernproblem und Interesse der Logik*“²²⁶ und von einer „*bedingten Leistungsfähigkeit der Vernunft*“²²⁷ sprechen. Die Bedingung für jede logische Funktion ist die Präsenz sinnlicher Erfahrung. Deswegen ist die menschliche, durch Erfahrung vermittelte, bedingte Logik, im Gegensatz zur unbedingten, göttlichen „*Logica archetypa*“, eine „*Logica ectypa*“.²²⁸ So überrascht auch der Titel *De sensu veri et falsi* nicht. In diesem Buch, wie in der früheren *Disputatio philosophica de novis ratiocinandi adminiculis*,²²⁹ sind die logischen Ansichten Rüdigers detailliert ausgedrückt. In den ersten Kapiteln des zweiten Buches präsentiert er seine Urteilslehre, die nichts Neues im Vergleich zu Thomasius' Tafel anbietet. Die *qualitas* der Urteile umfasst die *affirmatio* und die *negatio*, die *quantitas* umfasst die *universalitas* und die *particularitas*.²³⁰ Die *modi* sind: *demonstrative verum / necesse* (bei Thomasius *unstreitige Wahrheit*), *demonstrative falsum / impossibile* (bei Thomasius *unstreitige Unwahrheit*), *probabiliter verum / contingens* (bei Thomasius *wahrscheinlich*) und *probabiliter falsum / possibile* (bei Thomasius *unwahrscheinlich*).²³¹ Auf der Seite des Inhalts aber erweist sich die Urteilslehre Rüdigers als innovativ, und das genau deswegen, weil die Priorität im Inhalt der verwendeten Termini der Aussagen besteht. Die Legitimität des Urteils hat nicht hauptsächlich mit seiner Form, sondern mit seinem Inhalt zu tun. Dieser

Gestaltung seiner eigenen Erkenntnislehre als auch für die Entwicklung der deutschen Philosophie bis zur „Kritik der reinen Vernunft“.“ (ebd. S. 63) Vgl. Ciafardone, R. (1986), S. 299-300.

²²⁵ Schepers, H. (1959), S. 79.

²²⁶ Risse, W. (1964-1970), Bd. II., S. 579.

²²⁷ Ebd., S. 660.

²²⁸ Rüdiger, Andreas, *Philosophia pragmatica*, Leipzig 1723, §19, Schepers, H. (1959), S. 38-39, Risse, W. (1964-1970), S. 660. Dazu vgl. *intellectus archetypus* und *intellectus ectypus* bei Kant (*Kritik der Urteilskraft*, §77)

²²⁹ Rüdiger, Andreas, *Disputatio philosophica de novis ratiocinandi adminiculis, ubi ostenditur, quomodo aliquis sine syllogismorum cognitione ex una propositione rite cognita myriades conclusionum novarum elicere possit*, Leipzig 1704.

²³⁰ Rüdiger, A., *De sensu veri et falsi*, Liber II, Caput 1, § 5.

²³¹ Ebd., Caput 2, §2. Vgl. Thomasius, *EVL*, S. 285. Zu Rüdigers Urteilslehre: Risse, W. (1964-1970), S. 661-663, Schepers, H. (1959), S. 84-94, Merker, N. (1982), S. 79-81.

empiristische, erkenntnistheoretische Ansatz seiner Logik wird charakteristisch mit der Frage „*unde sciamus, an ...?*“²³² (wovon wissen wir, ob / dass ...?)“ ausgedrückt. Woher wissen wir eigentlich, dass ein bestimmter Satz die Form von Affirmation, Negation, Universalität, Individualität oder Partikularität haben muss? Formal betrachtet, bleibt das Divisionsverfahren immer wichtig. Ist festgestellt worden, welcher der Ober- und welcher der Unterbegriff in einem Urteil ist, so können durch Transformationen bejahende oder verneinende allgemeine bzw. partikuläre Sätze entstehen, d.h. die Subordinationsregeln der Begriffe können die Qualität und Quantität der Urteile bestimmen. Die Frage bei Rüdiger ist aber nicht die Transformation, sondern die *inventio* neuer Wahrheiten, neuer Schlüsse (*novae conclusiones*, wie es im Titel der *Disputatio* von 1704 steht). Der Ausweg ist also nicht die traditionelle, sondern eine synthetische Syllogistik²³³, deren Quellen in der späten Antike zu finden sind, die als die eigentliche *ars inveniendi* funktionieren wird. Der Input eines neuen Begriffs in den Prozess kann der Katalysator zur Erfindung einer neuen Wahrheit sein. Das Problem ist nur, dass wir uns mit diesen Gedankenexperimenten schließlich nicht jenseits der formalen Seite des Syllogismus befinden. Denn wenn wir uns auf neue Wahrheiten richten, und unser Ausgangspunkt eine andere neue (hypothetische, experimentelle) Wahrheit ist, ist das Neue schon gesetzt, d.h. die Erfindung einer neuen Wahrheit A setzt die Annahme einer neuen Wahrheit B bereits voraus. Anders gesagt: der *inventio* kommt eine *positio novi* zuvor. Der synthetischen Syllogistik Rüdigers inhäriert implizit oder explizit etwas Willkürliches, etwas Arbiträres, das einerseits die Synthesis erleichtert, andererseits aber ihre Legitimität in Frage stellt. Das ist aber ein altes, wenn nicht ewiges Problem jeder Philosophie, die sich als geschlossenes System verstehen will. Dass die Frage nach der Synthesis (sei es auch in unreifer Version) gestellt wird, ist auf der Seite der Entwicklung des theoretischen Denkens der deutschen Aufklärung wirklich fruchtbar. Das ramistische Lehrgut der *inventio*, das der ersten Generation der deutschen Aufklärer eingepflegt wurde, blieb immer wirksam, und sein Weg (sei es in sichtbarer oder in unterirdischer Gestalt) ist bis zur Kantischen Synthesis-Konzeption zu spüren. Bei Rüdiger bleibt die Synthesis im Rahmen des Aposteriori; ihre Bausteine, die Definitionen, brauchen eine „*sensuale Begründung*“²³⁴ interne oder externe, und von ihr aus beginnt die Suche nach neuen Wahrheiten. Die Analysis kann nur eine „*dijudicatio*“²³⁵ (Diagnose) und keine *inventio* liefern. Rüdigers System beruht auf dem festen Grund der Existenz, während Wolffs System den Möglichkeitsbegriff für den grundlegenden hält, und die Existenz als das „*complementum possibilitatis*“²³⁶ betrachtet. Kants These

²³² Rüdiger, A., *Disputatio [...] de novis [...] adminiculis*, Caput I., § 6.

²³³ Schepers, H. (1959), S. 97-114, Risse, W. (1964-1970), S. 665-672.

²³⁴ Schepers, H. (1959), S. 118. Tonelli, Giorgio: *Analysis and Synthesis in XVIIIth century philosophy prior to Kant*. In: *AfB* 20 (1976), S. 178-213, S. 193.

²³⁵ Rüdiger, Andreas: *Philosophia synthetica*, Leipzig 1707 (ad lectorem).

²³⁶ „*Hinc existentiam definitio per complementum possibilitatis ... Dicitur existentia etiam Actualitas.*“ (Wolff, Christian: *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt – Leipzig 1730, §174. In: Christian Wolff *Gesammelte Werke*, Hildesheim 1962ff., Abteilung II, Bd. 3) „*Existentia (actus / actualitas) est complexus affectionum in aliquo compossibilium, i.e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectator.*“ (Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, Halle 1739, § 55. In: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, AA XVII, S. 38). „*Während Rüdigers Lehrsätze auf dem Prinzip der Vererbung materialer Wahrheit durch formale Deduktion beruhen, bedürfen die formalen Wahrheiten der Wolffschen Theorie der Verifizierung durch die Erfahrung. Das ist der unüberbrückbare Grundgegensatz dieser beiden Methodologien.*“ (Schepers, H. (1959), S. 120).

dagegen qualifiziert einen prozessualen Charakter der Erfahrungsmöglichkeit, die durch reine Synthesis unter dem Schirm der reinen Anschauungs- und Denkformen zustande gebracht werden kann, und sich als Herrschaft der spontanen, einheitlich-synthetischen Funktion des Subjektes über die mannigfaltige Gegebenheit des Erkennbaren verstehen lässt.

4. Ehrenfried Walter von Tschirnhaus

Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708) ist zwar Thomasius' Zeitgenosse gewesen, er befand sich aber außerhalb seiner Reichweite. Tschirnhaus hat sich einen von Thomasius völlig unabhängigen philosophischen Weg gebahnt,²³⁷ er hat ihn teilweise auch beeinflusst, und das wichtigste: Tschirnhaus ist der Vertreter der ersten Generation der deutschen Aufklärung, der auf Christian Wolff direkt eingewirkt hat.²³⁸ Es gibt Forscher, die ihn für den

Vgl. ebd., S. 122-124: Metaphysik und Existenz bei Rüdiger. N. Merker (1982) betrachtet Rüdiger bezüglich seiner auf Existenz und *sensio* basierten Philosophie als den Vertreter einer „zum Materialismus tendierenden Strömung“ der deutschen Aufklärung. Die Bedeutung dieser Strömung „beruht hinsichtlich der Geschichte der inneren Komponenten der Aufklärung auf der Tatsache – die von den traditionellen Interpretationen meistens nur sehr flüchtig berührt wurde – dass erstens während des ersten Viertels des Jahrhunderts eine gnoseologische Ausführung materialistischer Neigung effektiv möglich war und sich auf theoretische, dem englischen Empirismus entnommene Grundlagen stützte, die durch eine Erweiterung des aristotelischen Erbgutes im Sinne der Empirie ergänzt wurden; und dass zweitens dieser materialistische Ansatz den gesamten aufklärerischen Kampf bestärkte, da er den Vorteil hatte, innerhalb der Polemik gegen die auch praktischen Hindernisse, die einer Emanzipation des Menschen in Form eines Glaubens an metaphysisch „ewige Wahrheiten“ und einer Unterordnung unter das allgemeine Autoritätsprinzip im Wege standen, hemmungsloser und kompromissloser vorgehen zu können; und dass drittens endlich auf Grund der empiristisch-materialistischen Wende (Rüdigers eben) innerhalb der Schulphilosophie der erste ernste und theoretisch relevante Angriff auf die dogmatischen Mängel und die Degeneration des Wolffismus möglich wurde.“ (S. 81-82)

²³⁷ „War Thomasius der Anführer jener Popularphilosophen, welche, unbekümmert um systematischen Zusammenhang, jedes Problem einzeln vor dem Richterstuhl des gesunden Menschenverstandes verhandelten und darin, dass sie sich keiner philosophischen Sekte zugesellten, eine hinreichende Garantie für die Vorurteilslosigkeit und Unparteilichkeit ihrer Erwägungen erblickten, so wurde der Spinoza und Leibniz befreundete Graf Walther v. Tschirnhausen [...] das Vorbild einer anderen Gruppe von Aufklärungsphilosophen, die in einem mehr wissenschaftlichen Sinne dem Eklekticismus huldigten, indem sie von methodologischen Überlegungen aus den Gegensatz des Rationalismus und Empirismus zu überwinden versuchten.“ (Falckenberg, R. (1902), S. 254-255)

²³⁸ Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung herausgegeben mit einer Abhandlung über Wolff von Heinrich Wuttke. In: Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, Abteilung I, Bd. 10, S. 123-128, Risse, W. (1964-1970), Bd. II., S. 582, Verweyen, Johannes (1905), *Ehrenfried Walter von Tschirnhaus als Philosoph. Eine philosophie-geschichtliche Abhandlung*, Bonn, S. 130-131, Zaunick, Rudolph (1963), *Einführung. Ehrenfried Walter von Tschirnhaus in seinem Werden und Wirken*. In: Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von: *Medicina Mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*. Erstmalig ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Johannes Haussleiter, Leipzig, S. 14, Leinsle, U.G. (1988), S. 151-152. Walther Arnsperger (1897) hält den Einfluss Tschirnhaus' auf Wolff für „überschätzt“ (*Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Weimar, S. 15-16), Max Wundt (1945) dagegen betrachtet Tschirnhaus (ohne ihm viele Seiten gewidmet zu haben) als Hauptanreger des Wolffschen Denkens: „Außerdem lernte er jetzt [um 1700] Tschirnhaus' Werk kennen und den Verfasser [der *Medicina Mentis*] persönlich, als er dafür nach Leibniz reiste. Wir werden dessen Einfluss auf den jungen Wolff recht hoch anschlagen müssen, er war älter als der Einfluss von Leibniz. Wolffs Bemühen um eine Methode der Wahrheitsfindung im Gegensatz zur scholastischen Logik, die nur taugte, Wahrheiten zu beurteilen, ist zweifellos von Tschirnhaus angeregt, ebenso der Gedanke, die Wahrheiten in einem notwendigen, der mathematischen Methode nachgebildeten Zusammenfassung vorzutragen. Dies sind für Wolffs System ent-

„ersten Vertreter der deutschen Aufklärung“²³⁹ halten, oder Forscher, wie Rudolph Zaunick, die ihm nur „den äußeren Primat der Begründung der deutschen Aufklärungsphilosophie“²⁴⁰ zusprechen können. Zaunick aber sieht in Tschirnhaus weder einen Vertreter noch einen Begründer, sondern nur einen „Wegbereiter der deutschen Frühaufklärung“, obwohl er ihm alle Hauptcharakteristika dieser Strömung zuschreibt:

Wir sprachen eingangs von den in der Barockzeit aufkommenden *scientificen* *Amateuren*. Ein solcher war Tschirnhaus zu Beginn seiner Studien, aber er entwickelte sich unter dem direkten Einfluss westeuropäisch fortschrittlichen Denkens und Handelns zu einem Wegbereiter der deutschen Frühaufklärung. Er war immer dem praktischen Leben voll zugewandt. Seine Philosophie und Pädagogik zogen ihre besten Kräfte aus dem Boden der Empirie, aus der täglichen Erfahrung. So wurde Tschirnhaus auch nicht zu einem der weltfremden Studierstuben-Gelehrten, die zu jener Zeit gerade in Deutschland dominierten. Er war und blieb der Forscher und Denker, der seine Umwelt im Sinne des wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschrittes praktisch zu verändern suchte. Und er hatte hierbei solche Erfolge, dass wir ihn heute zu den großen Deutschen zu stellen haben.²⁴¹

Als Jugendlicher kommt Tschirnhaus in Leiden in Kontakt mit dem Cartesianismus²⁴² und mit dem neuen, mathematisch geprägten wissenschaftlichen Geist.²⁴³ Gleichzeitig hat er „als erster Deutscher die Bedeutung Spinozas erkannt.“²⁴⁴ Er und Leibniz waren die zwei Deutschen, die

scheidende Gesichtspunkte, die gewiss auch seinem eigenen Wesen entsprachen, aber sicher besonders durch Tschirnhaus angeregt waren.“ (S. 127)

²³⁹ Verwey, J. (1905), S. 127.

²⁴⁰ Zaunick, R. (1963), S. 10.

²⁴¹ Ebd., S. 27-28

²⁴² Vor allem die Idee der Methode verbindet Tschirnhaus mit Descartes. Bei Tschirnhaus ist aber die Aufwertung der Methode mit der Abwertung der Metaphysik eng verknüpft. Das ist klar in der Vorrede (*praefatio*) der *Medicina mentis*. Luigi Cataldi Madonna (2001) bemerkt: „Die cartesianische Idee der Zentralität der Methode hat sich bei Tschirnhaus zum extremen Postulat der Identität von Philosophie und Methodologie entwickelt. Der Metaphysik bleibt kein Platz mehr [...] Die Klarheit und Radikalität, mit der Tschirnhaus diese Position vorgetragen hat, haben zweifelsohne dazu beigetragen, diese Ideen zu verbreiten und den Prozess der Methodenemanzipation zu beschleunigen.“ (*Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Hildesheim – Zürich – New York, S. 62-63)

²⁴³ Giorgio Tonelli (1959) behauptet, die Originalität Tschirnhaus' „besteht in der Vereinigung dieser Einstellung [für die mathematische Methode] mit einer psychologisch begründeten Erkenntnistheorie [...] Man kann sagen, dass er insbesondere das Verdienst hatte, dem deutschen Rationalismus der Aufklärung den geometrischen Geist zu vermitteln, und das zu einer Zeit, da der Widerstand gegen Spinoza und seine Methode am lebhaftesten war, wie die Zahl der einschlägigen theologischen Streitschriften erweist.“ (*Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit“*. In: *AfPh* 9, S. 37-66, S. 52)

²⁴⁴ Zaunick, R. (1963), S. 10. „Er gehörte seit 1673 zum unmittelbaren Spinoza-Kreis, und von 1674 bis 1676 standen Spinoza und Tschirnhaus in persönlichem Verkehr und in lebhaftem Briefwechsel. Tschirnhaus hielt durchaus nicht darin zurück, Spinoza auf die Hauptmängel seiner Philosophie aufmerksam zu machen. Und vielleicht gerade deswegen hielt Spinoza auf Tschirnhaus die größten Stücke und vertraute ihm völlig. So ist es auch verständlich [dass er] nach dem im Februar 1677 erfolgten Tode Spinozas einer der beiden Nachlassverwalter wurde.“ (S. 10-11) Bezüglich des Briefwechsels zwischen Spinoza und Tschirnhaus bemerkt Roger Scruton (1986): „From there [Den Haag] he [Spinoza] continued to correspond with his distinguished contemporaries, including the young scientist von Tschirnhaus, a Bohemian count who travelled widely in pursuit of instruction. Tschirnhaus's letters contain the most important of the objections that were offered to Spinoza's Ethics, a book which was then circulating in manuscript, and drawing lively interest from the learned world.“ (*Spinoza*, Oxford – New York, S. 14) Es lohnt sich auch zu erwähnen, dass Tschirnhaus' vermeintlicher Spinozismus die konservativsten

die neue geistige Atmosphäre in Westeuropa einatmeten, die bewusst an diese neue fortschrittliche Philosophie anknüpfen und damit zu den Begründern einer neuen Philosophie der Frühaufklärung wurden.²⁴⁵

Der Unterschied zwischen beiden bestand darin, dass während Leibniz seine Methode überall anwenden wollte, Tschirnhaus mit einer Begrenzung der Reichweite seiner Methode zufrieden war.²⁴⁶ Gegenstand seiner Arbeit ist die natürliche Welt und wie sie durch den gesunden Menschenverstand erkennbar

Instinkte Thomasius' geweckt hatten: „Christian Thomasius, der etwa gleichzeitig mit Tschirnhaus die deutsche Philosophie der Aufklärung einleitet – allerdings in populärphilosophischer Weise, während Tschirnhaus wissenschaftlicher Philosoph ist – machte öffentlich Tschirnhaus zum Vorwurf, er sei ein Anhänger der antiken Materialisten Lukrez und Epikur und damit ein „unlatter Christ“. Er lancierte in seiner neuen deutschen Zeitschrift (den sog. Monats-Gedanken) [dabei geht es natürlich um die Monatsgespräche] im Märzheft 1688 sofort eine anonyme Kritik von Tschirnhaus' „Medicina mentis“, in der Tschirnhaus verschleierte Spinozismus und Epikurismus vorgeworfen wurde, d.h. für damals: staatsgefährlicher Atheismus und Materialismus. Sofort setzte Tschirnhaus hiergegen ein Manuskript „Eilfertiges Bedenken“ in vertraulichen Umlauf, das aber auch Thomasius zu Händen kam. Dieser druckte es sofort im Juniheft ab und ging mit einer scharf pointierten Replik darauf ein, in der er aussprach, dass Tschirnhaus sich nun noch deutlicher als Spinozist und Epikurist ausgewiesen habe.“ (Zaunick, R. (1963), S. 11) Zur Frage, ob Tschirnhaus ein Spinozist gewesen ist vgl. auch: Verweyen, J. (1905), S. 83-85 und 112-116) und Wollgast, Siegfried (1988), *Ehrenfried Walter von Tschirnhaus und die deutsche Frühaufklärung*, Berlin, S. 48-55. Bei U.G. Leinsle (1988) ist die Rede von einem „methodischen Spinozismus von Tschirnhaus“. (S. 156) E. von Aster (1921) charakterisiert Tschirnhaus als einen „Vermittler [...] zwischen den beiden Vertretern des typisch „dogmatischen“ Rationalismus“ [Spinoza und Wolff]“ (*Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, Berlin – Leipzig, S. 421) Ernst Cassirer (1999) betont die Beziehungen zwischen Tschirnhaus und Leibniz und bemerkt bezüglich des Spinoza-Einflusses, dass Tschirnhaus mit der *Medicina Mentis* ein unvollendetes Spinoza-Programm zu begründen versucht: „Die Methodenlehre, die Ehrenfried Walter von Tschirnhaus in seiner *Medicina mentis* niedergelegt hat, zeigt keine völlig neuen und originalen Züge. Sie ist in ihrem Grundgedanken wie in ihrem gesamten Aufbau von Spinozas *Tractatus De intellectus emendatione* abhängig, und sie geht nur darin über ihn hinaus, dass sie die Theorie des Erfahrungswissens, deren Ausführung Spinoza gefordert und versprochen, die er indessen selber nicht mehr geleistet hatte, im einzelnen zu begründen sucht. Wichtiger als die eigenen positiven Leistungen Tschirnhausens indessen ist die Rolle der geschichtlichen Vermittlung, die ihm zufiel. Er ist zuerst es, der Leibniz, gerade in der Epoche seiner ersten jugendlichen Empfänglichkeit, mit den Grundgedanken von Spinozas Prinzipienlehre bekannt macht und der damit die Entwicklung seiner Philosophie im positiven wie im negativen Sinne bestimmt. Die Weiterbildung, die insbesondere Hobbes' und Spinozas Lehre von der genetischen Definition bei Leibniz gefunden hat, die ununterbrochene Stetigkeit der Gedankenentwicklung, die hier obwaltet, findet ihre historische Erklärung in der gemeinsamen Arbeit, die Leibniz und Tschirnhaus, wie aus ihrem Briefwechsel ersichtlich ist, in der Zeit ihres Pariser Aufenthaltes diesem Teil der allgemeinen Methodenlehre gewidmet haben.“ (Bd. II., S. 158) J. Verweyen (1905) hatte schon auf die Inspiration hingewiesen, die Tschirnhaus durch die spinozische Schrift *De intellectus emendatione* gewonnen hatte: „Unser Philosoph verdankt der Abhandlung *De intellectus emendatione* nicht nur eine Fülle sachlicher Elemente, sondern er entlehnt ihr auch die äußere Anlage, die Disposition seines Werkes.“ (S. 84-85) Zum Verhältnis Tschirnhaus' zu Spinoza und Leibniz, s. auch: Wollgast, S. (1988), S. 21-30

²⁴⁵ Zaunick, R. (1963), S. 10. Über die guten Verhältnisse zwischen Tschirnhaus und Leibniz informiert uns Eike Christian Hirsch (2007): *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*, München, S. 80-84. Nach Hans Werner Arndt (1971a) „Das Werk [Medicina Mentis] wurde von Tschirnhaus konzipiert im Briefwechsel mit Leibniz, sowie im persönlichen Gespräch während des gemeinsamen Parisaufenthaltes (1672-1676).“ (S. 93)

²⁴⁶ Cassirer, E. (1999, Bd. II., S. 159-160) Insbesondere betont Cassirer die Unschärfe der Behandlung des Unterschieds von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten bei Tschirnhaus im Vergleich zu Leibniz (S. 163) Dazu s. auch: Wollgast, S. (1988), S. 33.

wird. Sein Buch trägt den Titel *Medicina Mentis (MM)*.²⁴⁷ Was aus der Gliederung des Buches hervorgeht, ist eine Verwandtschaft mit der Problematik und den Kontroversen der griechischen Philosophie der Spätantike. Z.B. erinnert der 3. Abschnitt des II. Teiles, wo die Hindernisse beim Versuch, die Wahrheit zu gewinnen, behandelt werden, an die Argumente und Gegenargumente, die von Stoikern, Epikureern und Akademikern bezüglich der Frage nach dem Wahrheitskriterium und den Provokationen des Skeptizismus entwickelt worden waren.²⁴⁸ Am Ende jeder Behandlung wird das geeignete Heilmittel vorgeschlagen. Beim Teil I. und III. taucht die Wahrheit als Mittel zum Lebensgenuss auf, das zwar einerseits Tschirnhaus mit einer hedonistischen Weltanschauung epikureischer Prägung assoziieren lässt, andererseits aber ihn in die praxisorientierte Denkweise der Frühaufklärung eingliedern muss.²⁴⁹ Die Wahrheit macht für Tschirnhaus sicher keinen Selbstzweck aus. Die Vermeidung jeder Eitelkeit des Wissenschaftlers ist eng mit der Konzeption des gesunden Menschenverstandes verbunden. Denn wenn der Menschenverstand nach der Wahrheit strebt (d.h. gesund werden und bleiben will), zielt er auf etwas Wichtigeres ab: „Denn es lässt sich nichts Vortrefflicheres denken, als sich so mit Hilfe der Wahrheit mit Gott, dem vollkommensten Wesen, zu vereinigen.“²⁵⁰ (Spinoza könnte hier auch mitspielen; aber wir brauchen nicht auf ihn zu verweisen. Die deutsche philosophische Tradition ist an mystisch-pantheistischen Ansichten immer reich gewesen. Die direkte bzw. indirekte Rehabilitation spätantiken Lehrgutes macht bei Tschirnhaus keine Ausnahme aus.)²⁵¹ Wenn also der Weg zu Gott die Wahrheit ist, dann ist das Wichtigste, sie entdecken zu können. Die *ars inveniendi* betritt nochmals die Vorbühne:

Denn da sich diese Wissenschaft auf alles das erstreckt, was der menschliche Geist wissen kann, ist sie die allgemeinste, die es geben kann. Hieraus haben die Entdeckungen der Menschen, wie groß und wie beschaffen sie auch sein mögen, oder alle anderen

²⁴⁷ Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von: *Medicina Mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Leipzig 1687. Die Übersetzung von J. Haussleiter folgt der Ausgabe von 1695 (Leipzig). Bei Seitenangabe folgen wir dem lateinischen Text von 1695. Zur Gliederung des Buchs s. Anhang.

²⁴⁸ Im Rahmen dieser Arbeit können wir auf diese Frage nicht gründlicher eingehen. Wir verweisen nur auf drei aufschlussreiche Bücher: Long, A.A. & Sedley, D.N. (1987): *The hellenistic philosophers. Volume 1. Translations of the principal sources, with philosophical commentary – Volume 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge (Es geht um eine Textsammlung mit Quellen aus der Stoa, der Akademie und den Epikureern, die thematisch gegliedert ist: Logik, Ontologie, Erkenntnislehre, Physik und Ethik jeder Strömung.) Huby, Pamela and Neal, Gordon (Hg., 1989): *The criterion of truth. Essays written in honour of George Kerfeld*, Liverpool (Es geht um eine Sammlung, die aus 13 Artikeln zum Thema *Wahrheitskriterium* besteht.) Striker, Gisela (1974): *Κριτήριον της αληθείας* [Wahrheitskriterium], Göttingen (Philologisch-philosophische Monographie, die die Geschichte des Wortes *kriterion* und des Ausdruckes *kriterion tes aletheias* erforscht und ihren Gebrauch bei den Epikureern, den Stoikern und den Skeptikern überprüft.)

²⁴⁹ „Er [Tschirnhaus] behandelt aber weder die Logik noch die mathematische Beweistheorie als ganze systematisch sondern unterstellt die Theorie der Wahrheitsfindung dem anthropologisch-moralischen Leitgedanken der sog. medicina mentis, der Bewahrung des Denkens vor vermeidbaren theoretischen Irrtümern und daraus erwachsenen praktischen Fehlentscheidungen.“ (Risse, W. (1964-1970), Bd. II., S. 147)

²⁵⁰ *MM*, S. 24 [Ausgabe 1963, S. 65]

²⁵¹ Zur mystisch-pantheistischen Entwicklungslinie der deutschen Philosophie zwischen 1550 und 1650 und zu neustoizistischen Bewegungen dieser Zeit, s.: Wollgast, S. (1993), S. 601-826. Wollgast (1988) informiert uns auch, dass Tschirnhaus „sich eingehend mit Jakob Böhme beschäftigt und ein Werk Giordano Brunos auf eigene Kosten herausgeben lassen [hat].“ (S. 32)

Wissenschaften ihren Ursprung hergeleitet. Daher gibt es in der Tat keinen anderen königlichen Weg oder keine allgemeine Kunst, zu allen Wissenschaften und Künsten zu gelangen, was auch immer andere sonst vorgeben mögen, als eben diese **Kunst des Entdeckens** [...] Denn was ist unveränderlicher und althehrwürdiger als die Wahrheit? Da aber alles das, was durch einen Beweis als wahr dargetan wird, auch Gott, der doch alles mit einem einzigen Blick durchschaut, von Ewigkeit her bekannt war, so schließe ich daraus, dass wir uns durch eine solche Wissenschaft mit Gott gleichsam unterreden, von dem doch einzig und allein jede Wahrheit gewissermaßen als von dem Quell der Wahrheit selbst ihren Ursprung herleitet, und dass es uns daher auch auf diese natürliche Weise gestattet wird, durch ein bestimmtes Verfahren den göttlichen Geist zu erkennen.²⁵²

Was jetzt wichtig wird, ist dass Klarheit und Deutlichkeit die Philosophie bestimmen müssen, d.h. die Philosophie muss von jeder Art tradiert Dunkelheit gereinigt werden:

Denn diese [die Philosophen] sind eines solchen Ehrentitels kaum würdig, da man sie vielmehr Wort- (verbalis) als Sachphilosophen (realis) nennen muss. Denn ihre ganze Wissenschaft umfasst beinahe nichts anderes, als was jedem zugänglich ist, gleich wie ein großes Gemengsel von dunklen Termini, die den Unkundigen ein wer weiß wie hohes Wissen zu versprechen scheinen. Was ist bitte für ein Unterschied zwischen einem Bauern, der auf die Frage, warum z.B. eine Magnetnadel sich eher nach Norden als nach einer anderen Himmelsrichtung wende, ehrlich seine Unwissenheit gesteht, und zwischen einem solchen Philosophen, der bekennt, dass dies durch Sympathie oder irgendeine verborgene Qualität geschehe? In der Tat keiner, es sei denn, dass dieser den Ausdruck Sympathie oder verborgene Qualität erdichtet oder ihn von anderen gelernt hat, um seine Unwissenheit mit einer Farbe zu überziehen.²⁵³

Das Fundament jeder mentaler Aktivität machen die vier Erfahrungstatsachen des Bewusstseins aus:

Für solche Prinzipien aber halte ich folgende vier: 1. Ich bin mir verschiedener Dinge bewusst; dies ist das erste und allgemeine Prinzip unserer ganzen Erkenntnis. 2. Dass ich von einigen gut, von anderen jedoch schlecht berührt werde, ist das erste Prinzip, aus dem die Erkenntnis des Guten und des Bösen oder die ganze Morallehre abgeleitet wird. 3. Dass einiges von mir begriffen oder durch das Denken erfasst werden kann, anderes aber von mir auf keine Weise begriffen werden kann oder dass einiges sich nicht mit einander vereinigen lässt und mit Rücksicht auf mich undenkbar ist, ist das erste Prinzip, aus dem alle Erkenntnis des Wahren und des Falschen abgeleitet wird. 4. Dass ich endlich Verschiedenes durch die äußeren Sinne und ebenso durch innere Vorstellungsbilder und Leidenschaften wahrnehme, ist das erste Prinzip, aus dem alles entstammt, was wir der bloßen Erfahrung verdanken. Auf diese vier Prinzipien wie auf eben so viele Säulen scheint mir das ganze Gebäude menschlicher Erkenntnis allein sich zu stützen.²⁵⁴

Tschirnhaus geht also 1. von einer Aktivität des Denkens, die die Möglichkeit einer Ontologie impliziert,²⁵⁵ 2. von der Faktizität der Moral, 3. von der

²⁵² MM, S. 23-24 [64-65].

²⁵³ MM, S. 25 [66] Es wird hier klar, dass jede pantheistische Neigung Tschirnhaus' mit keiner Art naivem Okkultismus zu verwechseln ist. Der Weg zu Gott ist von der Wissenschaft bestimmt.

²⁵⁴ MM, S. xxi [44-45].

²⁵⁵ „Diese Prinzipien zeigen deutlich, dass Tschirnhaus nicht vom reinen Denken des Subjekts ausgeht, sondern bereits in den ersten Prinzipien unreflektiert eine Ontologie einbezieht: Dinge werden vorausgesetzt; Außen- und Innenwelt wird unterschieden; den Dingen wird affizierende Wirkung auf Sinn und Erkenntnisvermögen zugesprochen. Die Konstitution der Außenwelt erscheint nicht problematisch; der cartesianische Ausgang vom Subjekt ist mit dem Objekt vermittelt, freilich eingebettet in eine recht verschwommene, psychologisch gedeutete Erfahrung

Unterscheidung zwischen Begreifbarem und Unbegreifbarem und 4. von der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinne aus. Wenn die Fundamente garantiert sind, dann können wir weiter unter bestimmten Regeln mit der Entdeckung der Wahrheit anfangen. Den wichtigsten Faktor bei der Entdeckung machen die Definitionen aus:

Die Definition ist der Grundbegriff einer Sache oder das erste, was von ihr begriffen wird [...] Jede Definition einer einzelnen Sache muss immer die erste Art der Bildung dieser Sache in sich schließen, eine Bildungsart, die ich die *Generation* einer Sache nennen werde.“
(bona definitio includet generationem)²⁵⁶

Wie erreicht man eine Definition? Die Gegenstände unserer Erkenntnis sind dreierlei: das *Imaginable* (Fühlbare), das *Mathematische* (Rationale) und das *Physische* (Reale); und bezüglich dieser Gegenstände gibt es „drei verschiedene Gattungen (Operationen) meiner Gedanken: *Imagination* (imaginatio) [...] *Vernunft* (ratio) [...] *reiner Intellekt* (intellectus purus).²⁵⁷ Die Gegenstände werden untersucht bis wir zu solchen Gattungen gelangen, „mit denen die übrigen Wesenheiten nichts gemein haben, sondern die für sich, wie man beobachtet oder begreift, eine verschiedene Natur oder eine verschiedene Erzeugung haben; so wird die Erkenntnis dieser Gattungen völlig erschöpft.“ (1. Regel zur Entdeckung der Definitionen)²⁵⁸ Dann werden sie unter Betrachtung von ihren Differenzen und Gemeinsamkeiten unter eine Ordnung gebracht; so gewinnen wir die „*Elemente der Definitionen*“. (2. Regel der Entdeckung der Definitionen)²⁵⁹

Nachdem von uns hinlänglich durchschaut wurde, durch welches Verfahren alle Grundbegriffe auf alle möglichen Weisen zu bilden sind, muss man nunmehr (1.) diese Begriffe so ordnen, dass sie einander folgen nach der Regel, nach der sie verlangen, dass mehr Möglichkeiten oder Elemente folgen, oder, je nachdem die einen die Existenz der anderen voraussetzen, damit die in den früheren [Begriffen] vorhandenen Möglichkeiten ebenso auch, wenn möglich, in allen späteren erscheinen und damit diejenigen, die dieselbe Zahl von Elementen enthalten, auch auf dieselbe Stufe bezogen werden. (2.) Dies alles werde solange fortgesetzt, bis ein Fortschritt von diesem allen ins Unendliche sichtbar wird. Und schließlich (3.) ist durch einen zur Unmöglichkeit führenden Beweis immer darzutun, dass außer diesen Begriffen weitere oder von ihnen verschiedene nicht gebildet werden können.“ (3. Regel der Entdeckung der Definitionen)²⁶⁰

Und wenn es außer Zweifel bleibt, dass unsere Begriffe über ein ontisches Korrelat verfügen, dann haben wir bei Tschirnhaus' 3. Teil der 3. Regel der Entdeckung der Definitionen eine krude Version eines transzendentalen Argumentes gegen den Skeptizismus im heutigen Sinne; auch in Anknüpfung mit

der Erkenntnis.“ (Leinsle, U.G. (1988), S. 155) Zum Verhältnis dieser vier Prinzipien Tschirnhaus' zum cartesischen und spinozischen Lehrgute vgl. Verwey, J. (1905), S. 42-80.

²⁵⁶ MM, S. 67 [98].

²⁵⁷ MM, S. 74-77 [104-106].

²⁵⁸ MM, S. 73 [103].

²⁵⁹ MM, S. 86 [113].

²⁶⁰ MM, S. 91 [117-118]. Dieter Bauke (1997) sieht die Regeln Tschirnhaus' als bewusste Auseinandersetzung mit Descartes und dessen Regeln: „*Natürlich setzt sich Tschirnhaus auch mit Descartes' vier Regeln auseinander und zeigt, dass seine Methode eine Weiterentwicklung der cartesischen ist mit dem Vorzug, dass sie auch zeigt, wie Schwierigkeiten bei der Anwendung zu überwinden sind.*“ (Ehrenfried Walter von Tschirnhaus' *Lösung des Methodenproblems und die Entwicklung der Methodologie zur Wissenschaft*. In: Donnert, E. (Hg.): *Europa in der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. IV., S. 85-96, S. 91)

der 3. Erfahrungstatsache (Prinzip der Begreifbarkeit) kommt Tschirnhaus der Transzendentalphilosophie Kants näher:

Es bleibt noch übrig, was besonders zu bemerken ist, dass niemand aus diesem Grunde weiter an dem Vorhandensein jener Fähigkeit in uns zweifeln kann, durch die wir etwas zu begreifen versuchen und dieses auch begreifen können und durch die wir im Gegensatz dazu sein Gegenteil zu begreifen versuchen und es doch nicht begreifen können. Diese Tätigkeit aber oder dieses Versuchen in uns werden wir weiterhin *I n t e l l e k t* nennen. **Denn wir können nichts begreifen, ohne dass eben hierdurch das Vorhandensein dieser Fähigkeit bewiesen wird;** und daher wird, weil es möglich ist, beinahe unendlich vieles zu begreifen, es fast nichts geben, dessen Vorhandensein durch so viele Gründe unumstößlich dargetan wird als eben diese Fähigkeit. Dass sie aber auch in allen Menschen mit gesundem Verstand vorhanden ist, wird daraus evident erkannt, dass alles, was bewiesen werden kann, entweder auf *i r g e n d e i n E r k a n n t e s*, an dem niemand zweifeln kann, oder, um es mit meinen Worten auszudrücken, auf etwas derartiges, dessen Begreifbarkeit allen sich aufdrängt, zurückgeführt wird oder auf *e t w a s U n g e r e i m t e s o d e r U n m ö g l i c h e s*, d.h. nach meiner Ausdrucksweise, auf etwas derartiges, dessen Unbegreifbarkeit allen klar ist. Da aber die Erfahrung bezeugt, dass alle Menschen durch Beweise zur Zustimmung gezwungen werden, so schließen wir mit Recht, dass diese Fähigkeit in allen gleich ist.²⁶¹

Diese rationalistische Erhöhung der Begreifbarkeit (*conceptibilitas*) zur Wahrheit (*veritas*)²⁶² veranlasst U.G. Leinsle von „*Eliminierung des ontologischen Gehaltes*“ und vom „*Ding als Produkt im Denken*“ zu sprechen,²⁶³ d.h. er schlägt eine kantische Lektüre Tschirnhaus' vor: „*Sein heißt [...] immer mehr Objekt-Sein der Erfassung durch den Menschen; diese Erfassung aber ist eine konstruktive, so dass das ens zu dem in seiner Konstruktion erfassten Produkt geworden ist.*“²⁶⁴ Gehen wir einen Schritt weiter!

Denn wenn jemand mir, der ich feststelle, dass ich eine Sache vollkommen begreife, einwendete, woher ich wisse, dass ich sie vollkommen begreife, so würde ich ihm ein sicheres Anzeichen darbieten, aus dem leicht erkannt werden könnte, aus welchem Grund *i c h*, nicht aber ebenso ein anderer, in dieser Sache gewiss bin. Deshalb nämlich, weil es dann in meiner

²⁶¹ MM, S. 37-38 [75].

²⁶² Zum Tschirnhaus' *Intellektualismus* vgl. Tomasoni, F. (2009), S. 59-67.

²⁶³ (1988), S. 158, 159. Leinsle drückt sich hier übertrieben aus. Tschirnhaus selbst, wenn er von Erkennbarkeit der *entia realia* bzw. *physica* spricht (Gegenstand des *intellectus purus*) redet von Mitwirkung des Intellekts: „*Endlich beobachte ich, dass ich von einigen Wesenheiten Gedanken habe, die zwar von mir sehr gut, jedoch nicht wie das vorhergehende Rationale in mannigfacher, sondern nur in einziger und unveränderlicher Weise begriffen werden. So finde ich, dass derartige Gedanken keineswegs auf mannigfache Art nach Belieben gebildet werden können, sondern absolut von der eigenen Natur derselben Wesenheiten abhängen, so dass sie, wie es scheint, nicht von mir zu bildende, sondern vielmehr gleichsam mit mir gebildete genannt werden und ihre Gegenstände nur als existierend begriffen werden können, da sie, sobald ich ihre Existenz begreife, eben hierdurch immer die Existenz jeder anderen Wesenheiten ebendort ausschließen. Von dieser Art ist z.B. alles das, was wir als Materielles begreifen, d.h. was Ausdehnung voraussetzt, zwar nicht eine reine oder durchdringliche, wie es die mathematische ist, sondern eine undurchdringliche, wie es die aller Körper ist. Diese Wesenheiten aber werde ich „R e a l e s“ oder „P h y s i c h e s“ nennen.*“ (MM, S. 76 [105])

²⁶⁴ 1988, S. 161. Der Kantianer und Schüler C.L. Reinholds Johann Benjamin Erhard (1766-1826) hat Interesse am Buch Tschirnhaus' gezeigt und versuchte – ohne Erfolg – die Prinzipien Tschirnhaus' in Vereinbarung mit Kants Lehre zu bringen. Dazu s.: Henrich, Dieter (2004), *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen – Jena 1790-1794, Frankfurt am Main, S. 1211-1215.

Macht steht, zu bewirken, dass der andere, der von diesem Wissen durchaus nichts versteht, die Sache ebenso wie ich begreift.²⁶⁵

So geht jetzt die Rede nicht einfach um die Wahrheit des Begriffes, sondern um seine „Mitteilbarkeit“, d.h. um seine „Allgemeingültigkeit“.²⁶⁶ Es geht also um den langen Weg, der von der bloßen Wahrnehmung zum Begriff einer Sache führt. Wie gewinnt man den Begriff (*conceptus*)? Muss dieser Weg induktiv oder deduktiv sein? Gehört der Vorrang dem a priori oder dem a posteriori? Der Triumph der neuen Wissenschaft hat Tschirnhaus tief beeinflusst. Der Wert des Experiments wird durch die mathematische Methode bewiesen und die mathematische Methode wird durch Experimente verifiziert. Die Wechselseitigkeit beider Methoden ist klar; das erkennt Tschirnhaus deutlich an:

[Ich habe] [...] einen zwischen den Wegen aller bisherigen Philosophen gleichsam die Mitte haltenden Weg eingeschlagen. Von ihnen waren einige der Meinung, dass alle Erkenntnis a priori allein durch Vernunftgründe abzuleiten sei; die übrigen glaubten vielmehr, dass dies a posteriori durch die Erfahrung geschehen müsse. Es ist nämlich meine Ansicht, dass man zwar zunächst a posteriori beginnen soll, dass man aber beim Fortschreiten alles nur a priori abzuleiten und das einzelne überall durch evidente Erfahrungen zu bestätigen ist; und dass dies so lange fortgesetzt werden muss, bis wir wiederum zu den ersten Erfahrungen, die wir am Anfang herangezogen hatten, durch die Ordnung selbst geleitet, zurückkehren und so der ganze Kreis der Philosophie ohne Zirkel (nämlich den, den die Logiker missbilligen) vollendet ist.²⁶⁷

Tschirnhaus fühlt sich nicht verpflichtet, sich als Anhänger von Rationalismus bzw. Empirismus auszugeben.²⁶⁸ Er bleibt, wie seine Generation, im Zeichen der Eklektik stehen,²⁶⁹ aber seine Wissenschaftlichkeit ist unbestreitbar.

Im Bereich der Logik hat er auch seinen eigenen, persönlichen Weg gewählt. Die Begriffe, mit denen Tschirnhaus arbeitet sind hauptsächlich *Wahrheit / Falschheit* und ihre Korrelate: *Begreifbarkeit / Unbegreifbarkeit*, d.h. *was begriffen werden kann* und *was nicht begriffen werden kann*. Das Begriffspaar *Möglichkeit / Unmöglichkeit* ist implizit schon im Spiel, und das macht den Übergang aus, die nicht zu Wolffs Logik, sondern zu Wolffs Ontologie führt:

Zum ersten wird die Logik als theoretische Richtschnur des Denkens explizit der Zuständigkeit des Verstandes unterstellt. Deshalb werden hier die einzelnen Lehrstücke der Logik nicht hinsichtlich ihrer formalen Folgerichtigkeit, sondern hinsichtlich der Art und

²⁶⁵ MM, S. 63-64 [95]. Und nachdrücklicher: „Zu diesem Zweck [der Erfindung des Wahrheitskriteriums] muss man erstens beachten, dass die Fähigkeit des Begreifens oder des Einsehens bei allen gleich ist [...], dass ich etwas begreife, so werde ich ohne Zweifel denselben Begriff, den ich habe, **auch andern erkennbar** machen können, die dasselbe Vermögen des Begreifens haben wie ich, und umgekehrt werde ich dafür sorgen können, dass das, was mir zu begreifen unmöglich ist, auch andere ebenso als unbegreifbar erkennen.“ (S. 45 [81], von mir hervorgehoben)

²⁶⁶ Aster, E.v. (1921), S. 425, Verweyen, J. (1905), S. 68, Beck, L.W. (1969c), S. 191-193, Cassirer, E. (1999), S. 165, Risse, W. (1964-1970), S. 150. Darin besteht der Unterschied zwischen *intellectus* und *imaginatio*, zwischen *concupere* und *percipere*. Der *intellectus*, der *conceptus* gewinnen kann, erhebt Allgemeingültigkeitsansprüche, die die *imaginatio* nicht erheben kann, d.h. er bürgt für Wissenschaftlichkeit.

²⁶⁷ MM, S. 290 [282], Verweyen, J. (1905), S. 119-124, Aster, E.v. (1921), S. 425-429. Ernst Cassirer (1999) spricht von „[der strengen] Korrelation zwischen dem „apriorischen“ und dem „aposteriorischen“ Wege der Begründung.“ (S. 161)

²⁶⁸ Dazu vgl.: Wollgast, S. (1988), S. 32.

²⁶⁹ Cataldi Madonna (2001), S. 68-69.

Weise, wie sie dem Verstande Wissen vermitteln, vorgetragen. Folgerichtig ist dann zum zweiten die Aufgabe der Logik darin gesehen, Wissensinhalte auf ihre Voraussetzungen zu untersuchen, nicht darin, aus den Voraussetzungen alle hypothetisch möglichen Folgerungen herzuleiten.²⁷⁰

Aber mit einer solchen Logikkonzeption kommen wir nicht nur Wolff näher, sondern kommen auch der transzendentalen Logik Kants und zwar der transzendentalen Analytik als „*Logik der Wahrheit*“²⁷¹ am nächsten:

[D]ie Falschheit besteht jedenfalls in dem, was nicht gedacht werden kann, die Wahrheit aber in dem, was gedacht werden kann. Da wir dieses wissen und außerdem als sichere und beständige Wahrheit annehmen, dass einiges von uns gedacht werden kann, anderes aber nicht [...] so folgt notwendigerweise, dass wir jedenfalls in uns selbst die Norm oder Regel, durch die wir das Wahre vom Falschen unterscheiden und gleichsam eine Fackel haben [nos utique in nobis ipsis habere normam seu regulam, qua verum a falso discernamus], durch die wir das Licht von der Finsternis scheiden, bei deren Voranleuchten es unmöglich ist, auf Falsches zu stoßen oder jemals die Wahrheit nicht zu entdecken.²⁷²

Und falls uns die Sinne irreführen, schützt uns die Überlegenheit des Intellekts; Begreifen impliziert Urteilen:

Übrigens geht daraus hervor, dass jeder Begriff oder, wie andere es nennen, jede Idee nicht etwas Stummes ist wie ein Gemälde auf einer Tafel, sondern dass er stets notwendigerweise entweder eine Bejahung oder eine Verneinung in sich schließt. *B e j a h e n* und *V e r n e i n e n* sind nämlich nichts anderes als äußere Bezeichnungen, durch die wir kundtun, dass wir etwas innerlich oder im Geiste entweder denken können oder nicht denken können. Auch ist kein anderer Unterschied zwischen Wesen [ens] und Nichtwesen [non ens] als zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit oder zwischen Denkbarem und Nichtdenkbarem.²⁷³

Die Denkbarekeit eines Begriffs wird durch das schon beschriebene Definitionsverfahren (Regeln 1-3)²⁷⁴ erforscht. Definition – Axiom – Lehrsatz sind, in euklidischer Art²⁷⁵, die drei Stufen von Erkenntnis, die wir erreichen können. Die mathematische Methode bietet dem Wahrheitssucher viele Vorteile:

Denn einmal muss man bei der echten Methode, jede Wahrheit zu entdecken, immer bei seinen Forschungen nach der eigenen Neigung fortschreiten, wie ich soeben gezeigt habe. Ferner ist es aber die hauptsächlichste Vorschrift dieser Methode, dass wir immer mit dem Einfachsten beginnen und stufenweise zu Zusammengesetzterem vorrücken, eine Vorschrift, der besonders durch Übung genügt wird. Endlich gibt es auch keine Disziplinen, die in der Tat durch so evidente Beispiele erläutern, auf welche Weise dies am besten geschehen kann, als die mathematischen.

Ganz im Sinne des neuen wissenschaftlichen Geistes schreibt er weiter:

Es erscheint freilich meistens unmöglich, dass uns jemand in der Physik ohne die Kenntnis dieser Wissenschaft [der Mathematik] etwas Hervorragendes darlegen kann, eine Tatsache,

²⁷⁰ Risse, W. (1964-1970), S. 148.

²⁷¹ *KrV*, A63/B87.

²⁷² *MM*, S. 35 [73-74].

²⁷³ *MM*, S. 36 [74].

²⁷⁴ *MM*, S.73-85 [103-113] (Regel 1.), S.86-91 [113-117] (Regel 2.), S. 91-111 [117-137] (Regel 3.)

²⁷⁵ Engfer, Hans-Jürgen (1982), *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 239-240.

die so wahr ist, dass Männer, mögen sie im übrigen noch so bescheiden sein, sich bisweilen kaum des Lachens erwehren können, sobald sie hören, dass Menschen, die der Mathematik völlig unkundig sind, sich wissenschaftlich mit der Physik beschäftigen.²⁷⁶

Wenn also der *intellectus purus*, die Operation höchster Stufe, als Erkenntnisgegenstände die *entia physica* bzw. *realia* hat, ist die Auswahl der mathematischen Methode das Selbstverständlichste. Ohne eine explizite Urteils- oder Kategorienlehre gebildet zu haben, bleibt Tschirnhaus mit seiner Definitionslehre zufrieden. In dieser Lehre, die mit unzähligen Beispielen aus der Geometrie und der Algebra seiner Zeit versehen ist, lässt er, in Übereinstimmung mit Leibniz, eine subjektorientierte Logik auftauchen, die er aber im Unterschied zu Leibniz nicht weiter entwickelte. „Der tiefere Sinn dieser Denkweise beruht darin, die infrage stehenden Prädikate als dem Subjekt tatsächlich zukommend zu erweisen, anstatt sich mit der bloßen Ableitbarkeit aller unter dem Prädikat möglicherweise begreifbaren Subjekte zu begnügen.“²⁷⁷ Diese Betrachtungsweise wird aber später systematischer durch Christian Wolff vertreten.

5. Übergangsexkurs

During the most important formative years of modern philosophy in France, England, and Holland, Germany was doing little or nothing in philosophy, and did not begin to philosophize „in the modern manner“ until nearly fifty years after Descartes' death. Battles won in England and France in the seventeenth century had to be fought anew in Germany in the eighteenth.²⁷⁸

L.W. Becks Feststellung ist zwar eine Binsenwahrheit, veranlasst aber jeden Forscher eine andere, wichtigere Frage zu beantworten: Wie ist es möglich gewesen, dass die Deutschen via Kant in einer so kurzen Zeit über die Philosophie Europas herrschen konnten? Bis zum zweiten Weltkrieg macht die deutschsprachige Philosophie das Paradigma aus. Hegel, Marx, Nietzsche, Neukantianer, Husserl, Heidegger sind noch heute die Gewährsmänner der so genannten kontinentalen Philosophie. Das angelsächsische Lager andererseits verdankt Frege und Wittgenstein sehr viel. Mit der Ausnahme von Wittgenstein ist allen anderen ein Philosophieren ohne den Einfluss von oder die Auseinandersetzung mit Kants Philosophie nicht vorstellbar. Kants Philosopheme haben allmählich die philosophische Landschaft radikal geändert. Wie ist es möglich gewesen, dass fast alle Philosophiehistoriker in der Person einer so

²⁷⁶ MM, S. 277 [272] „[Die mathematischen Wissenschaften] beseitigen [...] die drei hauptsächlichsten Hindernisse [...] Sie bestehen aber darin, dass

1. die Menschen unbekannte Prinzipien an Stelle von bekanntem annehmen;

2. sie auch wenn sie als Prinzipien rein Bekanntes annehmen, doch dieses, wie alles andere Leichte, nicht hochschätzen;

3. sie, auch wenn sie von der Vortrefflichkeit dieser Prinzipien überzeugt sind, doch immer nur dem Nutzen derselben und nicht der bloßen Wahrheit nachforschen.“ (ebd. S. 278 [272-273])

„Die Anwendbarkeit dieser ars inveniendi auf nichtmathematische Gedankengehalte wird zwar programmatisch und emphatisch von Tschirnhaus behauptet, jedoch kaum an Beispielen erläutert. Seine Darlegung bleibt vielmehr auf eine Theorie der in der Mathematik angewandten Erkenntnismethode, die als solche allerdings eigentümliche Züge aufweist.“ (Arndt, H.W. (1971a), S. 93-94). Diese Meinung hat schon W. Risse (1964-1970) vertreten (Bd. II., S. 155-156)

²⁷⁷ Risse, W. (1964-1970), S. 152-153.

²⁷⁸ Beck, L.W. (1969c), S. 9.

schüchternen und konservativen Physiognomie wie Kant einen Revolutionär des Geistes anerkennen?²⁷⁹

Die spezifische Differenz Kants ist, dass er sich nie verpflichtet fühlte, ein philosophisches Lager zu wählen. Er war sich seiner kritischen Pflicht immer bewusst. Der Ausweg, den er für die Lösung der philosophischen Probleme seiner Zeit erstrebte, war sicher jenseits von Dogmatismus (empiristischer oder rationalistischer Prägung) und Skeptizismus. Das Ideal des Selbstdenkens, das zunächst durch die Eklektik bestimmt war, sollte bei Kant echt schöpferisch werden. Er nutzte sowohl das inhaltliche Lehrgut der Frühaufklärung (den Primat der Handlung pietistischer Provenienz²⁸⁰ der Thomasiuslinie, den er in seiner

²⁷⁹ Der Ausdruck Kantische Revolution ist sehr verbreitet. Nur exemplarisch erwähne ich: *Histoire de la Philosophie – La Révolution Kantienne*, Encyclopédie de la Pléiade, Editions Gallimard, Paris 1973, oder Bowie, Andrew: *Introduction to German philosophy. From Kant to Habermas*, Cambridge 2003 (1. *The Kantian Revolution*). Die Rede ist auch vom *Kantschen Paradigma* (im Gebrauch des Wortes bezüglich einer wissenschaftlichen Revolution, wie sie Thomas Kuhn konzipiert hat) im Kapitel 3 von: Niquet, Marcel: *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt a. M. 1991.

²⁸⁰ Friedrich Paulsen (1900a) gliedert die Philosophie bezüglich der Religion in drei Strömungen: 1. Rationalismus (*Die Vernunft vermag aus sich allein ein System absoluter Wahrheit hervorzubringen, das zugleich den Wert eines religiösen Glaubens hat*) vertreten durch die Philosophie der Griechen, 2. Semirationalismus (*wenn es auch außer der Vernunftkenntnis Wahrheiten aus anderer, höherer Quelle gibt, aus göttlicher Offenbarung, die in der Kirche fließt, so sind doch gewisse allgemeine Grundzüge der Glaubenslehre durch die Vernunft als wahr zu erweisen*) vertreten durch die Philosophie des Mittelalters, vor allem durch Thomas von Aquino, 3. Irrationalismus (*Die Vernunft kann mit dem bloßen Wissen nicht über die empirische Wirklichkeit hinaus; sie weiß nichts von Gott und göttlichen Dingen; die Religion steht allein auf dem Glauben, nicht auf Beweisen*) vertreten durch den Protestantismus. Kant gehört natürlich zu dieser dritten Strömung und die protestantischen Elemente seiner Philosophie sind: „*Mit der fortgeschrittensten Aufklärung bekennt er sich zur Lehre von der A u t o n o m i e d e r V e r n u n f t [...] Insofern ist Kant konsequenter Rationalist. Aber er ist a n t i – d o g m a t i s c h, man kann auch sagen a n t i – i n t e l l e k t u a l i s t i s c h. Er ist überzeugt, die spekulative Vernunft ist nicht fähig, den religiösen Glauben durch taugliche Beweise zu unterstützen [...] Insofern ist Kant mit Hume konsequenter Skeptiker. Aber er ist der entschiedenste Verteidiger der Möglichkeit und Notwendigkeit eines p r a k t i s c h e n V e r n u n f t g l a u b e n s. Er macht eben den i n t e l l e k t u a l i s t i s c h e n Unglauben zur Grundlage des m o r a l i s c h e n Glaubens.*“ Kants Antiintellektualismus und Voluntarismus entspricht weiter seiner Wendung von der Physikotheologie zur Ethikotheologie. „*Protestantisch ist endlich Kants M o r a l p r i n z i p: der Wert des Menschen liegt zunächst in der F o r m der Willensbestimmtheit, nicht in der Materie des Wollens, im Glauben, nicht im Werk.*“ (Kant der Philosoph des Protestantismus. In: KS 4, S. 1-31. Vgl. auch Paulsen, Fr. (1898), *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Werke*, Stuttgart, S. 9-10) Dieser Artikel wurde zur Verteidigung Kants gegenüber den Vorwürfen Otto Willmanns (1894-1897) verfasst. Willmann wirft Kant vor, er habe alle ontologischen und Moralprinzipien subjektiviert und seine Philosophie habe einen unwissenschaftlichen Charakter. (*Geschichte des Idealismus*, 3 Bde, Braunschweig, Bd. III., S. 383-549) In dieser Kritik hat Paulsen die klare konfessionelle Voreingenommenheit Willmanns (er war Katholik) gegenüber Kant gesehen. Paulsen beschäftigt sich jedoch hier nicht mit der pietistischen Erziehung Kants. Der Jesuit Johannes B. Lotz (1955) versucht dagegen Gemeinsamkeiten zwischen Kant und der mittelalterlichen Scholastik (v.a. Thomas von Aquin) zu finden. Das ist das Ziel des von ihm herausgegebenen Bandes *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München. Die erste Untersuchung des Bandes stammt vom Jesuiten Joseph de Vries und trägt den Titel: *Kantische und thomistische Erkenntnistheorie* (S. 1-34). Darin schreibt er: „*Es ist heute nichts Auffälliges mehr, wenn man trotz aller Gegensätzlichkeit in den Ergebnissen auf eine tiefgehende Verwandtschaft hinweist, die in Problemstellung und Ausgangspunkt zwischen Thomas und Kant besteht. In gewisser Beziehung steht Kant dem thomistischen Denken tatsächlich näher als etwa Leibniz oder selbst Augustinus; das gilt namentlich von der Erkenntnistheorie. Um diese Gemeinsamkeit zu sehen, darf man allerdings nicht an den Worten und Formulierungen halten bleiben, sondern muss sich durch sie zu den eigentlich gemeinten Sachverhalten und Problemen führen lassen. Man darf sich*

Ethiklehre systematisch weiterentwickelte, und die Begründung der Begreifbarkeit der natürlichen Welt der Tschirnhaus-Wolff-Linie, die in der *KrV* paradigmatisch dargelegt wurde) aus als auch das formale Lehrgut der zweiten Generation der deutschen Aufklärung, vor allem der Wolffschule, die die Gestaltung seiner Bücher und seiner Vorlesungen beeinflussten, und schließlich den fruchtbaren Kontakt zu seinen Zeitgenossen wie Tetens und Lambert. Nicht zu vergessen ist sicher auch sein (via Brucker) vermittelter Kontakt zu Platon, der ihn seit Ende der sechziger Jahre gründlich bestimmte.²⁸¹ Ich würde sagen, Kant agiert als Vollstrecker des unvollendeten Projektes der deutschen Frühaufklärung²⁸² und zwar als Gegenspieler zur Popularphilosophie seiner Zeit.²⁸³ Das wird auch bei

auch nicht durch die Verschiedenheit des Denkstiles beirren lassen. In der abgeklärten Bestimmtheit der Sprache des Aquinaten wird man die bohrende, zum Zweifel oder doch zu überkritischem Denken neigende Art Kants nicht wieder finden. Die Fragen der Erkenntniskritik stehen deshalb bei Thomas auch nicht so im Mittelpunkt des Interesses wie bei Kant. Bei einem Denker des Hochmittelalters kann man das von vornherein nicht erwarten. Wir werden daher nicht selten bei Thomas nur angedeutete Gedanken zu Ende denken müssen, wenn wir zu einer Auseinandersetzung seiner Philosophie mit der Erkenntniskritik Kants gelangen wollen. Es zeigt sich dann eine weitgehende Gemeinsamkeit im Ausgangspunkt und in der Problemstellung, aber auch eine tiefgehende Gegensätzlichkeit in der Problemlösung, in den Ergebnissen.“ (S. 3)

²⁸¹ „Kant ist Platoniker, und es werden daher bei ihm, ohne dass eine eigentliche Anknüpfung an den Neuplatonismus stattfand, erneut die Weisen der sinnlichen und der intelligiblen Welt getrennt. In seinen Vorlesungen über die Metaphysik unterscheidet er gelegentlich ausdrücklich *sensuale* und *intellektuale* Kategorien; in der Tat ist diese Unterscheidung aber für den ganzen Aufbau seines Systems von wesentlicher Bedeutung.“ (Wundt, Max (1931), *Geschichte der Metaphysik*, Berlin, S. 109) Zehn Jahre später charakterisiert Wundt (1941b) den Platonismus als „die Grundgestalt philosophischen Einheitsdenkens“ und behauptet, „Kant fand seinen kritischen Weg, indem er neu auf ihn zurückgriff.“ (S. 231) Wenn wir Francois Chatelets (*Platon*. In: Chatelet, Francois (Hg.) (1972), *Histoire de la Philosophie*, 8 Bde, Paris, Bd. I., S. 72-136) Gedanken folgen, sind wir verpflichtet eine fast vollständige Vertäglichkeit zwischen den Philosophien Kants und Platons sehen. Chatelet behauptet, (1) dass jede Philosophie, die ihres eigenen Namens würdig sein will, mehr oder weniger platonisch ist („*toute philosophie qui se veut telle est, peu ou prou, platonicienne*“ / S. 79), (2) dass der platonische Dialog, spielend das positive Spiel einer Legitimierung, den schlechthin gerechtfertigten Diskurs zu konstruieren versucht, der sich immer, in jedem Moment seiner Entfaltung, Rechenschaft darüber ablegt, warum das und nicht etwas anderes, warum es so und nicht anders gesagt wird („*Le dialogue platonicien va s'efforcer de construire, par le jeu d'une légitimation, cette pois positive, le discours intégralement justifié qui, à chaque moment de son développement, rend compte du fait qu'il dit ceci plutôt que cela, qu'il le dit ainsi et point autrement.*“ / S. 97) und (3) dass in der platonischen *Politeia* die Ordnung der kontrollierten Rede herrscht („*l'ordre de la parole contrôlée*“) (*Du mythe à la pensée rationnelle*, ebd. Bd. I., S. 17-22, S. 20). Kritik, Legitimation und öffentlicher Gebrauch der Vernunft sind bei Platon schon in Geltung gekommen.

²⁸² S. Wollgast (1988) dagegen sieht Wolff als „Vollender der deutschen Frühaufklärung“: „[Die] Frühaufklärung [ist] [...] in Deutschland diffus und widersprüchlich. Die Frühaufklärer fechten untereinander erbitterte Kämpfe aus. Einigkeit besteht lediglich im Kampf gegen das Alte; in dieser Frage schließt man untereinander Bündnisse, die zeitweilige Kompromisse mit Vertretern des Alten nicht ausschließen. Frühaufklärung endet an der Schwelle zur Konsolidierung der Bewegung. Und diese liegt [...] in Deutschland nicht erst 1740, sondern im zweiten Dezennium des 18. Jahrhunderts! Christian Wolff kommt das Verdienst zu, der Vollender der deutschen Frühaufklärung und ein Höhepunkt der europäischen Aufklärung zu sein.“ (S. 5-6) Das Wort Überwinder wäre vielleicht passender, ist es doch schwer zu erklären, wie der Vollender einer Bewegung von den Hauptvertretern dieser Bewegung vertrieben wurde.

²⁸³ Inwiefern die philosophischen und kulturellen Schöpfungen Kants und seiner Zeitgenossen als Ausdruck der Widersprüche der deutschen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu interpretieren sind, lassen wir hier außer Acht. Andrew Bowie (2003) z.B. schreibt: „*From the second half of the eighteenth century onwards the intensity both of philosophical activity and of musical creativity in Germany is linked to the failure of German society to transform itself politically, socially and economically in the way that countries*

der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Logik und Metaphysik bei Kant sichtbar. Während die Philosophen der ersten Generation die Metaphysik emphatisch oder implizit ablehnen, werten sie Wolff und seine Anhänger auf.²⁸⁴

elsewhere in Europe were doing.“ (S. 2-4) Wie das aber genau passiert, bleibt schwierig zu erklären. Eine Basis-Überbau-Interpretation wäre wirklich mangelhaft. Wie hat das zurückgebliebene Deutschland eine Kultur produziert, die die Zukunft der Kultur des fortgeschrittenen Europas in den nächsten 150 Jahren prägen würde? Man hätte hier den Eindruck eines Überbaus, der im Vergleich zur Basis sprunghaft fortschreitet. Das versucht die These zu erklären, dass die deutsche Kulturüberlegenheit als Kompensation für die staatliche Zersplitterung fungiert. Ein Paradebeispiel ist der Ballade-Entwurf Friedrich Schillers *Deutsche Größe*, der zwischen 1797 und 1801 entstand; da spricht Schiller natürlich nicht von Basis und Überbau, sondern ebenso klar von zurückgebliebenem „*politischen Reich*“ und von fortgeschrittenem „*geistigen Reich*“: „*Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt s. Fürsten. Abgesondert von dem politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten * Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation, die von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist. – Dieses Reich blüht in Deutschland, es ist in vollem Wachsen, und mitten unter den gotischen Ruinen einer alten barbarischen Verfassung bildet sich das Lebendige aus. (Der Deutsche wohnt in einem alten sturzdrohenden Haus, aber ein strebendes Geschlecht wohnt in dem alten Gebäude, und der Deutsche selbst ist ein edler Bewohner, und indem das politische Reich wankt, hat sich das geistige immer fester und vollkommener gebildet.)*“ In: Schiller Friedrich, *Sämtliche Werke*, München (dtv) 2004, Bd. I, herausgegeben von Albert Meier, S. 474.

²⁸⁴ Bei Wolff finden wir die Teilung der Metaphysik in *metaphysica generalis* (*ontologia*) und *metaphysica specialis* (*theologia naturalis – psychologia – cosmologia transcendentalis*), die Kant bei der Gestaltung der *KrV* beeinflusst hat. Die Geschichte dieser Teilung hat Ernst Vollrath (1962) erforscht (*Die Gliederung der Metaphysik in eine metaphysica generalis und eine metaphysica specialis*. In: *ZfphF* 16, S. 258-284). Die Ergebnisse Vollraths sind: 1) Aristoteles selbst hat den Gegenstand seiner *philosophia prima* nicht völlig geklärt: „*Die Bestimmung der Ersten Philosophie als Theologie, in der sie sich einen ihr im Unterschied zu den anderen Wissenschaften zugehörigen Untersuchungsbezirk zuweist, widerspricht ihrer Bestimmung als Wissenschaft vom Seienden als Seienden, d.h. in seinem Sein. In diesem Widerstreben zeigt sich nichts anderes als die Fragwürdigkeit der ersten Philosophie. Im Denken des Aristoteles sind der Ersten Philosophie zwei Fragebereiche zugewiesen: der Bereich des Seienden als Seienden und in seinem Sein, und der Bereich des höchsten Seienden als des obersten Grundes alles Seienden. Heidegger hat dies zutreffend die onto-theologische Verfassung der Metaphysik genannt.*“ 2) Benedictus Pererius (1535-1610) schlägt eine Unterscheidung der Metaphysik in zwei Wissenschaften vor: eine *de transcendentibus et universalissimis rebus* (*prima philosophia et scientia universalis*) und eine *de intelligentiis* (*metaphysica, theologia, sapientia, divina scientia*) (*De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Rom 1562). „*Diese Unterscheidung des Pererius hat die deutsche Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts stark beeinflusst [...] Die Abtrennung einer scientia particularis als Metaphysica von der scientia universalis als Prima Philosophia bei Pererius ist in der Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts vielfach aufgenommen worden [...] Hier liegt der Ansatz der Unterscheidung einer Metaphysica generalis von der Metaphysica specialis. Die Metaphysik ist bei Pererius Theologie.*“ (S. 267) 3) Rudolph Goclenius (1547-1628) hat in seinem *Lexicon Philosophicum* (Frankfurt 1613) unter dem Lemma *abstractio* den Terminus *οντολογία* (auf Griechisch) als Synonym zur mathematischen Abstraktion eingeführt (*abstractio physica – abstractio mathematica et οντολογική – abstractio transnaturalis*). „*Die drei Modi der Abstractio materiae spiegeln in gewisser Weise die Dreiteilung der philosophischen Wissenschaften in Physik, Theologie (qua Prima Philosophia) und Mathematik bei Aristoteles wider (Met. E1, 1026a18). Sie ist jedoch so aufgegriffen, dass die aristotelische Prima Philosophia gespalten ist, und in Hinblick auf die Abstractio materiae ein Teil mit der Mathematik in eins gehen kann.*“ (S. 266) 4) Johannes Micraelius (1597-1658) unterscheidet weiter die Metaphysik in *generalem* (*qua ens in abstractissima ratione et in omnimoda indifferentia consideratur*) und *specialem* (*theologia, angelologia, psychologia*) (*Lexicon philosophicum*, Jena 1653) (S. 269) 5) Christian Wolff führt in die *metaphysica specialis* die *cosmologia* ein, deren Stellung aber problematisch bleibt, weil sie zwischen Physik und Metaphysik pendelt. (S. 279) „*Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und*

Nicht zufällig verfasst Kant keine *Metaphysik*, keine *Ontologia*, keine *philosophia prima*, sondern eine *Kritik*, die aus einer *Elementar-* und einer *Methodenlehre* besteht. Die *Transzendente Ästhetik* (erster Teil der *Elementarlehre*) beinhaltet fast 40 Seiten und die *Methodenlehre* 140, während die *Transzendente Logik* aus mehr als 600 Seiten besteht. Kants Logik ist aber keine formale, sie erhebt Ansprüche auf den Inhalt. Diese neue, *transzendente* Logik tritt an die Stelle einer veralteten *Metaphysik* bzw. *Ontologie*. Die Metaphysik wird bei Kant nicht wie bei Thomasius als *regina tenebrarum* verbannt, sondern ins Reich des Urteilens versetzt und dadurch transformiert. Die reinen Begriffe der „Kantischen Ontologie“ warten nicht auf die Philosophen, um gefunden zu werden, sondern sie werden beim Akt des Urteilens produziert. Sie sind die Denkformen, die vom spontanen Verstand erzeugt werden. Es sind die Kategorien, die die Begreifbarkeit der Natur und die Möglichkeit der Erfahrung garantieren.

Der Terminus *Kategorie* ist eine echte aristotelische Schöpfung.²⁸⁵ Schon, wie Aristoteles selbst in dem ersten, philosophiegeschichtlichen Buch seiner

eine *Metaphysica specialis* bei Christian Wolff hat zwei Wurzeln: die philosophische Tradition der Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts und das Denken des Descartes. (Der erste, der die Betrachtung der *res materiales* überhaupt in die Metaphysik eigens aufnimmt, ist Descartes) (S. 280) Beide Wurzeln gehen auf dasselbe Fundament zurück, die wesenhafte Fragwürdigkeit der Ersten Philosophie des Aristoteles.“ (S. 282) Giovanni B. Sala (1988) bemerkt dazu: „Die [...] eingeleitete Beschränkung der Metaphysik auf die Lehre vom Seienden überhaupt, d.h. auf die Ontologie, erfolgte in zwei verschiedenen Weisen. Bei der einen, „modernen“, Richtung wandte sich das Hauptinteresse der Philosophen unter dem Einfluss der Cartesianischen Tradition der Substanzlehre oder Realphilosophie zu, während die Ontologie zu einer bloßen Worterklärung der philosophischen Grundtermini zusammenschrumpfte – vielfach in einem nominalistischen Sinne. Dies war der Fall bei der ersten Generation der deutschen Aufklärung um Christian Thomasius. Die andere Richtung hielt an der Ontologie als Kernstück der Philosophie fest, führte sie aber nur im Sinne dessen aus, was im 17. Jahrhundert den allgemeinen Teil der Metaphysik ausmachte. Die Lehre von der Substanz und ihren Attributen, die zum besonderen Teil gehörte, wurde hier hineingearbeitet, während die Realphilosophie ihren Ort in den selbständigen Disziplinen der Kosmologie, Psychologie und Theologie fand. Dies war der Fall Wolffs, und zwar am konsequentesten in seinem lateinischen Werk, während die frühere Deutsche Metaphysik mit ihrem verhältnismäßig kurzen zweiten Kapitel: „Von den ersten Gründen unserer Erkenntnis und allen Dingen überhaupt“ (=Ontologie) noch näher der Realphilosophie des Cartesianismus stand.“ (Die *Transzendente Logik* Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie, in: PhJ 95, S. 18-53, hier: S. 23) Der Helmstedter Professor Cornelius Martini (1568-1621) war „der erste, der im protestantischen Deutschland Schulmetaphysik las.“ (Wollgast, S. (1993), S. 158, Wundt, M. (1939), S. 6, 98-103) „Der erste, der sich auf einer protestantischen Universität in Deutschland mit der Metaphysik des Aristoteles befasst hat, war der Neumärker Daniel Cramer (1568-1637), anfangs Professor der Logik in Wittenberg, darauf Pastor an der Marienkirche in Stettin.“ (Petersen, P. (1921), S. 281, Wundt, M. (1939), S. 51-52, Wollgast, S. (1993), S. 128) Bis vor kurzem war sicher, dass derjenige, der den Terminus *Ontologia* eingeführt hatte, Goclenius war. In den letzten Forschungen wurde bewiesen, dass das Wort zum ersten Mal in Jakob Lorhards (1561-1609) Buch *Ogdoas scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices* (1606) erschien. Sehr wahrscheinlich übernahm Goclenius den Terminus von Lorhard. Dazu s. Devaux, Michael – Lamanna Marco (2009), *The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)* (*Quaestio* 9, S. 173-208, hier: S. 175-182)

²⁸⁵ I.M. Bochenski (1956) bestreitet die Echtheit der aristotelischen Schrift *Kategorien* ohne jedoch ihre Wichtigkeit zu bezweifeln (*Formale Logik*, Freiburg – München, S. 48, 63). Eduard Zeller (1921) dagegen hatte schon zurückhaltend die Echtheit der Schrift akzeptiert, mindestens inhaltlich: „[...] doch trägt die Schrift im ganzen ein überwiegend aristotelisches Gepräge, sie ist namentlich der Topik an Ton und Inhalt verwandt, und auch die äußeren Zeugnisse sprechen entschieden zu ihrem Gunsten. Ich glaube daher nicht, dass sie als ganzes unterschoben ist, und möchte mir das, was uns in ihr als unaristotelisch auffällt, lieber durch die Annahme erklären, ihr echter Grundstock reiche bis cap. 9 (11b7) das weitere aber sei in der uns allein erhaltenen Rezension weggelassen und durch die kurze Bemerkung cap. 9 (11b8-14) ersetzt worden.“ Früher

Metaphysik²⁸⁶ erzählt, die griechischen Philosophen vor ihm haben versucht, die ersten materiellen bzw. begrifflichen Prinzipien der Natur- oder Denkkordnung zu entdecken.

Als erster, einer Kategorienlehre am nächsten stehender Versuch gilt derjenige Platons in seinem Dialog *Sophistes*. Da ist von den fünf höchsten Begriffen bzw. Gattungen die Rede: *Sein, Ruhe, Bewegung, Dasselbe* und *das Andere*.²⁸⁷ Aus der Auseinandersetzung des Aristoteles und seiner Nachfolger mit der Ideenlehre Platons entstehen fast alle Begriffe, die das philosophische Leben des Mittelalters geprägt haben: die Kategorien (*κατηγορίαι*),²⁸⁸ die Postpraedicamenta²⁸⁹ und die Prädikabilien (*κατηγορούμενα*).²⁹⁰ Die Frage nach dem bloß formalen oder ontischen Charakter der Kategorien, die im mittelalterlichen Universalienstreit

hat Zeller vom „unechten Anhang der sog. Postprädikamente“ gesprochen. (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1. Teil, 2. Abteilung. Aristoteles und die alten Peripatetiker* (4. Auflage), Leipzig, S. 67-69, Anm. 1) In dieser Anmerkung diskutiert Zeller die Frage nach der Echtheit der Schrift, wie sie bis zu seiner Zeit entwickelt worden war. Klaus Oehlers (1984) Ansichten zu dieser Frage stehen denjenigen Zellers am nächsten. Nach 100 Jahren Aristoteles-Forschung durch die Altphilologen ist zwar Oehler der Meinung „dass die Schrift in der uns vorliegenden Form nicht von Aristoteles stammt, unterliegt keinem Zweifel“ (S. 111), aber später (S. 117) gibt er zu: „Tatsache ist, dass es keine Stelle gibt, an der Aristoteles sich eindeutig auf die Kategorienschrift bezieht. Obwohl sich ihre Echtheit nicht mit Sicherheit beweisen lässt, deuten doch Sprache, Inhalt und Zustand der Schrift darauf hin, dass es sich um eine Schrift des Aristoteles handelt.“ (Einleitung. In: *Aristoteles: Kategorien. Übersetzt und erläutert von K. Oehler*, Berlin, S. 110-119) Die Echtheitsproblematik der Kategorienlehre des Aristoteles wird hier nur beiläufig erwähnt. Die Rezeptionsgeschichte dieser Lehre bis Kant wäre auch interessant. Carl Prantl (1855-1870) und Adolf Trendelenburg (1846) haben dazu beigetragen. Die Frage bei Kants Gestaltung seiner Kategorienlehre ist aber, wie er angesichts einer schon lange vorliegenden Tradition agiert und nicht was er als Altphilologe und Aristoteles-Spezialist tun würde.

²⁸⁶ *Met.* 983b7-993a29.

²⁸⁷ *το ον αυτό, στάσις, κίνησις, ταυτόν, θάτερον* (254d-e).

²⁸⁸ Die Zahl der Kategorien ist immer ein Thema gewesen. Die zehn Kategorien erscheinen als zehn nur in der gleichnamigen Schrift und in *Topika* (103b20). Carl Prantl (1855-1870) bietet eine Tafel mit allen Stellen an, wo Kategorien im aristotelischen Corpus erwähnt und aufgezählt werden. (Bd. I., S. 207)

²⁸⁹ 5 Arten des *πρότερον* (prius / früher), 2 Arten des *ἄμα* (simul / zugleich), 6 Arten der *κίνησις* (motus / Bewegung – Veränderung), 8 Arten des *ἔχειν* (habere / haben), 4 Arten der *αντικείμενα* (opposita / Gegensatz). Die Echtheit dieser Lehre als einer aristotelischen (*Kategorien*, Kap. 10-15, 11b15-15b35) ist fast von allen Forschern bestritten worden, schon im Altertum. Kant schreibt dazu: „Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des *A r i s t o t e l e s*, diese Grundbegriffe [die Kategorien] aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er *K a t e g o r i e n* (Prädikamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünf aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postbrädikamente hinzufügte.“ (KrV, A81/B107). Es ist mehr als klar, dass Kant den Text nicht kennt. Aristoteles hat diesen Begriffen nie einen Namen gegeben. Der Terminus Postpraedicamenta ist scholastisch. Aber auch bezüglich der Kategorien selbst „knüpfte [Kant] mit Recht an Aristoteles an, wenn auch nicht mit eingehendem historischen Sinne.“ (Trendelenburg, A. (1846), S. 270) Bezüglich der Unkenntnis der Quellen bildete Kant keine Ausnahme in seiner Zeit: „Am wenigsten gewogen war der aristotelischen Philosophie das Zeitalter der Wolffschen Philosophie, diese vom realistischen und rationalistischen Ideal erfüllten Jahrzehnte. Lessing und Goethe, Herder und Schiller, Kant und Fichte, Hegel und Herbart, die Heerführer der neuen Ideen geworden sind, verraten in ihrer Stellung zu Aristoteles den Einfluss ihrer Jugendzeit, d.h. sie bekunden wenig philologisch genaue Kenntnis, oft bedenkliche Unkenntnis seiner Philosophie und hüten sich trotzdem nicht immer vor Urteilen über die wissenschaftliche Leistung im einzelnen wie insgesamt, die ihre weite Entfernung von der Quelle allzu deutlich erkennen lassen und in der Regel nachgesprochen sind.“ (Petersen, P. (1921), S. 438-439)

²⁹⁰ Es geht um die 5 Arten der Prädikation (*Topika*, 101b17-25): *γένος* (Genus), *διαφορά* (Unterschied), *ίδιον* (Eigenschaft), *ὁρος* (Definition: bedeutet das Wesen / *σημαίνει το τι ην ειναι*), *συμβεβηκός* (Akzidens).

kulminieren wird, ist schon bei Aristoteles präsent, aber nicht eindeutig beantwortet. Einerseits lesen wir, dass die Sätze genau wie die Sachen wahr sind,²⁹¹ andererseits, dass die Verflechtung und Trennung im Gedanken, aber nicht in den Dingen ist.²⁹² Trendelenburg spricht von „*realer Beziehung des Urteils*“ und vom „*Vorgang der Sache*“²⁹³ bei der Kategorienlehre des Aristoteles. Und am Ende seiner Untersuchung kommt er zu dem echt Kantischen Fazit: „*Die Kategorienlehre wird erst da zu ihrem Ziele kommen, wo der Ursprung der Begriffe und die Entstehung der Sache mit einander fortschreiten.*“²⁹⁴ In diesem Sinne dürfen wir nicht von einer formalen Logik bei Aristoteles sprechen. Alle Formalisierungsversuche gehören eher den Nachfolgern der Spätantike an.²⁹⁵ Die aristotelischen Kategorien werden bei Plotin als Kategorien des *mundus sensibilis* behandelt, während als Kategorien des *mundus intelligibilis* die fünf höchsten Gattungen des platonischen *Sophistes* aufgewertet werden.²⁹⁶ Im Mittelalter bleibt die Zahl der Kategorien unveränderlich; die Hauptfrage ist immer das Verhältnis zwischen der ersten und zweiten Substanz und die Beziehung der Substanz zu den übrigen Kategorien. Das geschieht meistens im Rahmen von verschiedenen Aristoteles-Kommentaren. Bei Thomas von Aquin werden die Kategorien, unter

²⁹¹ Ομοίως οι λόγοι αληθείς ὥσπερ τὰ πράγματα (De interpr. 19a33) Harold P. Cooke übersetzt die Passage im anderen Sinne: „the truth of propositions consists in corresponding with facts“. (Aristotle, *On interpretation*, The Loeb Classical Library, London 1973)

²⁹² Η συμπλοκή ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν (Met. 1027b29)

²⁹³ (1846), S. 14, 16. „Da die Kategorien real behandelt sind, so würde es konsequent sein, die Wurzeln der Kategorien in den Ursprüngen der Dinge zu suchen. Aber vergebens sehen wir uns nach der Bestimmung dieses Verhältnisses um, in welchem sich zugleich die Logik und Metaphysik einander ergreifen würden.“ (S. 187) Zum Thema der Anwendung der Kategorien auf den verschiedenen Wissensgebiete vgl. auch: S. 164-167 (auf der Logik), S. 167-169 (auf der Metaphysik), S. 169-174 (auf der Physik), S. 174-178 (auf der Ethik).

²⁹⁴ Ebd., S. 189.

²⁹⁵ Das ist die Meinung vieler Forscher. „Bei Aristoteles kann nicht von einer formalen Logik gesprochen werden [...] Die Untersuchungen haben gezeigt, dass für Aristoteles eine Trennung des Logos von den Sachen unmöglich ist. Der vorgängige Bezug auf die Sachen bestimmt den Logos in allen seinen Gestalten.“ (Vollrath, E. (1969), S. 111) William und Martha Kneale (1962) sehen v.a. die Kategorien eher der Metaphysik als der Logik gehören: „Of all the decisions of the compilers, however, the decision to include the Categories in the Organon is the most difficult to understand [...] Much of the doctrine of the Categories must be regarded as metaphysical rather than logical.“ (The development of Logic, Oxford, S. 25) I.M. Bochenski (1956) ist anderer Meinung: „Das überlieferte logische Werk des Aristoteles stellt viele und oft schwierige literarhistorische Probleme, welche zum Teil noch nicht vollständig gelöst sind. Sie sind für die Problemgeschichte der Logik von ausschlaggebender Bedeutung, weil die formale Logik innerhalb der kurzen Spanne des Lebens des Aristoteles mehr Fortschritte gemacht zu haben scheint, als in irgendeiner anderen Epoche. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass Aristoteles in der Geschichte der Logik insofern eine einzigartige Stellung hat, als er zugleich 1. der erste formale Logiker war, 2. die formale Logik gleich in wenigstens zwei (vielleicht drei) verschiedenen Formen entworfen hat, 3. einige Teile davon in erstaunlich vollkommener Form auszuarbeiten wusste. Dazu kommt noch, dass er die Geschichte der Logik für mehr als zweitausend Jahre ganz entschieden beeinflusst, ja oft bestimmt hat und dass noch heute vieles, was in ihr gelehrt wird, auf ihn zurückzuführen ist. Daraus folgt, dass ein adäquates Verständnis der Entwicklung des logischen Gedankens bei ihm für die Einsicht in die Problemgeschichte der Logik überhaupt von entscheidender Bedeutung ist, besonders natürlich für die Logik im Abendlande.“ (S. 47) Vgl. auch: Ders. (1968), *Ancient formal Logic*, Amsterdam, S. 19)

²⁹⁶ Plotin, *Εννεάδες* (VI, 1-3: *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος* / Über die Gattungen des Seienden), Trendelenburg, A. (1846), S. 232-243, Zeller Eduard (1923), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (5. Auflage), III. Teil, 2. Abteilung, S. 573-578, O' Meara, Dominic J. (1996), *The hierarchical ordering of reality in Plotinus*. In: Gerson, Lloyd P. (Hg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, S. 66-81.

dem Namen *praedicamenta*, als Aussageweisen, die den Seinsweisen entsprechen, behandelt²⁹⁷, und die nominalistische Wende durch Wilhelm von Ockham verbannt die Kategorien ins Jenseits der Realwelt.²⁹⁸ In der Zeit der Humanisten reduziert Lorenzo Valla zunächst die Zahl der Kategorien auf drei,²⁹⁹ und Petrus Ramus verschiebt sie im Rahmen seiner Polemik gegen den Aristotelismus in den Bereich einer Topik.³⁰⁰ Melanchthon hatte schon gegen den sterilen Aristotelismus gekämpft, wie später Ramus; die Rehabilitierung des echten Aristoteles war aber zur festen Grundlegung der neuen Konfession unentbehrlich³⁰¹. Diese Unterscheidung zwischen Aristoteles und Aristotelismus,

²⁹⁷ *De veritate*, Art. I, 1, *Commentaria in Aristotelem, in libros Physicorum* III, 1, 5.

²⁹⁸ *Summa totius Logicae*, I, cap.2 (6-7), cap. 40 (65-72) Vgl. auch: Prantl, C. (1855-1870), Bd. III., S. 369-374. Bemerkenswert ist, dass Trendelenburg den Thomas nicht erwähnt, dem W.v. Ockham auch nur zehn Zeilen widmet (S. 250). Der Universalienstreit macht für ihn keinen Teil der Kategorienlehre aus.

²⁹⁹ „Valla schlägt vor, *substantia* synonym mit *res* zu verwenden, und zwar in dem Sinne des gemeinsamen ständigen Trägers mehrerer Attribute, wie übrigens auch die Etymologie des Wortes suggeriert; die *essentia* sollte ihrerseits die Materie in ihrem Gegensatz zur Form ausdrücken. Die *Substantia* wird somit zur unzertrennlichen Einheit von *essentia* und *qualitas*, die ihrerseits eine Funktion der *forma* als genetischer Ursache der spezifischen Qualität eines Dinges darstellt. Dem Begriff der *qualitas* misst Valla mehrere Bedeutungen bei und somit ermöglicht es sich, unter gleichzeitiger Verwendung des *actio*-Begriffes das System der zehn aristotelischen Kategorien durch drei umfassende Gattungen (*summa genera*), d.h. *substantia*, *qualitas* und *actio*, zu ersetzen. Unter die beiden letzteren werden die restlichen sieben aristotelischen Kategorien bzw. Akzidenzien teils mit linguistischen teils mit pragmatischen Argumenten subsumiert.“ (Kondylis, P. (1990), S. 67)

³⁰⁰ „Im Anschluss an Agricola hebt Ramus die Einteilung der Dialektik in *inventio* und *judicium* hervor, und betrachtet dieselbe als unentbehrlich zur Beendigung des chaotischen Zustandes, der nach seiner Meinung in der aristotelischen Logik herrscht. Somit wird die aristotelische Auffassung über die Beziehung zwischen Topik und Analytik umgekehrt, da die Voranstellung der *inventio* gegenüber dem *judicium* einem Vorrang der Lehre von den Topoi gegenüber der Lehre vom Urteil und vom Syllogismus gleichkommt, während Ramus gleichzeitig die Lehre von den Topoi nicht ausschließlich im Bereich probabilistischer Argumente anwendet, sondern als zuständig und ausreichend im Hinblick auf alle Argumentationsformen betrachtet. Er bezeichnet den Inhalt der Topik als verworren und nutzlos und wirft Aristoteles Unkenntnis der *inventio* vor, dies hindert ihn indes ebenso wenig wie Agricola daran, die meisten aristotelischen Topoi als Material und Orientierungsrahmen zu benutzen – ebenso wie die aristotelischen Kategorien, die sich in Topoi verwandeln, indem sie mit empirischem Gehalt geladen und als Produkte der *dialectica naturalis* hingestellt werden.“ (ebd., S. 108)

³⁰¹ „Er [Melanchthon] meint durch Aristoteles sei die Grundlage der Philosophie und der Wissenschaften unverrückbar festgelegt, und ihr danach durch die Offenbarung Gottes, wie sie in der Bibel vorläge, ein Abschluss gegeben. Sich selbst bezeichnet Melanchthon als „*homo peripateticus*.““ (Wollgast, S. (1993), S. 136) „Die wesentliche Grundlage dieses [des philosophischen] Unterrichts bildeten nach wie vor die aristotelischen Schriften; sie wurden entweder im Originaltext den Vorlesungen zu Grunde gelegt: es war im 16. Jahrhundert ein vielfach erstrebtes, wenn auch kaum in erheblichem Umfang erreichtes Ziel, den Aristoteles im griechischen Text in die Hände der Studenten zu bringen; oder es wurden Lehrbücher, die in überarbeiteter Form den Inhalt jener Schriften enthielten, dem Unterricht zu Grunde gelegt, wie hierfür Melanchthon das Vorbild geliefert hatte.“ (Paulsen, Friedrich (1902), S. 47) Die Universität Königsberg blieb trotz des pietistischen Siegeszuges in den lutherischen Territorien um 1700 in den Händen der Aristoteliker. Das erklärt nach G. Tonelli (1975b), dass Kant mit der aristotelischen Terminologie vertraut war: „After 1710, Pietist philosophy, i.e., the school of Thomasius, Budde, Rüdiger etc., protected by Frederic William I, King of Prussia, since his accession to the throne in 1713, became practically predominant in all German protestant universities, with a few exceptions: Wittenberg, Rostock, and Königsberg, where Aristotelians still held the power. Aristotelianism, with its many forms, was in the Protestant Germany of that time the school of thought corresponding in philosophy to that complex religious attitude which is called „Lutheran orthodoxy“ in theology. Incidentally, this long survival of Aristotelianism in

die einen Teil des Kampfes um die ramistischen Lehren ausmachte³⁰², hat dazu beigetragen, dass eine ernsthaftere und textbezogene Beschäftigung mit Aristoteles zunahm.³⁰³ Im Rahmen dieses Kampfes und im Schatten sowohl des Nominalismus als auch des Ringens um das theoretische Durchsetzen der neuen Konfession hat sich teilweise auch die Kategorienproblematik entwickelt:

Die protestantischen Gelehrten empfangen die Kategorien gleichfalls als festen Bestandteil der Logik. Sie dienten zur Ordnung der vielgestaltigen Begriffswelt³⁰⁴ und wurden nicht unglücklich mit einer wohlversesehenen Waffenkammer verglichen [...] Erst mit dem Eindringen der Metaphysik, besonders als Suarez' Disputationen das hohe Vorbild wurden, begann die Stellung der Kategorien in der Logik ernstlich angegriffen zu werden. Denn in dieser erneuerten thomistischen Metaphysik beanspruchten die Kategorien einen ersten Platz. Und noch in unseren Tagen, wo die Kategorien als Teile der Metaphysik, zum mindesten der Erkenntnistheorie, anerkannt und aus der Logik entfernt sind, kann die Geschichtsschreibung der Philosophie den von Trendelenburg behaupteten Ursprung der Kategorien aus grammatisch-logischen Bedürfnissen nicht völlig von der Hand weisen.³⁰⁵

Auf jeden Fall ist jede Bezugnahme auf die Kategorien, auch unter dem Namen *praedicamenta*, immer mit dem Namen des echten oder vermeintlichen Aristoteles verknüpft.³⁰⁶ Ihre Existenz gilt als selbstverständlich, nur ihre Zahl und ihr

Königsberg is an explanation for Kant's familiarity with Aristotelian terminology at a time when it was almost completely obsolete, and for his partial revival of it in the Critique of pure reason.“ (*Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy*. In: Bucher, A. – Drüe, H. – Seeböhm, Th. (Hg.), *Bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen*, Bonn, S. 126-144, S. 127-128)

³⁰² Dazu vgl.: Petersen, P. (1921), S. 1-338.

³⁰³ Petersen, P. (1921), S. 404, Wundt, M. (1932), S. 8-9. Max Wundt (1939) betont den Unterschied zwischen den streng empiristischen Tendenzen der deutschen Schulphilosophie und Frühaufklärung und dem humanistisch bestimmten Aristotelismus: „*Die empiristische Haltung des strengen Luthertums bei Gutke [1589-1634] und Calov [1612-1686] wirkte bei Christian Thomas und seinem Schüler Franz Budde, und durch diese in den mehr empiristischen Bewegungen der deutschen Aufklärung weiter. Sie auf englischen Einfluss zurückzuführen, besteht kein Grund. Sie verband sich mit dem Pietismus und der durch den Pietismus beeinflussten Orthodoxie. Auch hier war die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, aus sich selber etwas zu leisten, Glaubenssatz, und der reine Empirismus Ausdruck dieses Glaubens. Demgegenüber wirkte der mehr humanistisch bestimmte Aristotelismus in der Linie von Leibniz über Wolff zu Kant. Was C. Martini [1568-1621], Werenberg [1582-1623] und Alsted [1588-1638] über das angeborene Prinzip lehrten, stimmt mit Leibniz' bekanntem Worte überein, durch das er den Empirismus einschränkte: nisi intellectus ipse. Und ebenso ist Kants Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis vorbereitet in dem Gedanken einer formalen Anlage, die aber erst durch die inhaltliche Erfüllung mit Erfahrung zu wirklicher Erkenntnis kommt. So sind die künftigen großen Denker der Deutschen den westeuropäischen, rationalistischen oder empiristischen Einseitigkeiten entgegengetreten, indem sie eine in der deutschen Schulphilosophie überlieferte Haltung fortsetzten.*“ (S. 261-262)

³⁰⁴ Diese Meinung vertritt auch Heinrich Schepers (1969): „*In der damaligen Schulphilosophie meinen die Kategorien nicht in erster Linie die Substanz, Qualität, Quantität usw. selbst, auch nicht die verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen man einen Gegenstand zu betrachten hat, wie das bei Aristoteles selbst noch zu verstehen ist, sondern vielmehr die unter den einzelnen summa genera stehenden Ordnungsschemata als ganze.*“ (*Begriffsanalyse und Kategoriensynthese. Zur Verflechtung von Logik und Metaphysik bei Leibniz*. In: Müller, K. – Totok, W. (Hg.), *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1966, Wiesbaden 1968-1971*, Bd. III., S. 34-49, S. 38)

³⁰⁵ Petersen, P. (1921), S. 207-208.

³⁰⁶ Dominik Perler (2002) erweitert diese Bezugnahme auf alle Bereiche des Denkens in dieser Zeit: „*Angesichts der zahlreichen anti-aristotelischen Aussagen, die sich bei so unterschiedlichen Autoren wie Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes und Locke finden, ist es nicht erstaunlich, dass in der Forschungsliteratur immer wieder behauptet wurde, die frühneuzeitliche Philosophie habe sich in ihrem Kern gegen den Aristotelismus gerichtet. Sie habe diesen nicht nur erweitert oder in*

Geltungsbereich variieren. So hält der Cartesianer Johannes Clauberg (1622-1660) in seiner vorcartesischen Schrift *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* von 1647 die Kategorien für weder zur Logik („sie beinhalten die Sacherkenntnis“) noch zur Metaphysik („sie beziehen sich nur auf das Körperliche“) gehörende Begriffe,³⁰⁷ und der Cartesianer Johann Georg Walch (1693-1775) behandelt in seinem in Leipzig 1726 erschienenen *Philosophischen Lexicon*, im Lemma *praedicamentum*,³⁰⁸ die Kategorien zunächst geschichtlich (von den Pythagoreern bis zu seiner Zeit) und überlegt dann, ob die tradierte Zahl der zehn Kategorien akzeptabel ist. Seine Antwort ist negativ: „das ganze Wesen der zehn Praedicamente sey ohne Grund [...] Die Cartesianer haben nur sieben Praedicamenten gemacht: welche spiritus oder mens, extensio oder quantitas und mensura; quies, positura, figura, materia sind.“³⁰⁹ Eine Rechtfertigung dieser Zahl aber fehlt auch bei ihm. Im Rahmen der Aktivität der Cartesianer in Europa gilt die berühmte *Logik von Port-Royal* als das wichtigste Werk.³¹⁰

einigen Punkten korrigiert, sondern radikal mit ihm gebrochen. Daher sei in der frühen Neuzeit ein eigentlicher Paradigmenwechsel erfolgt; frühneuzeitliche Autoren hätten – mit Th. Kuhn gesprochen – die Welt ganz anders gesehen als ihre aristotelischen Vorgänger. Daher hätten sie zur Weltbeschreibung und –erklärung auch radikal neue Theorien entworfen, selbst wenn sie sich in ihrem Vokabular noch an die Vertreter der sog. Schulphilosophie anlehnten. Dieses vertraute Bild einer revolutionären Epoche, die gegen eine intellektuelle Tyrannei aufbegehrte, ist in den letzten Jahren indes ins Wanken geraten. Erstens haben institutionen-geschichtliche Untersuchungen nachgewiesen, dass die Philosophieausbildung während des ganzen 17. Jahrhunderts nachhaltig vom Aristotelismus geprägt war. Selbst jene Autoren, die dem Aristotelismus kritisch gegenüberstanden, unterstützen die Bildungseinrichtungen mit aristotelischer Ausrichtung. Zweitens haben Detailstudien zu einzelnen Theorien verdeutlicht, dass zentrale Elemente der frühneuzeitlichen Philosophie auf aristotelisch-scholastischen Vorlagen beruhten. So wäre die Cartesische Theorie der ewigen Wahrheiten oder die Leibnizsche Theorie der dynamischen Substanzen ohne einen scholastischen Hintergrund kaum möglich gewesen. Drittens schließlich haben verschiedene Analysen gezeigt, dass jene Bereiche der frühneuzeitlichen Philosophie, die tatsächlich einen Bruch mit der aristotelischen Tradition darstellen, durch eine detaillierte Auseinandersetzung mit dieser Tradition und keineswegs durch eine schroffe Abgrenzung entstanden sind.“ (Aristotelismus in der frühen Neuzeit. In: PhR 49, S. 273-289, S. 273-274) Vom Verfall des Aristotelismus im 17. Jh. in Europa hat dagegen W. Risse (1964-1970, Bd. II., S. 405-417) gesprochen.

³⁰⁷ IV., §199-203 (In: Clauberg, Johannes, *Opera omnia*, Amsterdam 1691 / Neudruck: Hildesheim 1968, Bd. I.) Dazu: Leinsle, U.G. (1988), S. 88-105, Wundt, W. (1939), S. 93-96, (1945), S. 99-100. W. Risse (1964-1970) sieht Clauberg als Eklektiker zwischen Descartes und Aristoteles pendeln. (Bd. II., S. 58-65)

³⁰⁸ Walch, Johann Georg, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1775 (4. Aufl.) / Neudruck: Hildesheim 1968 (Sp. 482-486) Es geht um das erste philosophische Lexikon, das auf Deutsch verfasst wurde. Das ganze Lexikon macht klar, dass Walch über große philosophiegeschichtliche Kenntnisse verfügt. Schüler Rüdigers und Schwiegersohn von Budde war er als Theologe in Jena tätig. Eine Verteidigung der Thesen Buddes gegen Wolff liefert er in seinen Werken: *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerckungen über das Buddeische Bedencken Dessen Philosophie betreffend, Welches selbst wieder beygefügt worden* (Jena 1724) und *Bescheidener Beweis, daß das Buddeische Bedencken noch fest stehe, wieder Hrn. Christian Wolffens nöthige Zugabe aufgesetzt* (Jena 1725). Vgl. Weiter: Wundt, M. (1932), S. 85-86 und Schneiders, W. (1990), S. 121.

³⁰⁹ Ebd., Sp. 484, 486.

³¹⁰ Arnauld, Antoine et Nicole, Pierre: *La Logique ou l' Art de Penser, contenant outre les Règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris 1662 (zunächst anonym erschienen) Das Kloster Port-Royal bei Paris galt im 17. Jahrhundert als Hochburg des Jansenismus (antijesuitische Bewegung in der katholischen Kirche). Pascal hat im Rahmen der Bewegung mitgewirkt und die Verfassung dieser Logik beeinflusst. J.F. Budde hat als erster das Werk in Deutschland unter dem Titel *Logica sive ars cogitandi* (1704) übersetzt.

An äußerem Einfluss sind [diesem Lehrbuch] nur die Werke von Aristoteles, Petrus Hispanus, Ramus und Wolff vergleichbar. Und sachlich gibt es sich zu Recht als *nouvelle logique* aus, weil hier versucht wird, aus dem Geiste derzeitiger neuer Problemstellung die traditionelle Logik zu reformieren. Die Elemente dieses Reformdenkens sind freilich nicht alle neu. Denn außer Gedanken der cartesischen Methodenlehre, deren Rationalismus allerdings durch Bacons Erwägung einer Korrektur der Erfahrung ähnlich wie bei Clauberg das Programm eines Heilmittels gegen die Verstandesirrtümer entstehen lässt, ist hier das von Pascal inaugurierte Thema, die Logik zu mathematischer Präzision zu erheben aufgegriffen. Dementsprechend werden Beispiele der Mathematik empfohlen. Aber die Logik als solche wird nicht grundsätzlich oder insgesamt mathematisiert.³¹¹

Die Gliederung des Werkes in vier Teile (Begriff, Urteil, Schluss und Methodenlehre) hat sicher neben der Gliederung der Wolffschen Metaphysik die Gestaltung der *KrV* beeinflusst. Das echt innovative Element der Begriffslehre ist sicher die „*erstmal in der Geschichte der Logik*“³¹² übernommene Unterscheidung zwischen Inhalt und Umfang des Begriffes.³¹³ Der cartesische Anspruch auf Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe schenkt natürlich den der „*begriffslogischen Inhaltstheorie*“ und „*nicht der klassenlogischen Umfangstheorie*“ den Vorrang.³¹⁴ Antischolastisch und antiramistisch orientiert³¹⁵,

³¹¹ Risse, W. (1964-1970), Bd. II., S. 66.

³¹² Ebd., S. 68

³¹³ Dazu vgl. Axelos, Christos, *Einleitung*. In: Arnauld, Antoine – Nicole, Pierre, *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, aus dem französischen übersetzt und eingeleitet von Christos Axelos, Darmstadt, S. xi- xxviii, hier: S. xx-xxiii. Axelos hält das Buch für „*die reifste Leistung des Rationalismus*.“ (ebd. S. xi) James Buickerood (1985) sieht dagegen den Bruch der Logik von Arnauld und Nicole mit der Tradition in der neuen, nicht bloß strukturellen, Rolle der Operationen des Geistes in der Darlegung einer logischen Theorie: „*The art of Logic they had written, consists „in the reflections which men have made on the four principal operations of the mind, conceiving, judging, reasoning, and ordering“. Neither this specification of the domain of Logic nor their antecedent definition of Logic as „the art of correctly conducting reason“ in obtaining „the knowledge of things“ constitutes any decisive breach with traditional perceptions of the discipline. The innovation of the new Logic was that such reference to the operations of the mind was now intended to play more than merely a structural role in the exposition of logical theory.*“ (The natural history of the understanding: Locke and the rise of facultative Logic in the eighteenth century. In: *HPhL* 6, S. 157-190, S. 161)

³¹⁴ Ebd., S. 68. Zum Einfluss dieser Unterscheidung auf G.F. Meiers *Vernunftlehre* s. Pozzo, Riccardo (2000), *Georg Friedrich Meiers „Vernunftlehre“*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 250-252. Peter Schulthess (1981) untersucht „*Extension und Intention in der Logik des 18. Jahrhunderts*“ (Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin – New York, S. 90-103) und bemerkt: „*Es erstaunt nicht, dass im Gegensatz zu Port- Royal Wolff keinen Unterschied zwischen Extension und Intension eines Begriffes macht und auch gar nicht auf dieses Problem reflektiert, da seine Logik eben eine individual-intensionale ist, in der der Begriff als Merkmalkomplex strukturanalog zur durch ihn bezeichneten Res verstanden wird. Wolff arbeitet aber implizite mit der Differenz der Relationen „continere sub“ und „continere in“ [in der Philosophia rationalis sive Logica] [...] Bei Wolff [...] ist die Differenz zwischen Extension und Intension – vom individual-intensionalen Ansatz her konsequenterweise – nicht explizite thematisch; dagegen bringen es die Wolffschüler, teils unter Bezug auf Rüdiger, teils auf Port-Royale, zur Sprache [...] Die von Rüdiger und Hoffmann eingeleitete pietistische Tradition reflektierte aufgrund ihres empiristisch-erkenntnistheoretischen Ansatzes vor allem auf die Extension der Begriffe [...] Der Ausdruck „Weite“ für die Extension ist in der Rüdiger-Hoffman-Crusius-Tradition ein unentbehrlicher Terminus, da sich in dieser Schule ja die Quantifizierung des Prädikates durchsetzte [...] Ist also bei Wolff und einigen seiner Schüler stillschweigend vorwiegend von Intensionen die Rede, so bauen die Logiker der pietistischen Tradition gemäß ihrer antirationalistischen Tendenz wesentliche Stücke ihrer Logik extensional auf [...] Die Differenz von Umfang und Inhalt der Begriffe fehlt nach Kant, d.h. nach der Jäsche-Logik in keinem deutschen Logik-Lehrbuch mehr.*“

³¹⁵ Kondylis, P. (1990), S. 215.

schätzen die Verfasser die *Erste Analytik* des Aristoteles hoch; sie sind aber Anhänger des Descartes, weil sie in seiner Person eine Wiederbelebung des augustinischen Lehrgutes sehen.³¹⁶ Der historische Wert des Buches lässt sich jedoch für manche Forscher nicht lediglich auf seine inhaltlichen Tugenden stützen.³¹⁷ Die aristotelische Kategorienlehre wird in dieser Logik abgelehnt. Alles, was wir begreifen, wird in unserem Gemüte entweder als Ding (an sich subsistens) oder als Modus eines Dinges (was im Dinge begriffen wird) oder als

³¹⁶ Kneale, W. – Kneale, M. (1962), S. 315-316. Zum Verhältnis zwischen Augustin und Descartes, s. Scholz, Heinrich (1932), *Augustinus und Descartes*. In: *BfdPh* 5, S. 405-423. W. Philipp (1963) spricht von einer „typisch mystischen Ausgangssituation“ des cartesischen Zweifels (S. xlvii-xlviii). Mystische und augustinische Tendenzen sind auf jeden Fall verträglich. Es ist also nicht zufällig, dass der Kreis der Jansenisten cartesische Gedanken ausnutzen wollte.

³¹⁷ „*Their book nevertheless deserves ist high reputation. It is written with a fresh vigour that distinguishes it from the common run of textbooks, and although it is the source of a bad fashion of confusing logic with epistemology, it contains some novelties that are worth study.*“ (Kneale, W. – Kneale, M. (1962), S. 316). I.M. Bochenski (1956) bevorzugt z.B. die *Logica Hamburgensis* von Joachim Jungius: „*Viel besser und inhaltreicher ist die Logica Hamburgensis von J. Jungius (1635); doch hat sie sich nicht durchzusetzen vermocht. Die Logique ou l'art de penser, auch Logique du Port Royal genannt, wurde zum maßgebenden Handbuch, zu den Summulae der „klassischen“ Logik. Ihr Inhalt wurde im wesentlichen von allen anderen Handbüchern wiedergegeben.*“ (S. 300) Heinrich Scholz (1931) hatte schon in seinem *Abriß der Geschichte der Logik* (Berlin) genau diese Meinung vertreten: „*Unter den Schöpfungen des 17. Jahrhunderts ist die Logik von Port Royal noch heute so lesbar, dass man die Franzosen darum beneiden darf, dass sie in ihrer Sprache eine Logik besitzen, der keine andere Nation ein Werk entgegenstellen kann, das sich so gut wie dieses liest. Ein sehr erhebliches Verdienst, wenn man bedenkt, dass das Werk von zwei Cartesianern verfasst ist, also von zwei Männern, die in der sehr radikalen Descartes'schen Kritik dieser Logik aufgewachsen waren und eigentlich ganz andere Dinge im Kopfe hatten! Tief ist diese Logik nun freilich nicht, so wenig wie die übrigen Logiken des 17. Jahrhunderts, mit Ausnahme der Logica Hamburgensis und mit ausdrücklicher Einschließung der Medicina mentis von Tschirnhausen, die nur da zum Aufhorchen zwingt, wo sie, ohne Leibniz zu nennen, mit Leibnizschen Ideen operiert. Und wo die Logik von Port Royal Originelles bringt, wie in der hier zum erstenmal auftretenden Lehre vom Umfang und Inhalt der Begriffe, hat sie mehr Schaden als Nutzen gestiftet. Ungleich tiefer und überhaupt die bedeutendste Logik des 17. Jahrhunderts ist die Logica Hamburgensis des Joachim Jungius (1587-1657). Leibniz hat sie so geschätzt, dass er ihren Verfasser mit Galilei und Kepler wiederholt in eine Reihe gestellt hat.*“ (S. 40-41) Positiver schätzt Scholz (1932) die Logik von Port Royal bezüglich ihrer Kritik an der scholastischen Theologie der Zeit ein. (S. 422) Zur Philosophie von Joachim Jungius und zu ihrem Einfluss s. Petersen, P. (1921), S. 345-346, Beck, L.W. (1969c), S. 175-178 (Beck hält die posthum erschienene *Doxoscopiae physicae minores sive isagoge physica doxoscopica* (Hamburg 1662) für das wichtigste Werk Jungius') und Wollgast, S. (1993), S. 423-470 (insbesondere: *Jungius und Bacon*, S. 452-456 und *Jungius und Descartes*, S. 459-460) Wollgast informiert uns, dass viele Arbeiten Jungius' bis zum Jahr 1993 unveröffentlicht blieben. Zur Logik von Jungius s. Ashworth, E.J. (1967), *Joachim Jungius (1587-1657) and the Logic of Relations*. In: *AfGPh* 49, S. 72-85. Vgl. auch: Axelos, Chr. (1994), S. xiii, Meyer-Abich, Adolf (1947), *Joachim Jungius – ein Philosoph vor Leibniz*. In: Schischkoff, G. (Hg.), *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, S. 138-152 und Risse, W. (1964-1970), Bd. I, S. 421-431. Risse hält die *Logica Hamburgensis* für „die bedeutendste Logik des 17. Jahrhunderts.“ (S. 421) „*Systematisches Kernstück der Jungiusschen Logik ist die Lehre vom wissenschaftlichen Beweis.*“ Dabei geht es um zwei Arten der wissenschaftlichen Methode: *Inductio* und *demonstratio*:

1. *Inductio*

- a. *experientia singularis (ex singularibus de singularibus)*
- b. *experientia universalis (ex singularibus de universalibus)*

2. *Demonstratio*

- a. *scientia stricte dicta oder conclusio ex universalibus experientiis (ex universalibus de universalibus)*
- b. *scientia particularis (ex universalibus de singularibus)*
(*Logica Hamburgensis*, S. 274f., zitiert nach: Risse, W., S. 526-527, Anm. 480)

modifiziertes Ding (Substanz durch einen gewissen Modus bestimmt) repräsentiert. Aber die Klassifizierung des Aristoteles, der alle Objekte unserer Gedanken entweder unter der ersten Kategorie (Substanz) oder unter den neun übrigen subsumieren wollte, ist ungeeignet. Diese Klassifizierung ist willkürlich (*arbitraire*) und hindert unsere Begriffe (Ideen), wenn sie von bloß willkürlichen Namen bestimmt werden, zur Klarheit und Deutlichkeit zu kommen.³¹⁸ Sie ist ungeeignet, weil die aristotelischen Kategorien als unvermittelte, ontische Entitäten erscheinen. Die Frage ist aber nicht die nach einer unreflektierten Annahme unserer Begriffe (Ideen), sondern nach ihrer Betrachtung genau als Produkte der Begreifbarkeit der Dinge. Der Schlüssel für diese Begreifbarkeit ist das Zeichen (*signe*), das zwei Ideen beinhaltet: die Idee des vorstellenden (*la chose qui represente*) und die Idee des vorgestellten Dinges (*la chose représentée*)³¹⁹. Die Natur des Zeichens besteht darin, diese zweite Idee zu betonen.

Diese für den späteren Idealismus wegweisende Ausdeutung der Kategorien als Erkenntnis- statt als Seinsbegriffe zeitigt hier jedoch noch nicht die subjektiv-rationalistische Annahme, allein die subjektiven Bewusstseinsgebilde seien wirklich, sondern die objektiv-rationalistische These, der abbildende Verstandesbegriff vermittele das Wissen um den abgebildeten Sachbegriff.³²⁰

Den Anspruch auf Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe, die zum Erkenntnismaterial werden sollten, hat Descartes in seinen *Principia Philosophiae*³²¹ ausgedrückt. Und wenn dieser Anspruch zum Gemeinplatz der Philosophie für die kommenden Jahre wird (mit Nachdruck auf dem Ideal der einfachsten Ideen),³²² so wird die Frage nach dem Ursprung der elementaren Begriffe zum Kampfplatz. Sind diese Begriffe bzw. Ideen angeboren oder zu erwerbende? Die Antwort auf diese Frage zieht die Trennungslinie zwischen Rationalismus und Empirismus; sie ist das Kriterium für die Wahl des philosophischen Lagers, zu dem man gehören will. Wie aber schon gesagt, diese Trennungslinie ist vielleicht konfus und künstlich, d.h. bloß der Methodologie gehörend. Perler z.B. bezweifelt den Mythos des empiriefeindlichen Descartes,³²³

³¹⁸ *La Logique*, S. 41-43.

³¹⁹ Ebd. S. 45.

³²⁰ Risse, W. (1964-1970), S. 69.

³²¹ Descartes, René, *Principia Philosophiae*, Amsterdam 1644, Teil I., §45: „*K l a r* (clara) nenne ich die Erkenntnis, welche dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig und offenkundig ist (menti attendenti praesens et aperta est), wie man das klar gesehen nennt, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und dasselbe hinreichend kräftig und offenkundig erregt. *D e u t l i c h* (distincta) nenne ich aber die Erkenntnis, welche, bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden ist (sejuncta et praecisa), dass sie gar keine andren als klare Merkmale in sich enthält (nihil aliud quam quod clarum est, in se contineat).“ (Descartes, René, *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg 1992 / 8. durchgesehene Auflage, S. 15)

³²² „Dennoch nimmt die Lehre von den einfachen, nicht weiter analysierbaren Begriffen, auf die sich die zusammengesetzten Begriffe zurückführen lassen und aus denen sich umgekehrt alle zusammengesetzten Begriffe herleiten lassen sollen, von Descartes her ein Einfluss auf die Philosophie der folgenden anderthalb Jahrhunderte zu.“ (Arndt, H.W. (1978a), S. 59)

³²³ „Das methodische Vorgehen, das Descartes vorschlägt, dient nicht dazu, unabhängig von empirischen Untersuchungen Fragestellungen zu formulieren und zu einer ersten, grundlegenden Frage vorzudringen. Es hat vielmehr die Funktion, im Rahmen solcher Untersuchungen zu ermöglichen, dass problembezogene Fragen in einer kohärenten, geordneten Reihe gestellt werden. Denn bestünde keine Ordnung, könnten nur empirische Daten gesammelt werden. Es wäre aber völlig unklar, wie sie auszuwerten sind [...] Offensichtlich kommt der Erfahrung eine wichtige

auch bezüglich der *ideae innatae* operiert Descartes selbst nicht so naiv. Seine Position steht der kantischen gegenüber nicht so ferne, wie man glauben will. Das wird klar an einer Passage der dritten Reihe der *Objectiones*:

Mit Idee meine ich nur das, was Form einer Wahrnehmung ist [...] Endlich wenn ich sage, dass eine Idee in uns angeboren ist, meine ich nicht damit, dass sie in uns immer präsent ist. Das würde eine Idee nicht angeboren machen. Damit meine ich nur, dass wir in uns die Fähigkeit haben, diese Idee zu erzeugen.³²⁴

Einen „*Innatismus der Fähigkeiten*“ schreibt Cataldi Madonna auch Christian Wolff zu,³²⁵ wenn er die „*Entwicklung der empirischen Methodologie in der rationalistischen Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts*“³²⁶ exponiert, wobei er zeigt, dass der Rationalismus dieser Zeit nicht so rein ist. Das glaubt auch Max Wundt für die deutsche Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts konstatieren zu können. Er charakterisiert diese Strömung als „*empirischen Rationalismus*“.³²⁷ Nicolao Merker sieht solch einen eigenartigen Rationalismus auch im 18. Jahrhundert am Werk.³²⁸ Auf jeden Fall steht die Frage, wie die Weltordnung zu erforschen ist, und was den glaubwürdigsten Ausgangspunkt einer solchen Untersuchung bildet. Jede philosophische Untersuchung kommt durch Begriffe zustande. Die Art, in der man die Frage nach dem Status und der Quelle der Begriffe, mit denen man beim Erkenntnisprozess operieren muss, beantworten kann, d.h. die Frage nach ihrer Notwendigkeit bzw. Kontingenz und die Frage nach Ich- bzw. Sachbezogenheit, zeigt die Strömung an, zu der man gehört. Dass

Rolle zu. Durch die Tätigkeit des Geistes allein erfassen wir nur die allgemeinsten Naturgesetze, und wir sind dadurch nur in der Lage, die mögliche Anordnung der Dinge in der materiellen Welt zu erkennen. Durch die Tätigkeit der Sinne, die uns konkrete Informationen liefern, können wir die wirkliche Anordnung der Dinge erkennen. Daher müssen wir immer auf die Sinne zurückgreifen, wenn wir über ein Wissenssystem verfügen wollen, das sich nicht nur auf das Mögliche, sondern auf das Wirkliche bezieht.“ (Perler, Dominik (1998), *René Descartes*, München, S. 87-88)

³²⁴ „*Dicendo me per ideam intelligere id omne quod forma est alicuius perceptionis [...] Denique, cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus, illam nobis semper observari: sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi.*“ (Descartes, René, *Oeuvres*, hg. von Charles Adam and Paul Tannery (AT), 12 Bde, Paris 1879-1910, *Objectiones tertiae, Objectio X, Responsio*, Bd. VII, S. 188-189)

³²⁵ (2001), S. 55.

³²⁶ Ebd., S. 47-82.

³²⁷ (1939), S. 283 „*Es wurde früher (S. 25f.) davon gesprochen, dass hier Rationalismus und Empirismus gewissermaßen noch vereint seien, indem die Welt von Gott her gesehen als rational gilt, der Mensch aber nur empirisch zu ihrer Erkenntnis kommen kann.*“ (S. 281)

³²⁸ „*Der vielleicht überraschende Schluss, den man aus der rationalistischen Methode von Thomasius, Wolff und Rüdiger (und in gewisser Hinsicht, aus den Formulierungen Baumgartens und Meiers) ziehen kann, ist, dass die Ausgangsposition ihrer Untersuchungen auf epistemologischen und epistemisch-ontologischen Prämissen beruhen, die beachtliche empirische Komponenten aufweisen. Man konnte diese Komponenten natürlich auf rein rationalistischem Wege entwickeln, was aber mit der Gefahr verbunden war, durch die der Tradition entnommenen abstrakt-rationalen Instrumente die fruchtbare Intuition zu ersticken, dass die empirische Sinneswahrnehmung als nicht negierbares Element am Erkenntnisprozess beteiligt sei. Man konnte diese Komponenten aber auch anhand ebenfalls empirischer Kriterien entwickeln, wobei die Gefahr in diesem Fall darin lag, dass die Begriffsvermittlung, die von vornherein (wegen des Vorurteils gegenüber dem dogmatischen Rationalismus) auf all diejenigen Parameter verzichtete, um deren Einführung sich die rationalistische Lösung trotz allem verdient gemacht hatte, teilweise oder ganz zurückgreifen musste auf einen mythischen oder mystischen Begriff der Empirie als dem Reich mannigfaltiger Kräfte und okkulten Ursachen, die, so hoffe man, weil sie von dem messenden und zählenden Verstand nicht erfasst werden konnten, aus einer Art phantastischer, paraphysischer oder sogar spiritistischer Wahrsagerei abzuleiten seien.*“ (1982, S. 83)

die Stellungnahme der Philosophen andererseits nie völlig konsequent gewesen ist, macht kein Defizit aus; genau darin besteht seit Sokrates die philosophische Praxis: in Aporien zu geraten, und unsere Gedanken neu oder anders begründen zu müssen. Insbesondere bezüglich der Frage nach der Kontroverse zwischen dem neuzeitlichen Rationalismus und Empirismus bemerkt Gerhart Schmidt:

Dem Empirismus und Rationalismus der Neuzeit (also Bacon und Descartes) ist gemeinsam, dass keine historische Legitimation der Erkenntnis anerkannt wird, dass die Wahrheiten vielmehr unmittelbar geschöpft und durch die Erfahrung der Sinne oder des Denkens beglaubigt werden müssen. Das Recht der unmittelbaren Erkenntnis ist unbestreitbar, und die Widerrede gegen die Aufklärung, diese habe an die Stelle der traditionellen Vorurteile ihre eigenen gesetzt, ist nicht stichhaltig. Wohl fällt keine Erkenntnis aus heiterem Himmel herab, jede hat eine Vorgeschichte; aber Erkenntnis ist sie nur insofern, als es gelingt, diese Vorgeschichte unschädlich zu machen und einzuklammern – am besten durch kritische Reflexion; doch selbst das naive Bewusstsein, das sich aus Unkenntnis gegen historische Bedingungen versündigt, ist wahrer als das in Gelehrsamkeit lebendige, aber zu jedem geraden Ja oder Nein unfähige gebildete Bewusstsein. Denn jenes hat die Möglichkeit, in einem Lernprozess die erforderlichen Berichtigungen nachzuholen, während dieses in dem fruchtlosen Zirkel des historischen Skeptizismus gefangen bleibt.³²⁹

Genau diese Vorgeschichte jeder Erkenntnis und jeder philosophischen Bewegung verleiht dem Gründer jeder neuen philosophischen Strömung die Auszeichnung eines Bahnbrechers. Wenn wir heute vom heliozentrischen Weltbild reden, sprechen wir von Kopernikus und nicht von Aristarchos aus Samos. Warum? Genau weil Kopernikus' Weltbild aus dem ptolemäischen entstanden ist. Er war einfach davon überzeugt, Gott hätte keinen Grund gehabt, ein so kompliziertes Universum, wie es sich Claudius Ptolemäus ausgedacht und kodifiziert hatte, zu schaffen. Sein Werk hat folglich nicht als *creatio ex nihilo* einen Wert, sondern als Schöpfung bestimmter Propositionen, die das bis damals Selbstverständliche nicht mehr als selbstverständlich gelten ließen. Das ist auch mit Descartes und Locke der Fall. Dass sie als echte Kinder der Scholastik³³⁰ einen Schritt weiter gegangen sind, und dass nach diesem Schritt jeder Rückschritt als unerlaubt erschien, macht sie zu Gewährsmännern der philosophischen Hauptströmungen der Neuzeit. Das Lehrgut der Vergangenheit geht also nie einfach zugrunde; es wird vielmehr transformiert und ausgenutzt. So auch die Begriffe; der alte Universalienstreit sah in der Neuzeit verblasst aus, und es trat der Kampf um die angeborenen bzw. erworbenen Ideen an seine Stelle. Als Bürge sowohl für die eingepflanzten Ideen als auch für die notwendigen Wahrheiten trat Gott selbst auf. Für Leibniz „hängen die notwendigen Wahrheiten einzig und allein von dem Verstande Gottes ab und bilden den inneren Gegenstand desselben“,³³¹ und Descartes sieht die Vorstellung Gottes selbst und die Vorstellung des Ich als notwendig und eingepflanzt: „*idea a Deo [...] et idea mei ipsius [...] est innata.*“³³² Andererseits besteht im Verhältnis der Vorstellungen zu den Dingen keine Notwendigkeit: „*nullam necessitatem*

³²⁹ Schmidt, Gerhart (1986), *Einleitung*. In: Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia / Meditationes über die erste Philosophie, Lateinisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt*, Stuttgart, S. 7.

³³⁰ Zum Thema Descartes und Scholastik, s. Wundt, M. (1939), S. 19-28, Koyré, Alexander (1893), *Descartes und die Scholastik*, Bonn. Zum Thema Locke und Scholastik, s. Tellkamp, August (1927), *Über das Verhältnis J. Lockes zur Scholastik*, Münster.

³³¹ Leibniz, G. W., *Monadologie* (1714), §46: „*au lieu que les verités necessaires dependent uniquement de son entendement et en sont l' object interne.*“

³³² Descartes, R., *Meditatio III.*, (AT, Bd. VII., S. 51)

*cogitatio mea rebus imponit.*³³³ So sehen wir, dass die Philosophie bei den Rationalisten nicht mehr die *ancilla theologiae* ist, Gott aber immer im Spiel bleibt. Das Subjekt ist zwar von Descartes wiederhergestellt worden, emanzipiert ist es aber noch nicht.

Da die Meditationen als immanente und spontane Entwicklung des je eigenen Ich zu lesen sind, ist auch nur eine immanente Kritik sinnvoll und erlaubt. Die Meditationen sind eine Schule des subjektiven Denkens, die deutlich macht, wie weit die Selbstentfaltung des Subjekts oder des Geistes von Beliebigkeit entfernt ist. Das Erstaunliche und auch Anstößige an den Meditationen ist der Umstand, dass das rein sich auf sich beziehende Ich nicht leer bleibt, sondern einen Inhalt aus sich hervorbringt: es gelangt aus eigener Kraft zu der Einsicht, gehalten zu sein durch eine der Qualität des Ich (d.h. dessen Sein und Erkennen) unendlich überlegene Macht. Gott ist ein Erkenntwerdenkönnen, und dieses ist konstitutiv für die wissbare Welt. Hier öffnet sich dem Meditierenden die Möglichkeit, den immanenten Gedanken des Ich eine über das Ich hinausgehende Realität zuzuschreiben.³³⁴

Die Präsenz des augustinischen Geistes ist hier ohne Mühe spürbar. Anders ausgedrückt: Gott tritt als Quelle und Zweck aller Erkenntnis auf. Der Weg zu Kant bleibt so noch lang.³³⁵ Kant wird keinerlei Art von Innatismus brauchen, um seine Subjektivität zu begründen. Die Notwendigkeit seiner elementaren Begriffe wird er anderswo zu begründen suchen. Ein wichtiger Punkt der theoretischen Philosophie Kants ist genau das Verhältnis zwischen den Begriffen *a priori* und

³³³ Descartes, R., *Meditatio V.*, (AT, Bd. VII., S.66)

³³⁴ Schmidt, G. (1986), S. 13-14. Descartes teilt die Ideen in drei Arten: die erworbenen Ideen (direkte Kausalrelation mit den außergeistigen Gegenständen), die selbst gemachten Ideen (indirekte Kausalrelation) und die angeborenen Ideen (keine Kausalrelation zu etwas außer zu Gott) (Perler, D. (1998), S. 149-157) Die Bedeutung, die Descartes, den angeborenen Ideen zumisst, ist mit dem Vorrang von Analytizität und Apriorität verträglich: „Die Gegenüberstellung „*a priori* – *a posteriori*“ ist hier nicht in einem kantischen Sinne zu verstehen. Sie zielt hier einzig und allein auf die Ordnung der Untersuchungsschritte ab: Die analytische Methode geht von Anfang an („*a priori*“) von einer ersten, zweifelsfreien Proposition und leitet dann weitere, ebenfalls zweifelsfreie Propositionen ab. Dadurch wird eine sichere Wissensgrundlage geschaffen. Die synthetische Methode hingegen geht zunächst von einer Liste von Axiomen und Definitionen aus und beruft sich erst im nachhinein („*a posteriori*“) auf eine Grundlage. Sie setzt am Anfang einfach eine Wissensgrundlage voraus und leistet daher keinen Beitrag zum Aufbau eines zuverlässigen Wissenssystems.“ (ebd., S. 67) Zum Thema „*a priori* – *a posteriori*“ bei Descartes s. auch: Natorp, Paul (1882), *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Marburg, S. 110-115.

³³⁵ Th. Adorno (1995) sieht in der *KrV* die Verwirklichung einer cartesischen programmatischen Forderung: „Dass aber jedenfalls nichts unbefragt hinzunehmen sei, weder die Theologie noch die Metaphysik und die angeblich ewigen Vernunftwahrheiten, noch auch (würde Kant wohl gesagt haben) die empiristischen Einwände, die gegen die rationalistische Metaphysik erhoben worden sind, - das charakterisiert einen, wenn Sie wollen: geschärften Charakter der Aufklärung bei Kant insofern, als hier die Vernunft ihr kritisches, antidogmatisches Geschäft eigentlich auf alles das ausdehnt, was ihr nicht selber nach ihrem eigenen Wesen und ihrer eigenen Bestimmung vollkommen durchsichtig und evident wird. Ich möchte sagen, dass dem Programm nach auch das natürlich der Gesamtbewegung des neueren abendländischen Denkens eigentümlich ist; und wenn Sie etwa die Forderungen lesen, zu denen der „*Discours de la Méthode*“ von Descartes sich erhebt, dann werden Sie darin ja auch finden als eine der wesentlichen Forderungen, dass man nichts hinnehmen soll, als was der Vernunft eindeutig klar und gegenwärtig ist. Aber man kann wohl sagen, dass in einem bestimmten Sinn erst die Vernunftkritik nun diese alte programmatische Forderung wirklich ernst genommen und in die so genannten Konstitutionsfragen – in die „Grundlagenfragen“, wenn Sie wollen – der Vernunft selber herein getragen hat.“ (S. 94)

angeboren, die bis damals als fast identisch galten.³³⁶ Aristoteles war zwar nie zu einer Identifikation von *a priori* (πρότερον) und *angeboren* (σύμφυτον) gekommen. Bezüglich des *a priori* unterscheidet Aristoteles zwischen *früher unserer Erkenntnis nach* (πρότερον προς ημας) und *früher der Natur nach* (τη φύσει πρότερον):

Der Gegensatz von *a priori* und *a posteriori* geht in letzter Linie auf Aristoteles zurück, und zwar bedeutet *a priori* zunächst die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen, *a posteriori* diejenige aus den Wirkungen. Später wurde *a posteriori* der Terminus für alle Erfahrungserkenntnis, während apriorische Erkenntnis der Vernunft Erkenntnis gleichgesetzt wurde.³³⁷

³³⁶ Oberhausen, Michael (1997), *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart – Bad Cannstatt. „Ziel der Untersuchung ist, diese von der bisherigen Forschung sträflich vernachlässigte Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung“ der Erkenntnis umfassend darzustellen. Dabei zeigt sich, dass das Lehrstück, obwohl es von Kant nie ausgearbeitet, sondern immer nur in Andeutungen und Bruchstücken vorgetragen worden ist, sowohl in entwicklungsgeschichtlicher als auch in systematischer Hinsicht im Zentrum der kritischen Philosophie steht [...] Entwicklungsgeschichtlich gesehen liegt die Lehre von der ursprünglichen Erwerbung apriorischer Begriffe damit dem so genannten Deduktionsproblem zugrunde und ist der Schlüssel für die erkenntnistheoretische Wende Kants von 1772.“ (S. 6) Hartmut Brands (1977) bemerkt dazu: „Halten wir zusammenfassend fest, dass Leibniz die Säulen von Lockes Kritik genau erkannt und sich bei seiner Gegenargumentation auch auf sie als Schwerpunkt bezogen hat. Er hat – mit Platon – die Annahme des unbewussten Besitzes, der „connaissance virtuelle“ verteidigt, hat den „consensus universalis“ bzw. den zweideutigen Evidenzbegriff Descartes' durch das Kriterium der Notwendigkeit ersetzt, und gezeigt, dass Locke, wenn er die Wahrnehmung zur einzigen Quelle unserer Erkenntnis macht, die notwendigen Wahrheiten als solche nicht erklären kann. Da er die Notwendigkeit zum alleinigen Kriterium macht, sind für ihn alle notwendigen Wahrheiten angeboren; ja man könnte geradezu den Eindruck gewinnen, dass beide Begriffe für ihn nahezu synonym sind, wenn nicht gar, dass ihm die Notwendigkeit wesentlicher erschien als das Angeborensein. Man sollte allerdings nicht soweit gehen, sich zu der These verleiten zu lassen, Leibniz habe eigentlich, wenn auch in überlieferter Terminologie, Kants Lehre vom Apriori vorweggenommen; von da ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der falschen Interpretation, welche Kant dann umgekehrt zu einem Vertreter der Lehre von den angeborenen Ideen macht. Da die Definition der apriorischen Wahrheiten bei Kant mit derjenigen der notwendigen Wahrheiten bei Leibniz eine große Ähnlichkeit hat, Kant sie jedoch nicht als angeboren ansetzt, läge, anstatt vordergründig eine Übereinstimmung zu erwägen, eher die Frage nahe, warum Leibniz einen anderen Ursprung als den des Angeborenseins überhaupt nicht in Betracht zieht. Dass nämlich die notwendigen Wahrheiten ihren Ursprung in der menschlichen Vernunft selbst, und zwar ausschließlich dort, haben, ist für ihn keine Frage mehr, nachdem er zeigen konnte, dass sie nicht der sinnlichen Erfahrung entstammen können. Der Grund hierfür scheint uns bei Leibniz kein anderer zu sein als auch bei den übrigen Vertretern der Lehre von den angeborenen Ideen. Metaphysik, Ethik und Mathematik waren durchgehend diejenigen Bereiche, in denen die Erklärung ihrer Erkenntnisse zum Problem wurde. Die Erklärungen der monistischen, in ihren Voraussetzungen „sparsamen“ Systeme des antiken oder neuzeitlichen Empirismus konnten wenig befriedigen: die dualistischen Systeme Platons, Descartes' und Leibniz' hielten die nicht-sinnlichen Erkenntnisse für angeboren, und dies, wie wir meinen, weil die Annahme angeborener Ideen mit den übrigen Voraussetzungen ihrer Philosophie in Einklang stand oder wenigstens zu bringen war. Diese für die Annahme angeborener Ideen wesentlichen Voraussetzungen waren ausgesprochen metaphysischer Art, und zwar in einem Sinne von Metaphysik, wie sie Kant aufgrund seiner Kritik nicht mehr als möglich unterstellen konnte. Für Leibniz war diese Voraussetzung seine Lehre von den Monaden, welche er Entelechien und „fensterlos“ nannte. Daher kann Leibniz dem Bekenntnis der Empiristen „Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu“, die wenigsten aber entscheidenden Wörter „excipe: nisi ipse intellectus“ hinzufügen.“ (Untersuchungen zur Lehre von den angeborenen Ideen, Meisenheim am Glan, S. 61-62)

³³⁷ Aicher, Severin (1907), *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, Berlin, S. 101-102.

Früher unserer Erkenntnis nach sind die individuellen Einzelwesen (τά καθ' ἑκάστα), die auch unseren Sinnen näher stehen, d.h. die Wahrgenommenen. *Früher der Natur nach*, d.h. *früher schlechthin* sind die Universalien (τά καθόλου)³³⁸, die allgemeinen Prinzipien, die die Ursachen ausdrücken. Die ersten Ursachen und Prinzipien sind also der Natur nach *a priori*; *angeboren* aber sind sie nicht. Gäbe es eine Wissenschaft des Ganzen, dann müsste sie sich gänzlich oder teilweise auf schon Erkanntes stützen. Wäre uns nämlich diese Wissenschaft angeboren (σύμφυτος), dann müssten wir uns darüber wundern, dass diese höchste Wissenschaft, die wir haben, uns entgeht.³³⁹ Es wird also klar, dass Aristoteles' Erkenntnislehre mit dem Innatismus nicht verträglich ist. Und der Rückgriff Kants auf das schon existierende Lehrgut der Kategorienlehre erhebt zwar Ansprüche auf Apriorität, die aber mit jeder Art von Angeborensein nichts zu tun hat. Der genuine Ort der Erzeugung apriorischen Begriffe wird bei Kant nicht der Geist Gottes sein, der uns solche Begriffe eingepflanzt hat, sondern der tätige Verstand des vernünftigen Menschen. Nicht die Metaphysik, sondern die Logik wird bei Kant, die Disziplin, die alles klären muss; und die Rede ist nicht mehr von Transzendenz sondern von Transzendentalität, nicht mehr von *logica instrumentalis* oder bloß *formalis*, sondern von *logica transcendentalis*.

Die Logik trägt ihren Namen als philosophische Disziplin nicht schon immer. Unter stoischem Einfluss erschien sie manchmal, sowohl im Mittelalter als auch in der frühen Neuzeit, auch als *Dialectica*, wie dies bei Melanchthon oder bei Ramus der Fall ist.³⁴⁰ Die *Logik von Port Royal* ist in der Neuzeit

³³⁸ „ου γάρ ταυτὸν πρότερον τη φύσει και προς ημας προτερον, ουδέ γνωριμότερον και ημιν γνωριμότερον. λέγω δέ προς ημας μέν πρότερα και γνωριμότερα τά εγγύτερον της αισθήσεως, απλως δε πρότερα και γνωριμότερα τά πορρώτερον. ἐστι δε πορρωτάτω μέν τά καθόλου μάσιστα, εγγυτάτω δέ τά καθ' ἑκάστα“ (Anal. Post. 71b35-72a5) Am Anfang seiner Physikvorlesung (I., 1, 184a) erscheint jedoch Aristoteles das Gegenteil zu sagen: „διό εκ των καθόλου επί τά καθ' ἑκάστα δει προΐεναι.“ Hier ist aber das „καθόλου“ „nicht ein abstraktes Allgemeines, sondern ein mannigfaltiges Sinnending [...] Das ist kein Widerspruch, es ist nur der Aspekt ein ganz anderer“: „τό γάρ όλον κατά την αίσθησιν γνωριμότερον, τό δε καθόλου όλον τι εστι“ (Zekl, Hans Günter (1987), *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von H.G. Zekl, Hamburg, Bd. I., S. 239) In Met. 1029b10-11 unterscheidet Aristoteles zwischen oberflächlich Erkennbarem (φάβως γνωστόν), d.h. dem durch die Sinne *uns früheren*, das am Anfang des Erkenntnisprozesses steht, und dem gänzlich Erkennbaren (όλως γνωστόν), das das Ziel des Erkenntnisprozesses ausmacht. Vorher (1018b9-1019a14) untersucht Aristoteles besondere Fälle des *Früheren*.

³³⁹ „ώστ ει τις των πάντων ἐστιν επιστήμη, οίαν δή τινές φασιν, ουθέν άν προϋπάρχοι γνωρίζων ουτος [...] αλλά μην ει και τηγάνοι σύμφυτος ουσα, θαυμαστόν πως λανθάνομεν έχοντες την κρατίστην των επιστημων.“ (Met. 992b24-993a2) Hier ist es klar, dass Aristoteles die Erinnerungslehre (ανάμνησις) Platons in Sicht hat. (Menon, 81c, Phaedon, 72e). Diese Lehre ist der erste Versuch eines systematischen Innatismus gewesen.

³⁴⁰ W. Risse (1964-1970) sieht in der Logik des 16. Jahrhunderts „sieben Hauptrichtungen: 1. die rhetorische Logik der Ciceronianer, 2. die ciceronisierenden Aristoteliker der Melanchthon-schule, 3. die Ramisten, 4. die auf die griechischen Quellen zurückgreifenden sog. reinen Aristoteliker, 5. die Scholastiker verschiedener Richtungen, 6. die auf dem klassischen Aristotelismus, der Scholastik und dem Ramismus fußende sog. systematische Schule und 7. die bis weit ins 17. Jahrhundert hineinziehenden Zweige lullistischer Lehre.“ Die Logik der Zeit 1500-1640 bewertet er folgendermaßen: „Im Ganzen ist das hier behandelte Zeitalter in der Geschichte der Logik einmalig. Mit bemerkenswerter Lebendigkeit und einfallsreicher Gründlichkeit sucht es nach der inneren Auflösung der mittelalterlichen Scholastik nach einer Reform der Logik von Grund auf. Schon der erste Einblick in die Logiklehrbücher dieses Zeitalters zeigt das harte Ringen zwischen Traditionsbewusstsein und intellektueller Selbständigkeit. Aber letztlich geht es dabei nicht so sehr um den äußeren Vorrang einer der bestehenden Schulen als um das rechte Verständnis der ratio, als des formalen Kernstücks menschlichen Wissens. Denn indem die inhaltlichen Voraussetzungen mittelalterlicher Philosophie weithin fragwürdig geworden sind, ist

das Werk, das wahrscheinlich mehr als irgendein anderes logisches Werk des 17. Jahrhunderts zur Einbürgerung des Logik-Titels beigetragen hat [...] Im 17. Jahrhundert verschiebt sich das Bild mit einem Schlage zugunsten der „Logik“. Alle namhaften Logiker des neuen Jahrhunderts haben sich für diesen Titel entschieden. Die „Dialektik“ ist endgültig aus dem Felde geschlagen [...] Inzwischen ist, durch Christian T h o m a s i u s (1653-1728) und

die formale Lehre der Logik unversehens wieder zu dem geworden, was sie nach Meinung des Aristoteles immer hätte sein sollen, das Organon des Wissens, d.h. der letzte formale Prüfstein, an dem sich alles Wissen als echt oder unecht erweisen muss. Dieses Ringen um die Grundlagen der Logik, ihre Reform von innen, macht das 16./17. Jahrhundert zu einer der bedeutsamsten Perioden der Geistesgeschichte. Hier liegt, bisher nicht recht gewürdigt, das „fehlende Glied“ in der Entwicklung des menschlichen Geistes vom antik-mittelalterlichen zum modernen Denken. In seiner Gesamtheit ist das Denken dieser Übergangszeit zwar weder rein antik-mittelalterlich noch rein modern. Aber in seiner lebendigen Entwicklung lässt es das Neue aus dem Alten entstehen. Es ist die Geburtsstunde eines neuen Zeitalters mit all ihren Freuden und Nöten.“ (Bd. I., S. 12-13) Die Logik der Jahre 1640-1780 gewinnt dagegen eine ganz neue Gestalt: *„Die Logik dieser Zeit ist zumeist keine sog. reine oder formale Logik. Vielmehr ist sie allenthalben mit erkenntnistheoretischen, metaphysischen und auch psychologischen Fragestellungen durchsetzt [...] Denn gerade die über den bloßen Formalismus hinausgehende Anwendbarkeit der Logik auf die Gesamtheit rationalen Denkens verleiht ihr nach Meinung jener Zeit ihre universale Berechtigung. Und die Hinzunahme erkenntnistheoretischer, metaphysischer und psychologischer Fragen zu solchen der eigentlichen formalen Logik gibt deren dürrem Gerippe, bildlich gesprochen, erst Leib und Leben.“* (Bd. II., S. 5-6) Dazu vgl. auch: Wundt, M. (1939), S. 155 und Leinsle, U.G. (1988), S. 5.

Sehr wichtig für diese Zeit ist nach P. Kondylis (1990) *„die Trennung von Logik und Metaphysik voneinander und die Herausbildung des neuzeitlichen Methodenbegriffes“* (Kap. 5 in diesem Buch). Er ist der Meinung, dass *„die Herausbildung des neuzeitlichen Methodenbegriffes grundlegende weltanschauliche Entscheidungen voraussetzte, die die traditionelle Hierarchie der ontologischen Ebenen auf den Kopf stellten.“* (S. 101) Das ist der Gedankengang von Kondylis: 1) *„Der Agnostizismus [gemeint sind hier die Humanisten] gebietet geistige Genügsamkeit, und die Lehre von den Topoi ist die Kost der Genügsamen – die sich dennoch selbstgenügsam und sogar glücklich fühlen, da sie den ganzen alten Komplex von Logik und Metaphysik auf einmal losgeworden sind.“* (S. 95), 2) *„Die Gegner aristotelischer Logik bezweifeln die formale Genauigkeit des Syllogismus nicht, in Frage stellen sie aber die Gültigkeit des Obersatzes, der in abstrakter Form bzw. mit Hilfe von Universalien allgemeine und notwendige Wahrheiten zum Ausdruck brachte.“* (S. 96), 3) *„Methode und mathematische Naturwissenschaft begegnen und verbinden sich auf der Basis einer grundlegenden weltanschaulichen Option, die sich direkt gegen die traditionelle Hierarchie der ontologischen Ebenen wandte: es handelt sich hier um die Überzeugung, die natürlich-sinnliche Welt lasse sich eben deshalb rational, vollständig und methodisch erkennen, weil sie von Haus aus rational-gesetzmäßig strukturiert sei. Um eine solche Überzeugung bewusst zu vertreten und die Verbindung von Methode und mathematischer Naturwissenschaft zu unternehmen, musste der geistige Horizont der Humanisten überwunden werden – bei gleichzeitiger Auswertung ihrer Vorarbeit.“* (S. 97-98), 4) *„Indem die Humanisten die konkrete Wahrscheinlichkeit der Topoi der abstrakten Gewissheit der Logik vorziehen, bekennen sie sich theoretisch zur traditionellen Wertskala – nur stellen sie sich bewusst auf deren untere Stufe; die weltanschauliche Option ist zwar neu, sie wird aber durch die alte Begrifflichkeit artikuliert und außerdem bleibt sie auf halbem Wege stehen, da die natürliche Welt vernachlässigt wird; so konnte die übernatürliche nur indirekt und nur auf dem Wege des Agnostizismus oder des Primats des tätigen Lebens in Frage gestellt werden.“* (S. 98), 5) *„Freilich mussten [die] theoretischen Errungenschaften des Humanismus vom Bereich der Rhetorik auf den Bereich der Logik zurück übertragen werden, und außerdem musste man sich von neuem zum Ideal wissenschaftlicher Gewissheit bekennen, wenn auch diesmal auf der Basis der Überzeugung von der ureigenen rationalen Strukturierung der Natur. Obwohl der Humanismus nicht imstande war, diese entscheidenden Schritte zu übernehmen, machte er doch den Weg zu einer neuen Logik der Forschung frei, die in mancher Hinsicht einen gesäuberten und umgebildeten Aristotelismus darstellte. Anders gewendet: der Aristotelismus (ohne Metaphysik) wird in dem Augenblick brauchbar, wo der Humanismus überwunden wird, welcher aber seinerseits schon früher zur Überwindung des (logisch-metaphysisch orientierten) Aristotelismus wesentlich beigetragen hatte.“* (S. 99-100)

Christian Wolff (1679-1754), im 18. Jahrhundert auf deutschem Boden der „Logik“ noch einmal ein ernster Konkurrent entgegengetreten: die „Vernunftlehre“ oder „Vernunftkunst“.³⁴¹

Diesen Namen gebrauchten auch Christian August Crusius und Hermann Samuel Reimarus.³⁴² „Die Vernunftlehre ist eine Schöpfung der Aufklärung, sie ist das typische Erscheinungsbild der Logik in dieser Kulturepoche.“³⁴³ Günter Schenk hat die Merkmale der *Vernunftlehren* der Zeit registriert:

1. Zwischen der Vernunftlehre und der theologia naturalis besteht ein enger Zusammenhang, wenn wir letztere als jene Wissenschaft über Gott verstehen, die ohne Glauben erkannt werden kann (d.i. das 4. Buch der Metaphysik); dieser Zusammenhang besteht in der Vorstellung von der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen.
2. Die Vernunftlehre wird aus der Genese ihrer Gesetz- und Regelmäßigkeit des Gedachten, der verstehenden und erklärenden Begriffe, als Vernunft- und nicht als Formlehre begriffen.³⁴⁴
3. Die Vernunftlehre zergliedert keine vorfindlichen Theorien, sondern soll die Verstandes- bzw. Vernunftkräfte auf ihre Leistungsvermögen hin überprüfen und mittels der logischen Instrumentarien verbessern helfen.
4. Die Bestimmung des Nutzens der Vernunftlehre orientiert sich weniger am Erbrachten sondern mehr an der Art und Weise des Erwerbs von Fertigkeiten, bewertet wird die funktionale Leistung.³⁴⁵
5. Die Vernunftlehre ist auf die oberen Erkenntniskräfte der Seele ausgerichtet, welche in enger Beziehung zu den oberen Begehrungskräften stehen.

³⁴¹ Scholz, H. (1931), S. 9-10

³⁴² Ebd. S. 11

³⁴³ Schenk, Günter (1997b), *Zur vorliegenden Ausgabe*. In: G.F. Meier: *Vernunftlehre. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage*, III. Teil: Appendix, Halle, S. 843-859, S. 843, und (1997d), *Zum Logikunterricht in pietistisch orientierten deutschen Ländern des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Elementa philosophiae rationalis von Johann Christoph Knaus*. In: Donnert, E. (1997), Bd. V., S. 305-333, hier: S. 305.

³⁴⁴ Das ist unter Berufung auf W. Risse (1964-1970) ausgesprochen: „Das Kennzeichen aufklärerischer Logik liegt gar nicht in ihrer kritischen (deistischen) Einstellung zur Theologie sondern darin, dass sie ihre Lehrstücke nicht als fertiges System sondern aus der Genese ihrer erst die Gesetzes- und Regelmäßigkeit des Gedachten verstehenden und erklärenden Begriffe, als Vernunft-, nicht als Formenlehre begreift. Leitmotiv dieses Jahrhunderts ist nicht, eine vorgebildete Lehre zu zergliedern sondern durch vernünftiges „Raisonnieren“ die Verstandeskräfte auf ihre Leistungsfähigkeit zu prüfen, sie zu schärfen und recht zu gebrauchen. Die Eigenart dieser Denkweise lässt sich niemals vollständig an ihren Resultaten sondern nur an ihrer Funktion ermitteln. Der Erwerb, nicht der Besitz der Wahrheit macht den Weisen; die Kraft des Verstandes, nicht dessen Werk die Philosophie. Dieser Denkvollzug ist vornehmlich anthropologisch-psychologisch die Äußerung der personalen Vernünftigkeit, als Selbstverwirklichung der Vernunft gewertet worden.“ (Bd. II., S. 508) Es ist mehr als klar, dass Kants transzendente Logik in einer solchen Auffassung von Logik ohne Probleme integriert ist.

³⁴⁵ W. Risse erklärt es detaillierter: „[Die Logik der Aufklärung] gipfelt [...] nicht mehr formal im Syllogismus sondern gründet material im Begriff und Urteil. Auf das Begreifen und Urteilen, nicht auf das Folgern kommt es im Wesentlichen an. Wiewohl dieses Begreifen und Urteilen teils als vernünftige Tätigkeit schlechthin und teils als Befolgung vernünftiger Regeln verstanden ist: in jedem Falle wird die formal-logische durch die material-erkenntnistheoretische Fragestellung ersetzt. Dadurch erwächst der Logik ein doppeltes Dilemma. Denn 1. bestehen die subjektive philosophia rationalis und die objektive Logik in verschiedenen Seinsbereichen, die erste in einem aktiven Handeln, die zweite aber in einer von allen subjektiven Handlungen unberührten, als solchen unbestechlichen Folgerichtigkeit. Die Gebrauchsanweisungen der Verstandeslehre bedingen nur das Verständnis, nicht den Sinngehalt der Logik. Zum 2. ist diese Verstandeslehre der Aufklärungslogik einerseits als Erkenntniskritik aufgefasst. Andererseits geht sie aber aufgrund ihrer Voraussetzung, dass jedem Denken eine Portion Wahrheit zukomme, letztlich in einen rein pragmatischen, unkritischen Eklektizismus über. Jedoch darf das Bemühen der Zeit um eine Neubegründung der Philosophie gerechterweise nicht allein dem Verdikt des Logikers anheim fallen. Denn ihre Problemstellung war ehrlich und ihre Ergebnisse in vielem fruchtbar.“ (Bd. II., S. 511-512)

6. Die in deutscher Sprache verfassten Vernunftlehren erleichtern den Einzug der deutschen Sprache in den akademischen Lehrbetrieb, dienen der Herausbildung einer deutschen Gelehrtensprache.
7. Die Vernunftlehren weisen in unterschiedlichen Graden pädagogisch-didaktische Aspekte und sittliche Werte auf.³⁴⁶

Es ist klar, dass wir hier nicht mit einer formalen Logik im engeren Sinn zu tun haben. Die anthropologische Wende ist augenscheinlich. Bochenski spricht von „Psychologismus“ der „klassischen Logik“³⁴⁷ und verortet genau in dieser Zeit die Dekadenz der formalen Logik.³⁴⁸

³⁴⁶ (1997b, S. 847-848 und 1997d, S. 308-309)

³⁴⁷ (1956, S. 300)

³⁴⁸ „Inhaltlich arm, jeder tieferen Problematik bar, mit einer Menge von nicht-logischen Philosophemen durchsetzt, dazu psychologistisch im schlimmsten Sinne des Wortes: so können wir zusammenfassen, was wir von der Art der „klassischen“ Logik sagen mussten. In dieser Logik und ihren Vorurteilen gebildet, konnten die modernen Philosophen, Spinoza, die britischen Empiristen, Wolff, Kant, Hegel usw., kein Interesse für die formale Logik haben. Im Vergleich mit den Logikern des 4. Jahrhunderts vor Chr., des 13. und 20. nach Chr., waren sie, was die Logik betrifft, einfach unwissend: sie wussten meist nur das, was in der Logique du Port Royal steht. Unter ihnen gibt es aber eine Ausnahme, nämlich Leibniz. Er war nicht nur kein Ignorant, sondern geradezu einer der größten Logiker aller Zeiten, was um so mehr bewunderungswürdig ist, als seine historische Kenntnisse ziemlich eng begrenzt waren. Die Stellung Leibnizens in der Problemgeschichte der Logik ist einzigartig. Einerseits ist seine Forschung ein Höhepunkt in der Bearbeitung eines Abschnittes der aristotelischen Syllogistik, in welche er Zahlreiches neu bzw. von neuem eingeführt hat – so die Vervollständigung der Kombinatorik, die genaue Ausarbeitung verschiedener Rückführungsmethoden, die Einsetzungsmethode, die sog. „Eulerschen“ Diagramme u.a. Andererseits ist er der Begründer der mathematischen Logik.“

Dass nun Leibniz in diesem Abschnitt [der klassischen Logik] genannt – und zwar nur genannt wird – hat seinen Grund darin, dass seine großartigen Leistungen im Hinblick auf die mathematische Logik problemgeschichtlich belanglos sind: sie blieben nämlich lange unveröffentlicht und wurden erst am Ende des 19. Jahrhunderts entdeckt, als die von ihm behandelten Probleme sich schon unabhängig von ihm wieder entwickelt hatten.“ (ebd., S. 301-302)

Nach J.G. Buickerood (1985) gibt John Locke den Ausschlag in dieser Entwicklung: „*The notion of compiling a natural history of the understanding constituted the basis of this new concept or Logic*“ (S. 157) „*The new Logic of the eighteenth century includes much which we are now wont to conceive as „epistemology“ and „psychology“.*“ (S. 163) Buickerood liest Lockes Essay als Logik (S. 163-169, 181-184) und nicht entfernt von dieser Meinung scheint Rainer Specht (1989) zu sein (*John Locke*, München, S. 119). In diesem Sinne formuliert J. A. Passmore (1953), der Descartes als Urheber der Lockeschen Einwände gegen die Sterilität der formalen Logik sieht: „*And this special animus against logic, like so much else in Locke, derives from Descartes [...] The Cartesian-Lockian objection to formal logic is just that it is formal.*“ (Descartes, the British empiricists, and formal Logic. In: *Philosophical Review* 62, S. 545-553, S. 545, 550). Dieser Anspruch bei den Cartesianern auf Inhalt lässt die Logik sich mehr „in der Richtung der Psychologie“ bewegen: „Die individuellen und besonderen Bedingungen des *D e n k a k t e s*, die Frage etwa, in welchem Lebensalter sich der einzelne der Erforschung der Wahrheit zuerst zuwenden soll und welche Zeit und Stunde hierfür am geeignetsten sind, werden eingehend erwogen. Der Mechanismus des Denkens, nicht der Aufbau und der inhaltliche Zusammenhang des Gedachten steht im Mittelpunkt des Interesses.“ (Cassirer, E. (1999), Bd. I., S. 442) Ursula Neemann (1993-1994) assoziiert die Dekadenz der traditionellen Logik nicht mit dem Aufstieg des Empirismus: „*Es lag also allem Anschein nach im Wesen des Rationalismus, der Logik wieder eine Bedeutung für die Wissenschaft zuzuerkennen. Dennoch lässt sich aus den gegensätzlichen Haltungen des Ablehnens oder Wertschätzens kein Gegensatz konstruieren, der einen Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus begründete; denn die Vorläufer der Empiristen, die Nominalisten der Scholastik waren gerade diejenigen, welche die Entwicklung der mittelalterlichen Logik in entscheidender Weise vorangetrieben haben, während die Platoniker, die man als Vorläufer der Rationalisten ansehen kann, sich mit logischen Problemen so gut wie gar nicht, dafür aber mit mathematischen Problemen befasst haben.*“ (Gegensätze und

Schenk³⁴⁹ wiederum akzeptiert die drei Richtungen in den *Vernunftlehren* der Aufklärung, die Wilhelm Risse³⁵⁰ thematisiert hatte, nämlich die durch Thomasius vertretene *psychologisch-juristische*, die von Wolff eingeführte *mathematisch-metaphysische* und die durch Rüdiger vorgeschlagene *erkenntnistheoretische*. Das wichtigste ist hier jedenfalls die Tendenz zu einer Art *Entformalisierung* der Logik, die in den *Vernunftlehren* der Zeit zu bemerken ist. Bei Kant aber ist das nicht der Fall. Die Provokation, die Kant dabei fühlt, ist nicht diejenige der *Entformalisierung*, sondern die der inhaltlichen Bereicherung der Logik. Der Wert der formalen Logik bleibt bei Kant unantastbar. Was Aristoteles geschafft hat, bewahrt seinen Wert, den es schon immer hatte. Die neue Logik, die Kant jetzt auf den Tisch legt, nutzt alle Momente dieser drei Richtungen der *Vernunftlehren* aus. Hervorgehoben werden jedoch bei Kant das *juristische*, das *metaphysische* und das *erkenntnistheoretische* Moment. Das *psychologische* Moment fungiert nur im Rahmen der Wahrnehmung und das *mathematische* nur im Rahmen der Anschauung; letzteres aber erhebt Ansprüche auf Apriorität im Rahmen der Synthesis, d.h. es verfügt über eine Art Vorbildlichkeit, die Kant auf das Feld der Begriffe und Urteile übertragen will. Kants Ideal von synthetischen Urteilen a priori ist eng damit verbunden. Das *juristische* Moment ist zentral; es wird mit der Frage „*quid juris*“³⁵¹ ausgedrückt und betont das Bedürfnis jeder ernsten

Syntheseveruche im Methodenstreit der Neuzeit, Hildesheim – Zürich – New York, Bd. I., S. 14) Die Logik der deutschen Aufklärung ist aber nach W. Risse (1964-1970) nur äußerlich durch Locke bestimmt: „Die Logik der Aufklärung in Deutschland ist nach außen durch eine thematische Anlehnung an englische und französische Vorbilder gekennzeichnet, nach innen durch die Veränderung ihres wissenschaftlichen Leitbildes. Denn so stark die äußere Einflüsse, namentlich diejenigen Lockes, auch waren, haben sie in Deutschland doch keine alles andere ausschließende Zentralstellung gewonnen. Sie sind hier fast nirgends in ihrer radikalen Form sondern in mannigfach variierender Synthese mit traditionellen Lehren zur Geltung gekommen. Damit bleibt der Zusammenhang mit der traditionellen Logik hier sehr viel lebendiger als in England und Frankreich. Die Logik wird hier nicht, wie dort, fast völlig verdrängt sondern anderen wissenschaftlichen Leitbildern untergeordnet.“ (Bd. II., S. 553)

³⁴⁹ 1997b, S. 844.

³⁵⁰ „Die ältere Generation der deutschen Aufklärung, angeführt von Thomasius, will die Logik nicht um ihrer selbst willen sondern um der subjektiven Vernünftigkeit willen betreiben. Deswegen gewinnen einerseits psychologische Betrachtungen des subjektiven Denkvollzugs, andererseits juristische Erwägungen über die Verbindlichkeit des Gedachten an Bedeutung. Von den späteren deutschen Aufklärern dagegen wird mehr die objektive als die subjektive Vernünftigkeit als Kennzeichen rationalen Wissens angesehen [mehr Sachbezogenheit als Ichbezogenheit im Sinne Max Wundts]. Dabei bilden sich zwei grundsätzlich verschiedene Standpunkte. Nach der einen, hauptsächlich von Wolff angeführten Richtung gilt das rationale Wissen als solches als der Garant objektiver Wahrheit. Danach ist die innere Gesetzlichkeit des Wissens der Angelpunkt der Philosophie. Das Seiende selbst gilt als seinem inneren Wesen nach rational. Folglich komme es nur darauf an, die Gesetzlichkeit des Denkens als objektive Gesetzlichkeit zu begreifen. In diesem Sinne wird einmal die mathematische Methode als allgemeingültige, die Objektivität voraussetzende formale Methode des Wissens schlechthin verstanden. Zum andern werden die rational formulierten Prinzipien des Seinsdenkens, wie der Satz des zureichenden Grundes, als ihrem Inhalt nach metaphysische Prinzipien deklariert. Nach der anderen, namentlich von Rüdiger inaugurierten Richtung dagegen bedarf der Verstand selbst der Korrektur. Folglich reiche das Denken alleine nicht zur Erkenntnis der Sache und die Anwendung der mathematischen Methode nicht zum rationalen Verständnis des Wissens. Vielmehr bedürfe es der Erfahrung. Damit wird die Logik der deutschen Aufklärung drei verschiedenen wissenschaftlichen Leitbildern konfrontiert: dem psychologisch-juristischen, dem mathematisch-metaphysischen und dem erkenntnistheoretischen.“ (1964-1970, Bd. II., S. 553-554)

³⁵¹ „Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist, (*quid juris*) von der, die die Tatsache

Erkenntnislehre nach Beweis der Legitimität ihrer Ansprüche auf Wahrheit. Das Schlüsselwort des *juristischen* Momentes bei Kant lautet: Deduktion.³⁵² Das *metaphysische* und das *erkenntnistheoretische* Moment sind so miteinander verknüpft, dass das letztere notwendig das erstere voraussetzt: d.h.: wenn man die ersten Prinzipien erreichen will, muss man für ihre Erkennbarkeit bürgen können; die Erkennbarkeit der ersten Prinzipien setzt aber die Legitimität der Erkennbarkeit der Welt überhaupt voraus. Unsere Urteile über die natürliche Welt sind legitim, wenn sie allgemein gültig und notwendig, in Kantischer Terminologie: a priori, sind. Weil aber Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit den Anspruch auf Unbestreitbarkeit erheben, wird zu diesen fünf Momenten ein sechstes hinzugefügt: das Moment der Transzendentalität, das zur Sicherung des Legitimierungsverfahrens der reinen Verstandesbegriffe beitragen wird. Wenn also die Kategorienlehre eine echte Schöpfung von Aristoteles ist, dann gilt Kant als der Begründer der Transzendentalphilosophie der Neuzeit. Kant selbst stellt seine Transzendentalphilosophie der „*Transzendentalphilosophie der Alten*“³⁵³ gegenüber.

Das Begriffspaar *transzendent* / *transzendental* hat eine Geschichte, die im Mittelalter beginnt und durch die deutsche Schulmetaphysik und die deutsche Aufklärung die Philosophie Kants erreicht. Die Frage, ob Kant der traditionellen Bedeutung treu geblieben ist, und inwiefern die Termini ihren Umfang oder in ihren Inhalt von Kant bereichert worden sind, ist schon lange zum Thema der

angeht, (quid facti) und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die Deduktion.“ (KrV, A84 / B116)

³⁵² Die Metapher des Richters und des Gerichtshofes, die in der *KrV* immer wieder auftauchen, sind leichter erklärbar, wenn sie in Zusammenhang mit dem Kantischen Begriff der Deduktion betrachtet werden. Die Deduktion im Rahmen der transzendentalen Logik macht bei Kant kein Oppositum zur Induktion aus. Dieser Begriff drückt keine Syllogismusart aus, sondern ein Legitimationsverfahren; es geht hier um einen juristischen Terminus, den Kant sich von der Rechtswissenschaft seiner Zeit geliehen hat. Dieter Henrich (1989) beschreibt den Sinn und die Geschichte des Terminus und erklärt, wie ihn Kant übernommen und verwendet hat: „[I]f we assume that Kant announces under the heading of deduction a well-formed chain of syllogisms, we must arrive at a very unfavourable conclusion about his capability of carrying out such a program [...] We have [...] good reason to look for a reading of the term deduction in Kant's sense, one that does not make the meaning of his very program entirely dependent upon the design of a chain of syllogisms [...] By the end of the fourteenth century, there had come into being a type of publication that by the beginning of the eighteenth century (when it had come into widespread use) was known as Deduktionsschriften. Their aim was to justify controversial legal claims between the numerous rulers of the independent territories, city republics, and other constituents of the Holy Roman Empire [...] Approximately twelve thousand deductions were published from the fifteenth century to the eighteenth century. At the beginning of the eighteenth century, it proved profitable to publish bibliographies of the deductions. Writing deductions was a juridical speciality, and a famous deduction writer could easily become rich. The most admired deduction writer of Kant's time was J.S. Pütter, professor of law at Göttingen and coauthor of the textbook that Kant used in his frequent lectures on natural law. (AA, Bd. XIX, S. 325-442) It can be shown that Kant was familiar with the practice of deduction writing [...] Kant [...] had very good reasons to assume [...] that his audience would understand him when he transferred the term “deduction” from its juridical usage to a new, philosophical one [...] The text of the transcendental deduction is a deduction writing in the technical sense. That explains why Kant could not agree with those who complained that he refrains from extensive theorizing. He deliberately intended to be brief and to focus exclusively upon his crucial points. In the first edition of the deduction he says explicitly that he intends to avoid elaborate theory. Later he recommended the second-edition deduction because it arrived at the intended result by the easiest way.“ (Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first Critique. In: Förster, Eckhart (Hg.), *Kant's transcendental deductions*, Stanford, S. 29-46, S. 31-34) Vgl. auch: Henrich, D. (2004), S. 1284-1285.

³⁵³ *KrV*, B113.

Philosophiegeschichte geworden.³⁵⁴ Sicher ist, dass das Wort *transzendent* bei Kant seine herkömmliche Bedeutung behält, und dass der Terminus *transzendental* keine ex nihilo Errungenschaft Kants ist. Knittermeyer verbindet den Verfall des Gebrauchs und der Forschung über diese Termini mit dem inhaltlichen Verfall der Metaphysik seit 1600 überhaupt.³⁵⁵ Seit Kant sind beide Termini nicht mehr zu verwechseln, obwohl solche Identifikationsprobleme in der

³⁵⁴ Zum Thema: Gideon, Abram (1903), *Der Begriff transcendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Marburg, Leisegang, Hans (1915), *Über die Behandlung des scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: KS 20, S. 403-421 (Leisegang zeigt, dass die Transzendentalienlehre nicht nur Hauptstück des scholastischen Philosophie, sondern auch lebendiges Lehrgut Wolffs und Baumgartens gewesen ist, mit dem Kant sich im § 12 der Edition B der KrV – da ist die Rede von „Transzendentalphilosophie der Alten“ – auseinandersetzt), Knittermeyer, Hinrich (1920), *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg, Ders. (1924), *Transzendent und transzendental*. In: *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin – Leipzig, S. 195-214 (Knittermeyer betrachtet hier die Transzendentalphilosophie bezüglich der Religionsphilosophie. Er betont, (1) dass „Transzendentalphilosophie als solche nicht eine Kantische Entdeckung, sondern ein nie ganz verlorengegangenes Anliegen der abendländischen Philosophie überhaupt war“ (S. 204), (2) dass „die transzendente Dialektik in logischer wie in gegenständlicher Rücksicht durchaus den Höhepunkt der Transzendentalphilosophie bedeutet“ (S. 205) und (3) „So wie das Transzendente ernst genommen und radikal verstanden das Transzendent nicht in sich einbegreifen wollen darf, so darf das Transzendent oder doch aus seiner Kraft Verlautbarte nicht das Menschliche in seiner Menschlichkeit zu treffen glauben. Seine Verlautbarungen sind Gleichnisse, die hindeuten, aber nicht Sprüche und Widersprüche, die beweisen. Transzendentes und Transzendentales sind nur in ihrer schlechthinnigen Geschiedenheit schlechthin verbunden; nur ihre völlige Getrenntheit ermöglicht ihre völlige Verbundenheit.“ (S. 213-214)), Ders. (1954), *Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie*. In: KS 45 (1953-1954), S. 113-131 (In dieser, wie in der Schrift von 1924 setzt sich Knittermeyer mit der engen Interpretation Hermann Cohens des Transzendenten bei Kant auseinander: „Die Faktizität von Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft ist für Kant doch nur der Probefall, der das methodische Recht seiner Fragestellung erhärten soll, aber nicht das Ziel, auf das er hinsteuert“ (S. 117) und erweitert die Forschung über Transzendentalität bis zum *Opus postumum*), Schulemann, Günther (1929), *Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie*, Leipzig, Hinske, Norbert (1968b), *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*. In: AfB 12, S. 86-113, Ders. (1970a), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, Ders. (1970b), *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*. In: AfB 14, S. 41-68.

³⁵⁵ „Soweit der deutsche Humanismus ein philosophisches Interesse zeigte, dokumentierte sich dieses vor allem in der Person Melanchthons in einem verjüngten Aristotelismus. Die echte Autorität des Aristoteles wurde gegen seine scholastische Missdeutung aufgerufen, und die so benannten Transcendentia wurden in einer Anmerkung einer leichten Kritik unterzogen. Die gewaltige Aufrüttelung der religiösen Leidenschaften, die im Verfolge der Reformation in Deutschland sich zum verheerenden Waffenstreit der Bekenntnisse gegeneinander steigerte, erstickte ein inneres Gedeihen und Wachstum der philosophischen Forschung. So entwickelte sich mit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts unter der Einwirkung jener besonderen Umstände [...] jene protestantische Universitätsphilosophie, die in allem die schlimmste und trostloseste Erneuerung der katholischen Scholastik darstellt. Hier nun werden die ihrer Zahl nach immer weiter sich steigernden und immer mehr ins Unübersehbare sich differenzierenden allgemeinsten Grundbegriffe der Metaphysik unter dem Namen der Transzendentien zusammengefasst, während die Kategorien ihnen als die Grundbegriffe der Metaphysica specialis oder noch häufiger innerhalb der Logik gegenübertreten. Diese Wissenschaft der Metaphysik aber war nichts anderes als eine gedankenlose Aufzählung solcher allgemeinen Begriffe, womöglich in Verbindung mit einem reichen Schatze historischer Reminiszenzen, die gelegentlich auch in Form eines Lexikons uns begegnete. Ein selbständiges philosophisches Interesse vertreten die Transcendentia hier nicht, sie sind die Repräsentanten einer öden, dahinsterbenden Vegetation des geistigen Lebens.“ (1920, S. 210)

transzendentalen Dialektik immer wieder auftauchen.³⁵⁶ Kant sieht die Hauptrolle des *Transzendentalen* in der eines a priori erkenntnistheoretischen Faktors:

Ich nenne alle Erkenntnis *t r a n s z e n d e n t a l*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *T r a n s z e n d e n t a l – P h i l o s o p h i e* heißen.³⁵⁷

Transzendentalphilosophie wird bei Kant durch den transzendentalen Idealismus ausgedrückt. In diesem Sinne stellt sich das transzendente Moment dem empirischen gegenüber und die Frage ist, welches Moment die Realität und welches Moment die Idealität bestimmt. Wenn *Idealität* das *in uns*, d.h. die Abhängigkeit vom Verstand, und *Realität* das *außer uns*, d.h. die Unabhängigkeit vom Verstand ausdrückt, dann haben wir vier mögliche Wortpaare³⁵⁸: (1) *Empirische Idealität* (sie charakterisiert die privaten Daten eines individuellen Verstandes), (2) *Empirische Realität* (sie bezieht sich auf das intersubjektiv zugängliche, auf das räumlich-zeitlich eingeordnete Reich der Gegenstände der menschlichen Erfahrung), (3) *Transzendente Idealität* (sie charakterisiert die allgemeinen und notwendigen (d.h. a priori) Bedingungen der menschlichen Erkenntnis) und (4) *Transzendente Realität* (sie drückt die Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit und von den Bedingungen derselben aus). Es ist klar, dass (1) jede Erkennbarkeit, Mittelbarkeit und Wissenschaftlichkeit erschwert und (4) einer intellektuellen Anschauung, einem *intellectus archetypus*, d.h. Gott entspricht. Für den wissenschaftlich geprägten Menschen der Aufklärung bleibt als schlechthin Erstrebtes bezüglich der Naturwelt nur (2) übrig. Wenn aber Gott die einzige Garantie für unseren sicheren, wissenschaftlichen Zugang zur natürlichen Welt wäre, hätte Kant keinen einzigen Schritt über Descartes hinaus gemacht. Die Begründung einer *transzendentalen Idealität* als Bürge der *empirischen Realität* ist genau die Arbeit, die er mit der *KrV* übernommen hat.

Wenn Kant aber von „*Transzendentalphilosophie der Alten*“ spricht, hat er sicher nicht die gesamte Vorgeschichte der Transzendentalienlehre in Sicht. Er übernimmt den Terminus so, wie er ihn bei Wolff, den Wolffianern und seinen Zeitgenossen vorfindet.³⁵⁹ Der transkategoriale Charakter des Transzendentalen

³⁵⁶ „Unbeschadet aller Schwankungen, die bei einem so traditionsbeladenen Begriff nicht verwunderlich sind, erhält das prägnanzlos gewordene *transzendental* bei Kant wieder die Schärfe eines philosophischen Begriffs. Gemäß der kopernikanischen Wende sind in ihm die ontologische und die erkenntnistheoretische Bedeutung miteinander verschränkt.“ (Höffe, Otfried (1983), *Kant*, München, S. 66)

³⁵⁷ *KrV*, A11-12 / B25.

³⁵⁸ Dazu s. Allison, Henry E. (1983), *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale, S. 3-10.

³⁵⁹ „Ohne Zweifel hat Kant an die scholastischen Vorlagen in nur geringem Maß unmittelbaren Anschluss gehabt. Was ihm bekannt wurde, war die scholastische Tradition, wie sie durch Wolff, Baumgarten, Crusius u.a. vermittelt wurde.“ (Honnfelder, Ludger (1995), *Die „Transzendentalphilosophie der Alten“: Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff von Transzendentalphilosophie*. In: Robinson, Hoke (Hg.): *Proceedings of the 8. international Kant Congress, Memphis 1995*, Milwaukee, Vol. I., Part 2, S. 393-407) Honnfelder schreibt hier Kant einen impliziten, unbewussten Scotismus bei der Behandlung der Transzendentalität zu. S. auch: Honnfelder, L. (1990), *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg. In seiner Habilitationsschrift erreicht Honnfelder die philosophiegeschichtliche Aufwertung von Duns Scotus als Begründer einer Philosophie, in der die Transcendentalia die erste und nicht eine zweitrangige bzw. beiläufige Rolle spielen: „*Metaphysik*

bleibt jedoch bei Kant lebendig, aber nicht im Sinne der antiken bzw. mittelalterlichen Metaphysik,³⁶⁰ d.h. er ist nicht mehr das von den Kategorien Unantastbare, sondern das die Gültigkeit der Kategorien Begründende. Der entscheidende Schritt wurde dadurch ermöglicht, dass Kant alle Fragen der Metaphysik zum Gegenstand seiner transzendentalen Logik machte. Zwischen den Vieles versprechenden, doch Weniges erreichenden *Vernunftlehren* seiner

ist für Scotus – und damit fällt der bedeutungs- und folgenreiche Terminus historisch zum ersten Mal – „scientia transcendens“, Transzendentalwissenschaft, und nur dies, so lautet die Begründung, weil sie „de transcendentibus“ handelt, nämlich über das Wissen von der die Kategorien übersteigenden ratio des „Seienden“ und den ihr als solcher, also ebenso kategorientranszendent, zukommenden Eigenschaften. Was bei Thomas in Form der tradierten Lehre von den sechs konvertiblen transzendentalen Bestimmungen lediglich einen kleinen Teil der Metaphysik ausmacht, wird nun zum beherrschenden Gegenstand. Dies ist freilich nur möglich, weil zugleich die transzendentalen Attribute durch die dem „Seienden als solchen“ disjunktiv zukommenden Bestimmungen eine erhebliche Erweiterung erfahren.“ (S. xiv-xv) In der Neuzeit muss aber nach der weltbildlichen Wende jeder Versuch von Prinzipien in der Nähe der Erfahrung stehen, um sie folgerichtig begründen zu können. Transzendentalität bedeutet nicht nur Beschäftigung mit dem Jenseitigen, sondern Begründung des Diesseitigen im Rahmen der Metaphysik. Wolfgang Röd (1972) bemerkt, dass „sich die neuzeitliche Erste Philosophie von allen früheren Entwürfen einer Philosophia Prima wesentlich dadurch unterscheidet, dass sie die obersten Prinzipien im Zusammenhang der Erfahrungsanalyse zu gewinnen sucht.“ (Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts. In: PhJ 79, S. 57-76, hier: S. 58) Nicht zufällig also spielt der Begriff *transzendent* bzw. *transzendental* in der Philosophie von Johann Heinrich Lambert und Johann Nicolaus Tetens die wichtige Rolle „des Gemeinsamen von Materiellem und Immaterielem.“ (Krouglov, Alexei N. (2005), *Der Begriff transzendental bei J.N. Tetens. Historischer Kontext und Hintergründe*. In: *Aufklärung* 17, S. 35-75)

³⁶⁰ Es ist vielleicht nicht von ungefähr, dass Kant nach der Entdeckung Platons einen Terminus aktualisiert, der eine platonische Vorgeschichte hat. Zum Thema aufschlussreich sind die Aufsätze von Karl Bärthlein: *Zur platonischen Vorgeschichte der alten Transzendentalphilosophie*. In: KS 57 (1966), S. 72-89, *Von der „Transzendentalphilosophie der Alten“ zu der Kants*. In: AGPh 58 (1976), S. 353-393. Im Aufsatz von 1976 wird detailliert die Bedeutung von *transzendental* bei Wolff und Baumgarten behandelt. P. Petersen (1921, S. 305-310) beschreibt, wie die protestantischen Aristoteliker des 17. Jahrhunderts die Transzendentalienlehre adoptiert und adaptiert haben: „Während Aristoteles nach Bestimmung der Aufgabe seiner ersten Philosophie die eigentliche Darlegung der neuen Wissenschaft mit Ausführungen über die Substanz beginnen lässt, übernehmen die Protestanten gleichfalls aus der Scholastik die lang ausgesponnenen Kapitel über die transzendentalen Begriffe, die auf augustinische und neuplatonische Elemente zurückweisen.“ (S. 305) Giorgio Tonelli (1964) beschreibt die Einbürgerung der Termini *transzendent* und *transzendental* bei den deutschen Aristotelikern des 17. Jahrhunderts und ihre Übernahme durch Wolff, Baumgarten und Lambert. (*Das Wiederaufleben der Deutsch-Aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der „Kritik der reinen Vernunft“*. In: AfB 9, S. 233-242). Er bemerkt, dass beide Termini bei Kant ab der Mitte der siebziger Jahren häufiger erscheinen, aber noch bis zum Erscheinungsjahr der *KrV* ohne stabile Bedeutung bleiben: „Den Sinn, den Kant zu Anfang dem Terminus „transzendental“ zuschreibt, kann vielleicht die Verwendung von „transzendental“ im 18. Jh. rechtfertigen; doch die Tatsache, dass Kant diesen Terminus zu einem der wichtigsten seiner Philosophie erhoben hat, wird dadurch nicht erklärt. Man kann also vermuten, dass Kant im Sinn gehabt hat, die große Bedeutung, die dieser Terminus bei den Aristotelikern hatte, in seiner Philosophie wieder aufleben zu lassen – zumal seine Kategorien (und die Kategorien werden in den Handbüchern der Aristoteliker unmittelbar nach der transzendentalia oder antepaedicamenta behandelt) keine genera summa sind, sondern, der aristotelischen Terminologie nach, eher communia bzw. transzendentalia. Dass diese Verhältnisse Kant bewusst waren, und dass also meine Vermutung sehr wahrscheinlich ist, wird vom § 12 der Analytik der Begriffe in der 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft bezeugt, wo Kant sich ausdrücklich auf die „Scholastiker“ beruft und beweist, dass unum, verum, bonum (also die typischen transzendentalia) auf die Kategorie der Quantität reduzierbar sind.“ (S. 238-239)

Zeit und der gescheiterten Schulmetaphysik³⁶¹ sucht Kant sich die Logik als Träger seiner Kritik aus; und das ist absolut verträglich mit dem Logikbild der Aufklärung:

Die Eigenart der Logik der Aufklärung wird besonders deutlich in ihrem Eigenverständnis als philosophia rationalis, als Vernunftlehre. Die älteren Logiker haben darunter verstanden, dass die Logik im Unterschied zur philosophia prima und naturalis, d.h. der Ontologie und Naturlehre, statt vom Wirklichen von den objektiven Gebilden des Verstandes, dem formalen Bedeutungsgehalt der Begriffe und den zwischen ihnen waltenden Relationen handle. Die Aufklärer dagegen lassen die Vernunftlehre, im Unterschied zum unvernünftigen Denken, statt von ungeprüften, zumeist widersprüchlichen Meinungen von den zweifelsfreien subjektiven Kräften des Verstandes, dem materialen Wahrheitsgehalt der Begriffe und den aus ihnen abgeleiteten komplexen Einsichten handeln. Die Grundfrage der Aufklärung: Was ist vernünftiges Denken? wurde jedoch im Wesentlichen in zwei ihrer Zielsetzung nach komplementär entgegen gesetzte Unterfragen aufgelöst: 1. Wie ist die Sache vernünftig denkbar? und 2. Wie denkt der Mensch die Sache vernünftig?³⁶²

Dabei ist die Rede von einer „Verschiebung der Fragerichtung vom Sein zur Erkenntnis des Seins“.³⁶³ Wenn auch in der Wolffschen *Ontologia* die *cognitio* mitspielt, bleiben doch die Voraussetzungen dieser *cognitio* unaufgeklärt, das kritische Moment fehlt weiterhin. Die Entfaltung dieses Momentes in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts wird von Kant übernommen: Das Misslingen der durch Rückgriff auf die Scholastik neu gestalteten Wolffschen Metaphysik³⁶⁴ und die allmähliche Entformalisierung der Logik in den

³⁶¹ Nach H.M. Wolff (1949) scheitert die Schulphilosophie daran, dass „die gelehrte Philosophie der nach einer neuen Weltanschauung strebenden Unterschicht nichts zu bieten hatte.“ (S. 24)

³⁶² Risse, W. (1964-1970), Bd. II., S. 509-510. Risse bemerkt weiter: „Die 1. Fragestellung wiederum wurde, namentlich in Frankreich, unterteilt, indem a. von den eigentlich rationalistischen Denkern um Voltaire und Montesquieu nach der Vernunft in sich und b. von den naturalistisch-mechanistischen Denkern um Condillac nach der Vernunft in ihren internen Wissensrelationen gefragt wurde. Die 2. Fragestellung dagegen wurde, namentlich in Deutschland, unterteilt, indem c. von der älteren Generation um Thomasius nach den verschiedenen Vermögen des faktischen Denkens und d. von den jüngeren Generation um Wolff und Crusius nach den diesem Denken zugrunde liegenden formalen und materialen Regeln gefragt wurde, ob das Wissen synthetisch aus Vernunftprinzipien oder analytisch von der Erfahrung aus zu begründen sei. Die systematische Unterteilung der Frage nach dem vernünftigen Denken ergibt somit bei einigen Vereinfachungen zugleich die Einteilung der historischen Schulstandpunkte innerhalb der Aufklärung. Jedoch schließt sich in Deutschland e. noch eine für die Logik kaum ergiebige, teils schöngeistige, teils psychologisch begründete Popularphilosophie an, in der alles Denken in subjektiven Vernünfteilen versandete.“

³⁶³ Sala, Giovanni B. (1988), S. 32). „Ein weiteres Kennzeichen der Ontologie in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts ist, dass in ihr die Frage nach dem Sein weitgehend zur Frage nach unserer Erkenntnis des Seins wurde. Dies hängt natürlich mit der Wendung ins Gnoseologische in der neuzeitlichen Philosophie, speziell bei Descartes, zusammen.“ (S. 31)

³⁶⁴ Zum Verhältnis Wolffs zur Scholastik, vgl: Wundt, M. (1924), S. 29-32, (1932), S. 92, (1945), S. 126, Eco, Jean (1998), *War Christian Wolff ein Leibnizianer?* In: *Aufklärung* 10/1, S. 29-46 (S. 44), (2001), *Christian Wolffs Metaphysik und die Scholastik*. In: Oberhausen, Michael (Hg.), *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 115-128, Petersen, P. (1921), S. 445-451, Aster, E. von (1921), S. 438, Honnefelder, L. (1990), S. 295-298. Nach Ludger Honnefelder (1990) ist es Wolff, der „nach dem Niedergang der „scholastischen“ Metaphysik im späten 17. Jahrhundert und der entschiedenen Ablehnung, auf die sie bei den Vertretern der ersten Generation der deutschen Aufklärungsphilosophie stößt, [...] die in der deutschen Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts tradierten Ansätze noch einmal aufgreift und in der Gestalt, die er ihnen verleiht, an die nachfolgende philosophische Entwicklung weitergibt.“ (*Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Duns

Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce, Hamburg, S. 295) H. Möller (1986) bemerkt: „Am systematischen Denken der Scholastik geschult, schrieb er [Wolff] im Vertrauen auf das menschliche Erkennen und die durch dieses gegebene Ausdehnung des Wissens wie seine hochmittelalterlichen Vorgänger eine Summa, wenngleich eine Summa der Philosophie, nicht der Theologie [...] Der das System Wolffs konstituierende enzyklopädische Reichtum, sein systematischer Rationalisierungswille in Bezug auf Glauben und Wissen, seine Verbindung von Offenbarung und Vernunft, verbanden zwei an sich so gegensätzliche geistig-geistliche Richtungen wie Scholastik und Aufklärung.“ (S. 60-61) und H. Knittermeyer (1920) behauptete, das Leibnizsche Denken war der Katalysator der Transformation scholastischen Lehrgutes bei Wolff: „Unter dem Einfluss Leibnizens und unter dem entscheidenden Zurücktreten des Aristoteles vollzog sich in Wolff jene Umwandlung der Scholastik in den Dogmatismus.“ (S. 211) Trotzdem sieht Knittermeyer die Verbesserung dieses Lehrgutes keinesfalls als eine Überwindung der Scholastik durch Wolff: „Christian Wolff fühlt sich in entschiedener Kampfstellung gegen die alte Scholastik, und es wäre ungerecht zu bestreiten, dass das neue Gewand, welches er der alten Kathederphilosophie umhing, auch ein besseres gewesen wäre. Im Innersten aber blieb die Metaphysik auch eines Wolff in ihrer Methodik von den großen Errungenschaften des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts unberührt, der alte Kern wurde nur mit einer neuen Schale umhüllt, und ob die Bewegung der Epigonen nun mit dem Titel der Scholastik oder des Dogmatismus gekennzeichnet wird, ist höchstens von historischer Bedeutung.“ (S. 189) S. Carboncini (1991) macht bezüglich der Frage drei Bemerkungen: (1) Wolff nimmt „die scholastische Philosophie nicht ohne tiefe und gründliche Ausarbeitung in seine eigene“ auf. (S. 79-80), (2) Wolff hatte „nur eine indirekte Kenntnis der mittelalterlichen Scholastik [...] Wenn er also das Wort „Scholastici“ schreibt, meint er verschiedene philosophische Richtungen: Thomas und Scotus im Hintergrund, die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts im Vordergrund [...] und vor allem Suarez, Clauberg und Goclenius.“ (S. 83), (3) Insbesondere „bei dem Projekt der Ontologia handelt es sich einerseits darum, nach dem Cartesianischen Skeptizismus und der unsystematischen Philosophie von Leibniz die Kontakte mit der ontologischen Tradition der Schulphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts wiederaufzunehmen. Andererseits geht es aber auch darum, die erneute Ontologie von dem „lexicon barbarum“ der Scholastiker [Ontologia, § 261], dessen Verworrenheit der Begriffe und sterile Verfänglichkeit die erste Philosophie in Misskredit gebracht haben, zu unterscheiden.“ (S. 91) Wolff selbst versteht seine Philosophie auch als Verbesserung (*emendatio*) der Scholastik, wie er im Paragraph 7 seiner *Ontologia* (1730) schreibt: „Wer die erste Philosophie verbessert. Wer die erste Philosophie mit der wissenschaftlichen Methode behandelt, der holt die scholastische Philosophie nicht nach dem Rückerrecht in die Schulen zurück, sondern verbessert sie. Wer die erste Philosophie mit der wissenschaftlichen und also philosophischen Methode behandelt (§ 792 Logica), der gebraucht nur durch eine genaue Definition erklärte Ausdrücke, nur zureichend erwiesene Grundsätze (§ 116, 117 Discursus praeliminaris), und hält nur Sätze zu, die genau bestimmt und aus zureichend erwiesenen Grundsätzen rechtmäßig abgeleitet sind (§ 121, 118 Discursus praeliminaris). Folglich bezieht er sowohl Ausdrücke auf ausführliche und bestimmte (§ 152 Logica) und also deutliche Begriffe (§ 88, 92 Logica) als auch Sätze auf mögliche (§ 520 Logica) und bestimmte (§ 320, 123 Logica) Begriffe. Da die Scholastiker jedoch in der Philosophie schlecht definierte Ausdrücke verwenden, sich mit zumeist undeutlichen, oft gänzlich dunklen Begriffen begnügen und auch Grundsätze nicht zureichend erweisen, sondern sich mit unbestimmten und deshalb vielfachen Ausnahmen unterworfenen Leitsätzen zufrieden geben – was die Ontologie der Scholastiker der Verachtung preisgab, nachdem Descartes die undeutlichen und dunklen Begriffen aus der Philosophie ausschließen ließ –, so ist gewiß mehr als genug klar, dass die scholastische Philosophie keineswegs in die Schulen zurückgeholt wird, wenn sie mit der wissenschaftlichen Methode behandelt wird, sondern dass vielmehr das verbessert wird, was in jener Philosophie zu Recht getadelt werden konnte. Infolgedessen wird diese Philosophie, die vorher nutzlos war (§ 138 Discursus praeliminaris), keine gewisse und deutliche Erkenntnis bot (§ 137 Discursus praeliminaris), ja weder zureichend verstanden noch als wahr anerkannt werden konnte (§ 136 Discursus praeliminaris), jetzt für die Wissenschaft und das Leben nützlich (§ 122, 148 Discursus praeliminaris); und es werden nicht nur die Aussagen der Scholastiker sowohl klarer verstanden als auch zu einer größeren Gewissheit gebracht und deren Verknüpfung mit den übrigen Wahrheiten durchschaut (§ 161 Discursus praeliminaris), sondern die Ontologie erhält auch neuen Zuwachs (§ 170 Discursus praeliminaris).“ („Quinam philosophiam primam emendat. Qui philosophiam primam methodo scientifica pertractat, is philosophiam scholasticam non postliminio in scholis revocat, sed eam emendat. Qui philosophiam primam methodo scientifica pertractat, atque adeo philosophica (§ 792 Log.): is non utitur terminis nisi accurata definitione

Vernunftlehren der Thomasiuslinie werden von Kant so ausgenutzt, dass er die formale Logik auf sich beruhen ließ und durch seine transzendente Logik einen innovativen Zugang zu der erkennbaren Naturwelt übernommen hat, d.h. eine Neugründung der Metaphysik ermöglichte; einer Metaphysik, die sich jetzt ihrer Grenzen bewusst, sich endlich auf sichere Grundlagen stützen konnte. Kant sicherte die Möglichkeit der Metaphysik ohne eine *Metaphysik* geschrieben zu haben. Seine transzendente Logik bildet den Legitimierungsprozess für unseren Zugang zu den Dingen, die uns als Erscheinungen vorkommen, bevor wir etwas über sie ausdrücken. Genau darin besteht der propädeutische Charakter seiner Kritik. Sie bürgt für unsere Rechte und Ansprüche als erkennenden Subjekte.

*explicatis, nec principiis nisi sufficienter probatis (§ 116, 117 Disc. prael.), nec admittit propositiones, nisi accurate determinatas & ex principiis sufficienter probatis legitime deductas (§ 121, 118 Disc. prael.), consequenter cum terminos ad notiones completas § determinatas (§ 152 Log.), adeoque distinctas (§ 88, 92 Log.), tum propositiones ad notiones possibiles (§ 520 Log.), easque determinatas (§ 320, 123 Log.) revocat. Quoniam vero Scholastici in Philosophia utuntur terminis male definitis, notionibus plerumque confuses, subinde prorsus obscuris, contenti, nec principia sufficienter probant, sed in canonibus vagis atque adeo multae exceptioni obnoxii acquiescunt, id quod Ontologiam Scholasticorum in contemtionem adduxit, postquam Cartesius confusas & obscuras notiones ex philosophia arceri jussit; satis profecto superque patet, philosophiam Scholasticam in scholas minime revocari, ubi methodo scientifica traditur; verum id potius emendari, quod in illa jure reprehendi poterat, ut, quae antea inutilis fuerat (§ 138 Disc. prael.), nec certam ac distinctam cognitionem offerebat (§ 137 Disc. prael.), immo nec sufficienter intelligi, nec vera agnosci poterat (§ 136 Disc. prael.), nunc ad scientiam § vitam utilis sit (§ 122, 148 Disc. prael.), nec solum a Scholasticis dicta & clarius intelligantur, & ad majorem certitudinem perducantur eorumque cum ceteris veritatibus nexus perspiciatur (§ 161 Disc. prael.), sed & nova Ontologia incrementa capiat (§ 170 Disc. prael.).“ Übersetzt von Dirk Effertz. In: Christian Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie. Nach wissenschaftlicher Methode behandelt, in der die Prinzipien der gesamten menschlichen Erkenntnis enthalten sind* (§ 1-78). Übersetzt und herausgegeben von Dirk Effertz. Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2005)*

II. KAPITEL

CHRISTIAN WOLFF UND DAS LEIBNIZSCHE ERBE

1. Allgemeines

Christian Wolff (1679-1754) ist nicht nur durch seine Vertreibung aus Halle (1723) zur emblematischen Figur der Deutschen Aufklärung geworden.³⁶⁵ Wenn aber die Vertreibung einen nur symbolischen Wert hat, so ist das Wesentliche, dass Wolff mit seinem sehr breiten Werk und durch die Aktivität von eingefleischten bzw. gemäßigten Wolffianern derjenige Mensch gewesen ist, mit dem sich jeder Philosophierende in den Jahren zwischen 1720 und 1770 entweder im Einklang oder im Gegensatz befinden musste.³⁶⁶ Die drei Bestandteile der Philosophie Wolffs sind nach Max Wundt Scholastik, Leibniz und Tschirnhaus.³⁶⁷ Altes Material, neue Methode und neue Zwecke, d.h. ohne die Tradition zu verachten, vertraut Wolff der neuen Wissenschaft und sieht in ihren Errungenschaften die Basis seiner Philosophie. Die Breite seines Werks zeigt eine Verwandtschaft mit dem Geiste Leibnizens, der „*der letzte europäische Universalgelehrte war*.“³⁶⁸ Der fragmentarische Charakter der Werke seines Gewährsmannes hat ihn aber dazu veranlasst, für die Expositionsform seiner Arbeiten ältere Quellen heranzuziehen. Die Anknüpfung an die Scholastik „*wirkt ohne Zweifel in seinen lateinischen Schriften stärker als in seinen deutschen. Nicht nur die Sprache, sondern mehr noch das Bestreben nach einer streng systematischen, schulmäßigen Darstellung ließ Wolff wie von selbst in die Bahnen dieser klassischen Schulphilosophie wieder einlenken*.“³⁶⁹ Sein lateinisches Werk ist später (nach seiner Vertreibung) als sein deutsches verfasst worden und zielte auf das europäische, nicht nur auf das deutsche Lesepublikum ab. Nicht nur die *target group* trennt aber das lateinische vom deutschen Werk. Es sieht so aus, dass seine lateinischen Lehrbücher „*seine Lehre in ihrer endgültigen Form enthalten*.“³⁷⁰ Kant hat jedoch keinen philologischen Blick auf Wolffs Werk

³⁶⁵ Eric Watkins (1995a) charakterisiert die Vertreibung Wolffs als einen nur vorübergehenden politischen Sieg der Pietisten; philosophisch aber hatte Wolff den Kampf gewonnen: „*Wolff wins the battle philosophically in part because Lange and his followers are not particularly philosophically acute. However, at least in the short run, the Pietists win the battle politically*.“ (The development of physical influx in early eighteenth-century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius. In: RM 49, S. 295-339, hier: 298) Udo Sträter (1995) bemerkt: „*Die Streitigkeiten zwischen den hallischen Pietisten (Lange / Francke) und Wolff sind von der Sache her zunächst weniger ein Streit „des Pietismus“ gegen „die Aufklärung“ als vielmehr Bestandteil der aufbrechenden Streitigkeiten zwischen Theologie und Philosophie generell. Sie lassen sich einordnen in die Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Philosophie und um Reichweite und Geltungsanspruch philosophischer Aussagen*.“ (S. 58-59)

³⁶⁶ Wolffs Werk ist nach R.S. Calinger (1969) „*Germany's first national product in philosophy*.“ (The newtonian-wolffian controversy (1740-1759). In: JHI 30, S. 319-330, hier: S. 321)

³⁶⁷ (1924, S. 31-32). T. Frängsmyr (1975) sieht drei Denktraditionen, unter deren Einfluss Wolff steht: „*1. the philosophical tradition of working with the instrument of deduction [...] 2. the scientific tradition which aimed to find natural laws [...] 3. a tradition which we may designate as the idea of a universal language and which had been in existence from the Renaissance and onwards*.“ (S. 656-657)

³⁶⁸ Liske, Michael-Thomas (2000), *Gottfried Wilhelm Leibniz*, München, S. 17. Nach Hans-Georg Gadamer (1968) war Leibniz „*zugleich der letzte Alleswissende in einem Zeitalter der sich zwangsweise immer mehr spezialisierenden Wissenschaft und Forschung und der erste Pionier der wissenschaftlichen Organisation und Kooperation der modernen Forschungswelt*.“ (Metaphysik im Zeitalter der Wissenschaft. In: Müller, K. – Totok, W. (Hg.): *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1966, Wiesbaden 1968-1971*, Bd. I, S. 1-12, hier: S. 1)

³⁶⁹ Wundt, M. (1924), S. 31.

³⁷⁰ Ecole, Jean (1998), *War Christian Wolff ein Leibnizianer?* In: *Aufklärung* 10/1, S. 29-46, hier: S. 29. H. W. Arndt (1978a) ist dagegen anderer Meinung: „*Die noch umfangreichere Reihe*

von Wolffs Lateinischen Schriften, welche wiederum der Gesamtdarstellung seines philosophischen Lehrsystems diene, schloss sich an die deutschen Schriften an, in denen Wolff die philosophischen Wissenschaften unter Hervorhebung ihres systematischen Zusammenhanges in einem bis dahin in deutscher Sprache nicht gekanntem Umfange dargestellt hatte. Diese lateinischen Schriften Wolffs sind von ihm am Leitfaden seiner deutschen Schriften entworfen worden, deren Aufbau sie im Wesentlichen widerspiegeln. Aber auch inhaltlich handelt es sich bei den lateinischen Werken Wolffs nicht um eine spätere Entwicklungsstufe seiner Lehre. Die endgültige Fassung seines philosophischen Systems liegt vielmehr in der Zeit der Abfassung seiner deutschen Schriften bereits fest. Die zweimalige Darstellung des Wolffschen Lehrsystems erklärt sich aus der unterschiedlichen Zweckbestimmung der deutschen und der lateinischen Werke. Während die deutschen Schriften unmittelbar Wolffs Vorlesungstätigkeit entstammen, mehr einführenden Charakter haben und für Studienanfänger bestimmt waren, richteten sich seine lateinischen Schriften an ein europäisches gelehrtes Publikum, waren in allen Teilen auf Ausführlichkeit angelegt und ließen den Zusammenhang mit der Schulüberlieferung deutlicher hervortreten.“ (S. 7-8) Im Rahmen dieser Arbeit können wir auf dieses Thema nicht gründlicher eingehen. Es lohnt sich aber einige in der Wolff-Literatur registrierten Differenzen zwischen dem lateinischen und dem deutschen Werk zu erwähnen. Nach M. Wundt (1945) „[besteht] ein gewisser Unterschied [...] zwischen dem deutschen und dem lateinischen Werk. Jenes ist, zumal in der Metaphysik, „moderner“. Der Ausgang wird von der Selbsterkenntnis genommen, wovon allerdings weiterhin nicht viel Gebrauch gemacht wird, die Bestimmungen vom Seienden sollen aus der Lehre vom menschlichen Geiste abgeleitet werden, die Ontologie tritt zurück, dafür ist die Metaphysik mehr Realphilosophie und Substanzlehre. Im lateinischen Werk ist der Ausgang vom Selbstbewusstsein weggefallen, die Ontologie ist breit entfaltet, und dabei werden die Seinsbestimmungen wesentlich objektiv dargelegt, ohne erhebliche Rücksicht auf ihre subjektive Grundlage. In dem deutschen Werk ist also mehr Modernes, Subjektives, das lateinische Werk kehrt noch mehr zu dem alten objektiven Aristotelismus zurück.“ (S. 152) Nur der Titel seiner lateinischen Ontologie (*Philosophia prima sive Ontologia*) zeigt einen Rückgriff auf Aristoteles. (Dazu vgl.: Arnsperger, W. (1897), S. 47, Pichler, Hans (1910), *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig, S. 3 (Pichler spricht vom „aristotelischen Programm“ der Wissenschaft bei Wolff), Neemann, U. (1993-1994), Bd. II, S. 96-100, Paz, Boguslaw (2001), *Christian Wolffs Ontologie. Ihre Voraussetzungen und Hauptdimensionen*. In: Gerlach, Hans-Martin (Hg.) (2001a), *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*. In: *Aufklärung* 12/2, S. 27-50, hier: 44, Kondylis, P. (2002), S. 547-548, Effertz, Dirk (2005), *Einleitung*. In: Wolff, Christian: *Erste Philosophie oder Ontologie*. Übersetzt und herausgegeben von Dirk Effertz. Lateinisch-Deutsch, Hamburg, S. xi-xxxi (S. xii) und Schupp, F. (2003), Bd. III, S. 312.) W. Risse (1964-1970) beschreibt die inhaltliche Unterschiede zwischen der deutschen und der „mehr wissenschaftlichen“ lateinischen Logik: „Einmal plagt sich Wolff in seiner deutschen Logik mit einer zwar glücklich gewählten und durch ihn für den weiteren Sprachgebrauch autoritativ gewordenen, aber zu seiner Zeit nicht allgemein verstandenen und folglich für die Verbreitung des Werkes nicht günstigen deutschen Terminologie, während die lateinische Logik die derzeit sehr viel präzisere Terminologie der Schultradition verwendet. Zum 2. handelt die Deutsche Logik thematisch weithin denkpsychologisch von den Verstandeskräften, als der subjektiven Verwirklichung vernünftigen Denkens, die lateinische dagegen mehr von den objektiven Vernunftrelationen. Und 3. unterscheiden sich die beiden Lehrbücher, sachlich am schwersten wiegend, durch ihre unterschiedliche Ausrichtung auf die Mathematik [Deutsche Logik] bzw. die Ontologie [lateinische Logik].“ Aber „die zuvor genannten Unterschiede der beiden Logiklehrbücher Wolffs [...] erweisen sich [...] als nur relativ von einander verschiedene Akzentsetzungen, nicht als grundsätzlich Antithesen.“ (Bd. II, S. 584-585, 589). H.J. Engfer (1982) hebt aber die Unterschiede zwischen der Deutschen Logik (1712) und der *Philosophia rationalis sive Logica* (1728) bezüglich der analytischen bzw. synthetischer Methode hervor: „Sucht man also das Verhältnis der in der deutschen und in der lateinischen Logik diskutierten Verfahren zu bestimmen, so ist deutlich, dass Wolff sich in beiden Schriften im Rahmen der satzlogisch interpretierten geometrischen Methodenmodelle bewegt, in denen die Wahrheit aller Sätze auf der Wahrheit erster Prinzipien beruht. Während er aber 1712 innerhalb dieses Modells „analytische“ und „synthetische“ Verfahren kennt, [...] und dem Syllogismus sowohl die Aufgabe des Beweises als auch die der Erfindung zuweist, ist sein Verständnis der philosophischen Methode in der Lateinischen Logik [...] durch die Interpretation bestimmt, die ihr Vorbild, die geometrische Methode, in der neuzeitlichen Mathematik erfährt: die Konzeption der philosophischen Methode als eines synthetisch-beweisenden Verfahrens, die das Bild Wolffs für die nachfolgende Generation

geworfen, wie es die heutigen Forscher tun. Wenn Kant Kritik an Wolff übt, sucht er nicht nach Unterschieden und Inkonsistenzen zwischen den verschiedenen Perioden der Abfassung des Wolffschen Werkes, sondern nach Schwächen des Argumentationsganges überhaupt, die zur Ausweglosigkeit, zur *Aporie* führen. Und das ist grundsätzlich das Verfahren bei jedem philosophischen Streit; wenn Kritik geübt wird, ist sie auch unter der Voraussetzung der Selbständigkeit einer produktiven Phase der Philosophen legitim. So werden z.B. die frühe oder spätere Periode der Schöpfungen eines Wittgenstein bzw. Putnam als eigenständige behandelt. Wenn Kant sich also in Auseinandersetzung mit einer Lehre befindet, agiert er nicht als Philologe; er fühlt sicher die Einheitlichkeit der Lehre, trotz aller Schwäche. Das ist der Fall auch bei der Kritik Kants an Wolff und den Wolffianern. Dass Wolff seine europaweite Wirkung durch sein lateinisches Werk gewonnen hat, lässt uns nicht vergessen, dass es sein deutschsprachiges Werk ist, das die wissenschaftliche und philosophische Terminologie der deutschen Sprache bereichert und geprägt hat. Was Meister Eckhart mit seinen deutschen Predigten 400 Jahre vor Kant als erster getan hat, was Luther mit seiner Bibelübersetzung 200 Jahre vor Kant durchsetzt hat, und was Christian Thomasius am 24. Oktober 1687 ins Leben der Universität eingeführt hat, setzt sich mit Wolff endgültig durch. Der *Praeceptor Germaniae* schreibt jetzt deutsch. Nach Wolff wird die deutsche philosophische Sprache trotz aller Schwierigkeiten immer reifer und Anfang des 19. Jahrhunderts kann sie endlich in fließender Form geschrieben werden. Kants Sprache bleibt stilistisch etwas zurückgeblieben, es ist aber eine Errungenschaft, dass die *KrV* von einem Menschen, dessen philosophische Muttersprache Latein gewesen ist, auf deutsch verfasst wurde; und diese Errungenschaft wurde auch durch das deutsche Werk Wolffs ermöglicht.³⁷¹

bestimmt, entspricht dann auch ganz der Einschätzung, die der Methode Euklids in der zeitgenössischen Mathematik zuteil wird.“ (S. 244-245)

³⁷¹ Paul Piur (1903) ist derjenige, der ein ganzes Buch dem Beitrag Wolffs zur Entwicklung der deutschen wissenschaftlichen Sprache gewidmet hat: *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs. Ein Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Sprache*, Halle. Für Piur ist der Zeitraum 1640-1740 „der entscheidende für die Festsetzung unserer gelehrten Sprache [...] Diejenigen Termini, [...] die in jener Zeit verdeutscht und von Wolff und seinen Schülern (besonders Gottsched) aufgenommen wurden, haben sich im wesentlichen mit geringen Modifikationen bis heute erhalten.“ (S. 16). Weiter bemerkt Piur: „Dass ich aber gerade W o l f f zum Gegenstand dieser Abhandlung wähle, und nicht etwa Thomasius, dessen Wortschatz und dessen tatsächliche Neubildungen Wolff weit übertreffen, geschieht deswegen, weil ich Wolff für den bedeutendsten Arbeiter an der wissenschaftlichen deutschen Prosa dieser Zeit halte, für den, der mit staunenswertem Geschick und Scharfsinn die mannigfaltigen Resultate einer vorhe-
 rgehenden Arbeitsperiode sammelt, sie sichtet, ordnet und neu bereichert und ohne den die letzten, einen gewissen Abschluss erreichenden Bemühungen Gottscheds kaum zu verstehen und zu würdigen sind [...] [Wolff] hat [...] ein Publikum vor sich, das nach Anteilnahme an den Fragen der Zeit sich sehnend, mit Freude seine deutschen Schriften und damit auch zugleich seine d e u t s c h e S p r a c h e annimmt. Sodann liefert Wolff, indem er s ä m t l i c h e Gebiete der damaligen Philosophie in deutscher Sprache behandelt, den lange begehrten Beweis, dass die deutsche Sprache der Behandlung jedes wissenschaftlichen Gegenstandes fähig ist [...] Erst durch Wolff erhalten die früheren philosophischen deutschen Termini ihr Bürgerrecht, wenn sie auch früher als Fremdlinge teilweise schon geduldet werden.“ (S. 17, 19, 49) Zum Thema vgl. auch: Ricken, Ulrich (1997), *Christian Wolffs Beitrag zur Ausbildung der deutschen Wissenschaftssprache*. In: Donnert, E. (Hg.), Bd. II., S. 97-108, Arndt, H.W. (1978a), S. 100-101, Neemann, U. (1993-1994), Bd. II., S. 98, Schupp, F. (2003), Bd. III., S. 306-307, Falckenberg, R. (1902), S. 256, Eucken, Rudolf (1879), *Geschichte der philosophischen Terminologie. Im Umriss dargestellt*, Leipzig, S. 133-134, Zeller, E. (1875), S. 174, Wundt, M. (1924), S. 30-31, (1945), S. 148, Gerlach, H.M. (1980), S. 23, Jørgensen, S.A. – Bohmen, K. – Øhrgaard, P. (1990), S. 55, Schmidt-Biggemann, Wilhelm (1979), *Emanzipation durch Überwanderung – Institutionen und Personen*

Ein anderer Parameter in der Funktion der Einführung der deutschen Sprache in den wissenschaftlichen und philosophischen Alltag durch Wolff ist ihre Verbindung mit der Religion im Rahmen der Aufklärung. Diese Anwendung der Muttersprache implizierte eine bestimmte Stellungnahme gegenüber der katholischen Scholastik³⁷² und dem Luthertum. Wie sich in den ersten Jahren der Reformation die aristotelische Methodik als unentbehrlich für die Befestigung einer platonisch, neuplatonisch und augustinisch geprägten Lehre erwies, genau so empfand Wolff die Unentbehrlichkeit des scholastischen Lehrgutes³⁷³ für die Verbreitung der auf dem neuen wissenschaftlichen Weltbild beruhenden Ideen der Aufklärung. So nutzt er zwar viel Scholastisches aus (und das führt zu einer Art von „*Entschärfung des konfessionellen Gegensatzes*“³⁷⁴), der Gebrauch der Muttersprache funktioniert aber zugleich als Faktor der Distanzierung vom Veralteten einerseits und zur gemäßigten Durchsetzung des Luthertums andererseits.³⁷⁵ Das konnte allerdings die Vermeidung des Konfliktes mit den

der deutschen Aufklärung. In: Raabe, P. – Schmidt-Biggemann, W. (Hg.), *Aufklärung in Deutschland*, Bonn, S. 45-61, hier: 61. Äußerungen Wolffs zum Thema in: Wolff, Christian (1726), *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit herausgegeben, auf Verlangen ans Licht gestellt*. (2. Aufl., Frankfurt am Main, 1733 – Neudruck: Hildesheim 1996, Gesammelte Werke, I. Abt., Bd. 9, §§ 17-21)

³⁷² Dazu vgl. Hammerstein, Notker (1986), *Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert*. In: Schneiders, W. (Hg.), S. 266-277, hier: S. 266, 270, 272-273.

³⁷³ P. Kondylis (1990) charakterisiert – anlässlich der scholastischen Behandlung der Frage nach dem Seienden in der *Ontologia* – das Werk Wolffs „vorsintflutliches Ungeheuer“. (S. 18)

³⁷⁴ Möller, H. (1986), S. 61.

³⁷⁵ „[Wolff] ist der repräsentativste Hochschullehrer des Luthertums in der ganzen ersten Hälfte des Jahrhunderts. Er hat wie kaum je ein Denker auf das Luthertum gewirkt. Der Siegeszug der Aufklärung im Luthertum kann ermessen werden an den Berufungen von Wolffschülern zuerst in die philosophischen, dann in die theologischen Professuren. 1754 stirbt Wolff, zur selben Zeit ist auch das letzte Philosophie-Ordinariat von einem Wolffianer besetzt. Selten hat ein Denker so allgemeinen, alles erfassenden Sieg davongetragen wie Christian Wolff im Luthertum. Und schließlich setzt Wolff wuchtigste, unmittelbar aus Luther entsprungene Tradition des Luthertums dadurch fort, dass er sein gesamtes Denksystem als erster wesentlicher Philosoph in der Muttersprache darlegt [...] Die katholische Philosophie des Jahrhunderts ist wie selbstverständlich in der Sprache der übernationalen Kirche konzipiert, in sie gefasst, in ihrem jahrhundertealten Termini geprägt, und die Unterlegenheit der katholischen Hälfte Deutschlands im Gebrauch der Muttersprache ist auf jeder Seite des Schrifttums des Jahrhunderts wahrzunehmen. Wenn also Wolff, vorzugsweise in der ersten Hälfte seiner Lehrtätigkeit, Band auf Band seines bändereichen Lebenswerks in klarem, auffallend schlichtem Deutsch – nie elegant, immer nur sachlich – veröffentlicht, so leistet er wesentlich mehr, als wir heute auf den ersten Blick wahrzunehmen vermögen. Er schafft um der Verbreitung seines Denksystems willen die deutsche Philosophiesprache, er sucht und prägt die Ausdrücke und verkündet diese Sprache jahrzehntelang vor den größten Auditorien seiner Hochschulgeneration. Eine völlig unerwartete Fülle der Ausdrucksmöglichkeiten entfaltet die Muttersprache durch ihn, und er wird zum Schöpfer einer auch neue Denkleistungen ermöglichenden Philosophiesprache mit scharf arbeitender Terminologie. Die methodische Schärfe philosophischer Fragestellungen hätte nie so weit getrieben werden können ohne diese stillschweigend vorausgegangene Arbeit an der Muttersprache [...] Was Luther mit allem Religiösen im 16. Jahrhundert tat, hat Wolff sechs Menschenalter später mit allem Philosophischen getan: Er erst hat es bald wie die Leute gebracht. Das ist der tiefste Grund, warum alle Wolffianer – und ihrer gab es bald wie Sand am Meer – sich als Fortsetzer der Reformatoren, als Bringer der Mittagssonne der Vernunft empfinden konnten, wo Luther nur das Morgenrot habe herbeiführen können. Somit steht außer Frage: Christian Wolff ist in vorder- wie hintergründigem Sinne, nach Ursprung, Verknüpfung, Wesenszügen, Haltung, Sprache und Wirkung d e r Philosoph des Luthertums seiner Zeit.“ Trotzdem bleiben bei Wolff Elemente katholischer Prägung lebendig. „Welche Elemente zum Aufbau seines Systems hat nun Wolff aus dem

Halleschen Pietisten und seiner Vertreibung nicht bewirken.³⁷⁶ Doch haben dieser Konflikt und diese Vertreibung zur Wirkung Wolffs beigetragen.³⁷⁷

katholischen Denken seiner Zeit? In welchem Sinn sitzt Katholisches in seinem Denken tiefer als bei anderen lutherischen Philosophen der Zeit? [...] 1. Christian Wolff übernimmt von den Jesuiten deren schulmäßiges Verfahren, rationalisiert es durch. 2. Wolff belebt den Anselmschen Beweis für das principium rationis sufficientis (den er aber sicherlich von Leibniz übernommen hat). 3. Wolff reinigt und hebt die scholastische Ontologie. 4. Wolff übernimmt aus der Scholastik des siebzehnten Jahrhunderts das dieser eigene summistisch-encyclopädische Interesse.“ (Schöffler, Herbert (1956), *Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff*, Frankfurt a. M., S. 197-202) Die katholischen Einflüsse Wolffs sind in seinem Breslauer Aufenthalt (Magdalenen-Gymnasium) zu finden. Dazu s. Wundt, M. (1945), S. 125-126, Schöffler, H. (1956), S. 184-194) und *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung* (1841), §2, S. 112-120. H. Möller (1986) bekräftigt Schöfflers Schlüsse, sieht aber nicht nur Verdienste in Wolffs Leistungen bezüglich der Anwendung des Lehrgutes aus beiden Traditionen: „Wolffs Verdienst um die deutschsprachige Kultur stand in deutlicher Analogie zur Wirkung Luthers, insofern überrascht auch in dieser Beziehung seine prägende Rolle für die protestantische Aufklärung kaum. Zugleich aber bedeutete Wolffs Rezeption der Scholastik eine der Voraussetzungen für die Entschärfung konfessionellen Gegensatzes, um die es schon Leibniz, aber intentional auch der deutschen Aufklärung überhaupt zu tun war. Die Wolffs Werke charakterisierende singuläre Verschmelzung lutherischer und katholischer Denktraditionen erleichterte seine Aufnahme im katholischen Deutschland und begünstigte damit die Ausbildung einer katholischen Aufklärung. Der das System Wolffs konstituierende enzyklopädische Reichtum, sein systematischer Rationalisierungswille in Bezug auf Glauben und Wissen, seine Verbindung von Offenbarung und Vernunft, verbanden zwei an sich so gegensätzliche geistig-geistliche Richtungen wie Scholastik und Aufklärung. Wolff war sich der philosophischen und theologischen Tradition, die von Aristoteles über Thomas von Aquin zur Neuscholastik des Spaniers Francisco Suárez im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert führte, ebenso bewusst wie derjenigen der geometrisch-demonstrativen Methode des Descartes und weiterer Voraussetzungen seines Systems. Die Verarbeitung so vielfältiger Einflüsse besaß aber eine Kehrseite: Wolffs Werk versandete häufig genug im Eklektisch-Unspezifischen, wurde im Alter immer weitläufiger und weitmaschiger.“ (S. 61) J. Ecole (1998) glaubt zum Beispiel, „dass Wolff sich Leibniz gegenüber eklektisch verhalten hat“ (S. 43)

³⁷⁶ Eine marxistische Interpretation des Konfliktes bietet Peter Wermes (1980) an: „Wir bezeichnen Wolff als Vertreter der rationalistischen Frühaufklärung. Jedoch nicht alle Aufklärung ist Rationalismus. Das gilt für Frankreich, wo sich aufklärerisches Gedankengut philosophisch hauptsächlich als Sensualismus artikuliert und das Zeitalter der Aufklärung nicht nur als ein solches der Vernunft, sondern auch als eines der Sinnlichkeit kenntlich macht. Das gilt auch für Deutschland, wo die Erfordernisse einer frühkapitalistischen Entwicklung nicht nur im Wolffschen Rationalismus, sondern [...] auch im frühen Pietismus als einer wesentlich religiösen Weltanschauung ihren geistigen Reflex finden. Aus dieser Sicht ist die Kontroverse zwischen Wolff und Francke nicht schlechthin als eine Aktion „reaktionärer Kräfte“ gegen den „Gedanken der Aufklärung“ zu interpretieren, sondern als ein Streit zwischen der an klassischer Metaphysik und einigen Naturwissenschaften orientierten Art von Aufklärung, deren soziale Zielgruppe vornehmlich adlige und akademische Kreise sind, und jener Art, die von der Produktions- und Lebenspraxis der Kaufleute und Handwerker, einschließlich deren religiöser Gebundenheit ausgeht und verstärkt bürgerliche und plebejische Schichten anzusprechen versucht (ohne auf eine Rückversicherung gegenüber den Herrschenden zu verzichten.). Der Pietismus als eine religiöse Konzeption und Praxis, welche die aus den Erfordernissen der sich abzeichnenden manufaktur-kapitalistischen Entwicklung entspringenden Interessen gemäß deutschen Zuständen und deutscher Tradition religiös einkleidet, tritt bezüglich der Entwicklung bürgerlichen Denkens, Wertens, Handelns weniger spektakulär, dafür mit um so tieferer Wirkung in die Volksmassen auf. Das wird mit festerem Verhaftetsein am Alltagsdenken und damit den überkommenen religiösen Vorstellungen erkaufte – deistische oder gar pantheistische Ansätze bleiben unmöglich. Die ideologische Erscheinungsform des gesellschaftlichen Fortschritts ist gespalten. Die rationalistische Aufklärung erhebt sich über den Gang der Ereignisse, sieht dadurch weiter, büsst aber an Realitätssinn ein; die pietistische Aufklärung wühlt sich maulwurfartig in der deutschen Geschichte vorwärts, ohne sonderlichen theoretischen Weitblick zu entwickeln – sie ist sich ihres sozialen Standortes nur indirekt, in religiöser Drapierung, bewusst – aber infolge ihres Eingegrabenseins in der Wirklichkeit mit um so nachhaltigerem Erfolg. – In durchaus

Norbert Hinske sieht die Gründe der Wirkung Wolffs in zwei Momenten. Das erste ist eng mit seiner philosophischen Haltung verknüpft, es geht um einen internen Grund: „Mit Wolff artikuliert sich ein neues Selbstvertrauen der Vernunft [...] Wolff hat der deutschen Aufklärung nicht nur ihre methodische Strenge und ihre systematische Weite geschenkt, sondern auch ihren Glauben an die Macht der Vernunft, der durch ihn ein wesentliches Moment von Aufklärung geworden ist. Auch die Christen, denen er die Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben, von aufgeklärtem Denken und persönlicher Frömmigkeit vorgelebt hat, sollten ihm das zu danken wissen.“³⁷⁸ Als externer Grund lässt sich die historische Bedeutung der Vertreibung einstufen: „Zu diesem sachlichen kommt jedoch noch ein biographisches Moment hinzu, das für das Verständnis der Wirkung Wolffs kaum weniger wichtig ist. Durch seine Vertreibung aus Halle am 8. November 1723, ein Vorgang, der die Gemüter wie kaum ein anderes Ereignis der Universitäts-geschichte bewegte, war Wolff über Nacht gleichsam zum Kronzeugen der deutschen Aufklärung geworden.“³⁷⁹ Peter Wermes sieht die Erklärung von

verschiedener Gestalt können also die Interessen des Fortschritts an das Licht der Welt treten. Ob der Inhaber des höchsten Richterstuhles Gott oder Vernunft heißt, ist zweitrangig gegenüber der Frage, in wessen Interesse er entscheidet.“ (*Aufklärung im Streit oder Streit in der Aufklärung? Bemerkungen zum Verhältnis von Pietismus und Wolffianismus*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.), S. 111-117, hier: S. 115-116) Georg Klaus (1961) spricht von der „Fülle [des] reaktionären Gedankengutes“ der Wolffschen Philosophie und sieht genau darin die Ursache seiner sofortigen Wiederberufung durch Friedrich II.: „Die Wolffsche Philosophie war ein Abklatsch der Metaphysik des 17. Jahrhunderts im allgemeinen und eine schlechte Nachahmung der Philosophie von Leibniz im besonderen. Für alle reaktionären Seiten des gesellschaftlichen Lebens seiner Zeit fand Wolff irgendeine an den Haaren herbeigezogene Rechtfertigung. Es ist deshalb kein Zufall, dass schon vor dem Regierungsantritt Friedrichs II. Bestrebungen im Gange waren, Wolff nach Halle zurückzuberufen, und dass ihn Friedrich II. sofort nach Regierungsantritt in seine alten Rechte einsetzte und mit Titeln und Ehrungen überschüttete.“ (Einleitung. In: Kant, Immanuel, *Frühschriften*, hrsg. von G. Klaus, Berlin, S. xv, xlv) Eine solche Einschätzung Wolffs klingt heute einseitig und eng politisch motiviert, aber G. Klaus befindet sich nicht völlig im Unrecht, wenn wir Wolffs Ansichten in seinen *Vernünfftigen Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts* (Deutsche Politik, Halle 1721) sehen: „So meint Wolff, dass man Atheisten im Gemeinwesen nicht dulden könne und dass man sie bestrafen müsse, wenn sie ihre lästerlichen Lehre unter die Leute bringen [Deutsche Politik, S. 321]. Er fordert ferner eine exemplarische Bestrafung der Selbstmörder, die an der Leiche vollzogen werden soll, wobei er sogar unter bestimmten Voraussetzungen die brutale Prozedur des Räderns für geboten hält. Er bemerkt dazu: „Ich weiß wohl, daß das letztere nicht im Brauch ist. Allein ich rede jetzt als ein Weltweiser von dem, was mit Vernunft geschehen kan und sol.“ [ebd., S. 328] Wolff hält außerdem unter bestimmten Kautelen die Tortur für zulässig [ebd., S. 315], und er rechtfertigt sogar mit Vernunftgründen die Sklaverei: Es gebe Menschen, die in Freiheit nur Schaden anrichten würden; man dürfe sie daher als Sklaven halten, „biß sie in Freyheit ihr Glücke finden können.“ Unter dieser Voraussetzung kann die Sklaverei als ein Mittel erscheinen, „des andern Glückseligkeit zu befördern“ und sie erweist sich somit als „der allgemeinen Liebe gegen andere gemäß.“ [ebd., S. 130]“ (Jacobs, Jürgen (2001), *Aporien der Aufklärung. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Tübingen – Basel, S. 23-24)

³⁷⁷ Vgl. z.B. den Aufsatz von Detlef Döring (2001), *Der Wolffianismus in Leipzig. Anhänger und Gegner*. In: Gerlach, H.M. (Hg.), S. 51-76.

³⁷⁸ Hinske, Norbert (1986a), *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*. In: Schneiders, W. (Hg.) (1986a), S. 306-320, hier: S. 314-315

³⁷⁹ Ebd., S. 315. Oder: „Christian Wolff wird hier 1723 mit seiner Vertreibung zum Märtyrer der deutschen Aufklärung und 1740 mit seiner demonstrativen Rückberufung bei Regierungsantritt Friedrichs des Großen zum Symbol ihres Sieges.“ (Hinske, N. (1989b), *Vorbemerkungen*. In: ders. (Hg.), *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, S. 9-14, hier: S. 9) Franz Schupp (2003) schreibt charakteristisch: „Endlich hatten auch die Protestanten ihren Galilei.“ (Bd. III, S. 313)

Wolffs Wirkung ganz einfach: „Dass der Wolffsche Rationalismus überhaupt ein breiteres Publikum in Deutschland erreicht, ist wohl nur teilweise seiner eigenen wissenschaftlichen Potenz zu danken, sondern auch dem Umstand, dass einfach nichts anderes da ist; das orthodoxe Schulgezänk bleibt unfruchtbar, und der Pietismus ist nicht daran interessiert, theoretische Bedürfnisse zu befriedigen. In dieses Vakuum wird Wolffs Philosophie hineingezogen.“³⁸⁰ Auf jeden Fall „ohne Kenntnis seines Denkens ist die deutsche Aufklärung nicht zu verstehen“,³⁸¹ und „es gab jetzt erstmals eine deutsche Philosophie, die auch im Ausland ernst genommen wurde.“³⁸² Eher wegen seiner Lehrtätigkeit ist aber Wolff, der „Mann der Schule“, positiv einzuschätzen als wegen seiner Originalität.³⁸³ Die Systembildung gehört sicher zu seinen Tugenden.³⁸⁴ Ob aber Wolff ein echter Träger des Neuen gewesen ist oder nicht, das kann dahinstehen. W. Philipp z.B. hält Wolff für „den letzten typischen Barockdenker“,³⁸⁵ H.M. Gerlach glaubt dagegen, dass dasjenige, „was ihm [...] gelang, die Tatsache war, dass er mit seiner klaren Begriffsbestimmung die deutsche Philosophie von vielen Mystizismen befreite“,³⁸⁶ eine solche Befreiung ist natürlich mit einem Barockdenker keinesfalls verträglich. Von „Paradigmawechsel“ bei Wolff andererseits zu sprechen, wie Horst Möller behauptet, wäre mindestens übertrieben.³⁸⁷ „Im

³⁸⁰ Wermes, P. (1980), S. 115.

³⁸¹ Kreimendahl, Lothar (1994), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus*, Stuttgart, S. 217. Dazu vgl. auch: Gawlick, Günter – Kreimendahl, Lothar (1996), *Einleitung*. In: Wolff, Christian: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere / Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. xlv.

³⁸² Schupp, F. (2003), Bd. III, S. 313.

³⁸³ Wundt, M. (1945), S. 148-149. Dazu vgl. auch: Poppe, Bernhard (1907), *A.G. Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*, Borna – Leipzig, S. 5.

³⁸⁴ H.M. Gerlach und S. Wollgast (1979) behaupten, Wolff „ist der größte Systematiker nicht nur des deutschen, sondern des europäischen Rationalismus seiner Zeit.“ (Christian Wolff – ein hervorragender deutscher Philosoph der Aufklärung. In: *DZfPh* 27, S. 1239-1247, S. 1242) und Hans Poser (2004) stimmt zu und charakterisiert Wolff den „größten Systembauer zwischen Thomas von Aquin und Hegel.“ („Da ich wider Vermuthen gantz natürlich auf die vorher bestimmte Harmonie des Herrn von Leibnitz geführt ward, so habe ich dieselbe beybehalten“ – Christian Wolffs Rezeption der prästabilierten Harmonie. In: Lewendoski, Alexandra (Hg.), *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert*. In: *SL* (Sonderheft 33), S. 49-64, S. 49) Baron Cay von Brockdorff (1926) hebt die „N a t ü r l i c h k e i t“ des Wolfschen Systems hervor. (*Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, München, S. 23) Zu den Grundzügen der Wolffschen Philosophie vgl. auch: Krieger, Martin (1993), *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Würzburg, S. 50-53.

³⁸⁵ (1963), S. il.

³⁸⁶ (1980), S. 19.

³⁸⁷ „Anders als Thomasius, dessen Hauptarbeitsgebiete im Bereich von Naturrecht und frühaufklärerischer Publizistik lagen, galt das Interesse von Wolff und seine Schülern in etwas stärkerem, wenn auch begrenztem Maße erkenntnistheoretischen Problemen. Das bedeutete in gewisser Weise einen Paradigmawechsel, da sich die Bemühung von Thomasius auf naturrechtlich-politische sowie Themen politisch-gesellschaftlicher Moral und ihrer Nutzanwendung ausdehnte, während sich andere deutsche Frühaufklärer in den letzten beiden Jahrzehnten des 17. und den beiden ersten des 18. Jahrhunderts auf theologische Fragen konzentrierten bzw. sich lebenspraktischen und reformerischen Aktivitäten im Geiste des Pietismus verschrieben.“ (1986, S. 55) Es ist klar, dass Möller hier den Begriff *Paradigma* missbraucht. Wissenschaftsgeschichtlich kann sich ein *Paradigma* nicht nur für 30 Jahre durchsetzen. Von *Paradigma* können wir im Fall der ptolemäischen, der Newtonschen oder der Einsteinschen

Gegensatz zu Thomasius, der zuletzt nur noch nach dem *usus practicus* fragte, erstrebt Wolff von vornherein eine *Metaphysik*.³⁸⁸ Die Rückkehr zu einer jahrhundertlange herrschenden Disziplin macht sicher keinen *Paradigmawechsel* aus. Das Neue bei Wolff ist aber etwas Anderes: „die Aufwertung der Philosophie im Gefüge der Fakultätshierarchie für das Bildungswesen.“³⁸⁹

2. Die Behandlung der Leibnizschen Lehre bei Wolff

Schon immer ist von der so genannten Leibniz-Wolffschen Philosophie die Rede. Dass Wolff in Kontakt mit Leibniz war und dass er von ihm beeinflusst wurde, bleibt ohne Zweifel. Wolff selbst lehnt die Existenz einer Leibniz-Wolffschen Philosophie ab und macht Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) an dieser Benennung schuldig.³⁹⁰ Max Wundt hat gezeigt, dass es nicht stimmt.³⁹¹ Die Leibnizschen Elemente der Wolffschen Philosophie sind „*isolierte Bestandteile*“, die „*das Ganze nicht durchdringen*“ und die Herkunft des Namens ist eher bei den Gegnern Wolffs zu finden. Allerdings bleibt noch nicht klar, was Wolff genau von den Schriften Leibnizens kannte,³⁹² der Ruf des Vulgarisators der Leibnizschen Philosophie folgt aber dem Wolffbild stets.³⁹³

Kosmologie und im Fall der aristotelischen Scholastik mit ihren Variationen sprechen. Kopernikus oder Descartes haben zum *Paradigmawechsel* geführt. Vom *Paradigma* der Thomasianer aber zu sprechen macht sicher keinen Sinn. Ein Paradigma betrifft jedenfalls die internationale wissenschaftliche bzw. philosophische Gemeinde und begrenzt sich nicht für eine Weile in Fragen nationaler Prägung. Der gemäßigte Begriff *Wende* ist im Fall von Thomasius und Wolff der geeignetste.

³⁸⁸ Schneiders, W. (1973), S. 113. Ein weiterer und wichtiger Differenzierungspunkt zwischen Thomasius und Wolff ist ihre Stellungnahme zur Eklektik. M. Albrecht (1994) behauptet, dass nicht nur Wolff sondern auch die neue Zeit brauchte die Eklektik nicht mehr: „Für Wolff bot die Eklektik aber offensichtlich keine Antwort auf seine Frage nach einer unwiderlegbaren Gewissheit [...] Entscheidend war, dass Wolff die Idee der Eklektik, und zwar in verschiedenen Fassungen [...] zweifellos kannte und bei seiner Suche nach einer beweiskräftigen Gewissheit nicht aufgriff und dass das endlich gefundene Ziel dieser Suche, nämlich die mathematische Methode, ihn auf Dauer gegen irgendwelche eklektische Anwendungen immun machte.“ (S. 526-527) „In erster Linie war es sicher der Erfolg von Wolffs Lehren, durch den die Eklektik verdrängt wurde: In Deutschland entstand die neue Sekte der Wolffianer. Doch darüber hinaus unterminierte Wolff die eklektische Haltung der freien Wahrheitssuche, indem er sie – soweit er sie überhaupt wichtig nahm – dem Systemdenken einverleibte und sie dadurch überflüssig machte. Gegen die Sekte der Cartesianer konnte sich die Idee der Eklektik behaupten, gegen Wolff nicht. Freilich lag dies auch daran, dass die Budde-Anhänger keine Auswahl-Eklektik pflegten, sondern die „Sache selbst“ und das System für vorgeordnet hielten. Weil Wolff nun in der Tat eine durchdachte Theorie des Systems vertrat und in die Praxis umsetzte, standen die Eklektiker wie der Hase vor dem Igel, der schon immer da ist. Wegen der schon in der Zeit vor Wolffs Einfluss deutlich sichtbaren Auflösungserscheinungen der Eklektik ist es fraglich, ob sie auch dann eine fruchtbare Zukunft gehabt hätte, wenn Wolff sie nicht überflüssig gemacht hätte. Da es nun aber Wolff gab, ist es um so verständlicher, warum es seitdem in Deutschland keine Eklektik mehr gab oder nur noch klägliche Restbestände auf verlorenem Posten.“ (537-538)

³⁸⁹ Bödeker, H.E. (1990), S. 26.

³⁹⁰ *Eigene Lebensbeschreibung*, S. 141-143.

³⁹¹ (1945), S. 150 (Anm. 1), 151. („Tatsächlich findet sich der Ausdruck bei diesem [Bilfinger] nicht.“)

³⁹² Schupp, F. (2003), Bd. III, S. 311-312. W. Arnsperger (1897) macht dazu klar: „Man muss [...] vom Aristoteles, der Scholastik und Descartes zu Wolff herauf- und nicht von dem richtig verstandenen Leibniz zu ihm herabsteigen, wenn man seine historische Stellung richtig würdigen will.“ (S. 47-48)

³⁹³ Für E. Zeller (1875) gibt es keinen Zweifel, dass Wolff einfach die Leibnizschen Lehren systematisiert hat. „Dieses System [Wolffs] war im wesentlichen kein anderes, als das Leibnizsche.“

Wolff war zwar sehr eifersüchtig auf den Ruhm der wissenschaftlichen Selbständigkeit, und äußerte seine Unzufriedenheit, als sein Schüler Bilfinger von leibniz-wolffischer Philosophie sprach. Indessen zeigt der Augenschein, dass er keinen einzigen neuen Gesichtspunkt von durchgreifender Bedeutung aufgestellt hat: alle Grundgedanken sind ihm von Leibniz an die Hand gegeben, und sein eigenes Verdienst besteht nur in der methodischen Entwicklung dieser Gedanken, in ihrer Ausführung zu einem förmlichen Lehrgebäude, in der Vollständigkeit, der Sorgfalt, der Ausdauer, der folgerichtigen Verständigkeit, mit welcher er die verschiedenen Wissensgebiete bis in's einzelne bearbeitet, den gesamten Inhalt unseres Bewusstseins mit wohlgeordneten deutlichen Begriffen zu umfassen unternommen hat. Von den Eigenschaften, welche in ihrer harmonischen Vereinigung die wissenschaftliche Größe seines Vorgängers ausgemacht hatten, war ihm nur ein Teil zugefallen: die logische Klarheit des Denkens, der nüchterne mathematische Verstand; die geniale Erfindungskraft eines Leibniz, seine großartige Combinationsgabe, die kühne Idealität seines Geistes war Wolff's phlegmatischerer Natur versagt geblieben. Er war nicht der Mann, um die Philosophie eine neue Bahn zu eröffnen, aber er war in hervorragender Weise befähigt, seine Zeitgenossen auf dem von einem andern entdeckten Wege zu führen, und denselben in geordnetem Fortgang nach allen seinen Verzweigungen auszumessen.“ (S. 173-174). W. Arnsperger (1897) stimmt der Meinung Zellers völlig zu: „*Thatsache ist jedenfalls, dass mit diesem Namen [Philosophia Leibnitio-Wolffiana] die Hauptgedanken und Grundlehren des Wolffschen Systems ohne weitere Nachweisungen im einzelnen für Leibniz in Anspruch genommen wurden, während Wolff selbst nur das Verdienst der Darstellung, Ordnung und teilweise der Begründung gelassen wurde.*“ (S. 45) Dieselbe Meinung findet sich auch bei R. Falckenberg (1902), S. 256, Carl Knüfer (1911), der Wolff „als einen Verflacher der metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Philosophie“ schildert (Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie, Halle, S. 2, 11) und P. Petersen (1921), S. 449. H. Schöffler (1956) behauptet dagegen, dass Wolff eher von Suarez als von Leibniz beeinflusst worden ist: „*Die wesentlichen Bestandteile des Denkens Leibnizens [...] finden sich bei Wolff überhaupt nicht – er hat keine Monadologie, auch in vulgarisierter Form nicht, er hat die prästabilierte Harmonie höchstens für das Leib-Seele-Verhältnis, nicht aber als universelle, die Rolle der Mathematik ist bei ihm völlig anders als bei Leibniz, der erkenntnistheoretische Drang Leibnizens ist bei Wolff kraft der Struktur seines Synkretismus entfallen. Wolff ist fraglos von Suarez aus viel besser zu verstehen als gerade von Leibniz aus, also aus einer Blickrichtung, von der nicht mit genügendem Nachdruck gesprochen wird; man kann von Suarez aus viel leichter zu Wolff fragen als von Leibniz aus, und vieles, was Wolff darlegt, trägt Suarezische Farben.*“ (S. 195-196) Begrenzten Einfluss von Leibniz sieht auch Charles A. Corr (1975a): „*Obviously Wolff knew Leibniz, but their personal contact only began after the time of Wolff's formal education, and, despite three meetings and their correspondence, Wolff cannot be said to have had any extraordinarily intimate insight or privileged access into Leibniz' mind or the full range of his thought and writings. Moreover Wolff drew upon Descartes and the Cartesians, the Scholastics, and a variety of other sources, in addition to Leibniz. And finally, in many of their philosophical doctrines the two men appear to differ rather sharply, e.g., in systematic program, theory of judgment, syllogistic method, the monadology and the fundamental account of being, pre-established harmony, and divine freedom. Thus, there is basis for Wolff's rejection of the notion of a "Leibnizian-Wolffian philosophy", although Leibniz is surely an important influence on Wolff.*“ (Did Wolff follow Leibniz? In: Funke, G. (Hg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz 6-10 April 1974), Berlin – New York, Teil II. 1, S. 11-21, S. 17) und (1975b): „*Wolff was associated with Leibniz in a number of ways, although he had little acquaintance with Leibniz prior to 1704 and no important privileged knowledge of Leibniz's philosophical views during later years.*“ (Christian Wolff and Leibniz. In: JHI 36, S. 241-262, S. 249) Nach P. Kondylis (2002) ist „*die Wiederentdeckung Leibnizens durch die deutsche Spätaufklärung keine bloße Übernahme und Verarbeitung der Leibnizschen Aspekte des Wolffianismus gewesen. Ohne Zweifel hat dieser die Verbreitung bestimmter Leibnizscher Gemeinplätze gefördert, und das war nicht ganz unwichtig. Die Hinwendung zu Leibniz nach 1760 bedeutet dennoch einen neuen Anfang, der dem Untergang des Wolffianismus als Ganzem und nicht etwa seiner Spaltung in zwei Flügel folgte. Indem die statische Harmonie vor der dynamischen Vereinigung zurückweicht, verliert der Wolffianismus jeglichen Reiz. Sein Harmoniebegriff wird als Mechanismus abgetan, der nur die Kehrseite des Intellektualismus bzw. der scharfen Trennung von res cogitans und res extensa darstellt, woraus sich die vollständige Entgeistigung der letzteren ergibt.*“ (S. 588) Ludger Honnefelder (1990) bemerkt dazu: „*Während sich jedoch bei Leibniz der Rückgriff auf die Scholastik auf die Übernahme bestimmter Begriffe*

i. Monadenlehre und Harmonie bei Leibniz und Wolff

Bezüglich des Monadenbegriffs ist klar, dass die Monade in Wolffs System nicht mehr die zentrale Rolle hat, die ihr Leibniz gegeben hatte. *„Diesen kühnen Gedanken hat Wolff fahren lassen. In den verschiedenen Gebieten bringt er wohl die einzelnen Bestimmungen des Monadenbegriffs zur Anwendung, aber eben vereinzelt und ohne die geschlossene Einheit des leibnizschen Gedankens zu bewahren.“*³⁹⁴ Diese geschlossene Einheit geht deshalb zugrunde, weil Wolff die Monade *„nur als Kraft, nicht als Vorstellung“*³⁹⁵ wahrnimmt. Wolff stellt seine Theorie von den *„einfachen Dingen“* im 2. Kapitel seiner *Deutschen*

und damit zusammenhängender Theoreme beschränkt, führt er bei Wolff dazu, das tradierte Programm als ganzes einer dem neuen Methodenideal folgenden Rekonstruktion zu unterziehen. Die neuere Forschung bestätigt deshalb die Kritik, die bereits Wolff selbst der Auslegung seiner Lehre als einer *„Philosophia Leibnitio-Wolffiana“* entgegengebracht hatte. Zwar hat Wolff ohne Zweifel von Leibniz wichtige und für seine Metaphysik zentrale Theoreme, wie die des Prinzips vom zureichenden Grund, der *resolutio* des Zusammengesetzten in seine einfachen Elemente, der prästabilisierten Harmonie u.a., übernommen, doch – abgesehen davon, dass es sich dabei zum Teil selbst noch einmal (wie bei der Lehre von der *resolutio*) um scholastisches Erbgut handelt – bleiben dies Einzelelemente, die zudem in Wolffs System ihre eigene (veränderte) Bedeutung gewinnen. Die Kernstücke der leibnizschen Metaphysik, wie die Monadenlehre und der damit zusammenhängende Substanzbegriff, werden dagegen bezeichnenderweise nicht oder zumindest nicht in der für Leibniz charakteristischen Gestalt rezipiert.“ (S. 297) Jean Ecole (1998) hat mit Vollständigkeit bewiesen, Wolff hat Leibniz gegenüber eher eine eklektische Haltung gezeigt.

³⁹⁴ Wundt, M. (1924), S. 48-49; detaillierter auf der S. 103: *„Die neue mechanische Naturlehre hatte sich von ihrem Beginn an in einem scharfen Gegensatz zu der von Aristoteles übernommenen teleologischen Weltbetrachtung der Scholastiker gestellt, ein Gegensatz, der in G a l i l e i s Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme seinen reinsten Ausdruck gefunden hatte. Seitdem standen Scholastiker und Naturphilosophen einander in völlig getrennten Lagern gegenüber. Da griff L e i b n i z mit einem scheinbar höchst gewagten und beinahe widersinnigen Gedanken von dem Boden der neuen Naturlehre selbst auf die scholastischen Formen und die Zweckbetrachtung zurück. So völlig er die Ergebnisse der mechanischen Welterklärung annahm, so erkannte er doch, dass deren letzte Voraussetzungen nicht wieder mechanisch erklärt werden könnten, sondern dass man dafür zur Metaphysik und ihren Zweckprinzipien zurückkehren müsse. Aus dem Bestreben, beide Richtungen miteinander zu vereinigen, lässt sich seine ganze Metaphysik begreifen; die Monade bedeutete die Erneuerung der aristotelischen Entelechie auf dem Boden der mechanischen Naturlehre. C h r i s t i a n W o l f f hatte diese Synthese nicht zu erhalten vermocht. Mit der Preisgabe des Monadenbegriffs waren ihm die Teile wieder auseinander gefallen. In getrennten Werken handelte er von den „Wirkungen“ und von den „Absichten“ der natürlichen Dinge. In der Naturlehre begnügte er sich in der Hauptsache mit der mechanischen Erklärung, und näherte sich dadurch wieder der kartesischen Korpuskulartheorie. Die Teleologie behandelte er durchaus unter religiösen Gesichtspunkten. Beide Betrachtungen in einer höheren Einheit zu verschmelzen, fühlte er kein Bedürfnis und langte seine metaphysische Begabung nicht aus.“* Aber *„Leibniz‘ Gedanke von den Grenzen der mechanischen Naturerklärung und der Notwendigkeit, ihre Voraussetzungen selbst erst, und zwar aus der Metaphysik, zu begründen, wirkte fort; wir sind ihm auch in Kants Jugendschrift begegnet. Es war die Frage, ob dieser Gedanke auch der neuen, so viel sicherer in der Erfahrung begründeten Kosmologie gegenüber könnte aufrecht erhalten werden.; die Frage nach dem Verhältnis von Mechanismus und Teleologie war neu zu stellen. Es wurde die Frage der kantischen Philosophie. Aus der Verbindung beider Geistesmächte gewann er schon in seiner Jugend den selbständigen Inhalt seiner Weltanschauung, diese Verbindung methodisch zu begründen, wurde die Aufgabe seines ganzen Lebens.“* (ebd., S. 104)

³⁹⁵ Wundt, M. (1945), S. 163. *„Von der Monade als Mikrokosmos wusste Wolff nichts“* (ebd., S. 317) Dazu vgl. auch Kondylis, P. (2002), S. 288-289. Zum Begriff der *Vorstellung* und der *Repräsentation* bei Wolff vgl.: Paz, B. (2001), S. 32-35)

*Metaphysik*³⁹⁶ dar. Bemerkenswert ist, dass er das Wort *Monade* für seine Lehre nicht gebraucht:

§ 81 Es stehet [...] feste, daß einfache Dinge seyn müssen, durch deren Zusammensetzung die Theile der andern entstehen. Weil nun aber diese einfache Dinge keine Theile haben (§ 75), und also nicht ferner aus andern zusammengesetzt sind (§ 51), die Größe aber, Figur, Erfüllung des Raumes und innerliche Bewegung zusammengesetzter Dinge Eigenschaften sind (§ 73); so können die einfachen Dinge keine Figur und Größe haben, sie können keinen Raum erfüllen, auch kann in ihnen keine innerliche Bewegung anzutreffen seyn (§ 43, 44).

§ 82 Auf solche Weise sind die einfachen Dinge von den zusammengesetzten Dingen ganz unterschieden (§ 17), und da alle Dinge, deren wir uns als ausser uns bewußt sind, zusammengesetzte Dinge sind (§ 51); so können wir von demjenigen, was wir an ihnen wahrnehmen, nichts den einfachen beylegen.

§ 83 Es ist wohl wahr, daß das einfache zugleich wahrgenommen wird, indem wir uns das zusammengesetzte vorstellen (§ 76) [...]

§ 86 Daher ist nöthig, daß wir sehen, was **durch Überlegung** heraus zu bringen. Da wir von den einfachen Dingen noch weiter nichts wissen, als daß sie keine Theile haben (§ 75), und die Theile der zusammengesetzten Dinge endlich aus ihnen entspringen (§ 76. & seq); so müssen wir diesen beyden weiter nachdenken [...]

§ 87 Das Wesen eines zusammengesetzten Dinges bestehet in der Art der Zusammensetzung seiner Theile (§ 59). Da nun alles, was von einem Dinge gedacht werden kan, seinen Grund im Wesen desselben haben (§ 33), und solchergestalt dadurch verstanden werden muß, warum es seyn kann (§ 29); so muß auch alles, was aus einem zusammengesetzten Dinge herkommen kann, durch die Zusammensetzung seiner Theile sich erklären lassen (§ 77). In dem andern Falle ist es klar, daß es ein zusammengesetztes Ding seyn muß (§ 51); in dem ersten Falle kommet entweder was zusammengesetztes, oder was einfaches hervor (§ 51, 75). Das zusammengesetzte kan was neues seyn (§ 59, 54), weil die Theile, daraus es bestehet, jetzt auf eine andere Art bey einander sind, als vorhin, wenigstens die Ausdehnung andere Schrancken erhalten, als sie vorher hatte. **Das einfache ist nichts neues.** Denn es ist schon vorher in dem zusammengesetzten zugegen gewesen, und kan also jetzt nicht erst anfangen zu seyn (§ 10).

Was weiter erklärt wird, ist dass der Entstehung eines einfachen Dinges Unbegreiflichkeit und Zeitlosigkeit zukommen; dabei geht es eher um einen Akt Gottes:

§ 89. [...] Weil nun aber nicht aus nichts etwas werden kan (§ 28); so muß ein Ding vorhanden seyn, dadurch etwas auf einmahl entstehen kan, was vorher nicht war (§ 30). Untern werden wir sehen, daß GOtt dasselbe sey [...] § 90. [...] kann ein einfaches Ding, das auf einmahl entstehen muß, wenn es nicht nothwendig ist (§ 89), auf keine begreifliche Art entstehen. § 91. Was nicht begreiflich ist, lässet sich auch nicht verständlich erklären (§77). Und demnach kan man nicht verständlich erklären, wie ein einfaches Ding entstehen kan [...] § 101. Es ist [...] klar, daß nichts, was auf einmahl geschiehet, in einer Zeit geschiehet, das ist, daß keine Zeit vorbey streichet, indem es geschiehet [...] § 106. Die einfachen Dinge sind würllich da (§ 76) und können vor sich nicht aufhören (§ 102). Derowegen muß in ihnen was fortdauerndes anzutreffen seyn. Dieses hat entweder Schrancken, oder nicht. Da es nun in sich untheilbar ist

³⁹⁶ Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1720. In: Christian Wolff, *Gesammelte Werke* (Abt. I., Bd. 2, Hildesheim 1983, Nachdruck der Ausgabe Halle 1751). Das Buch ist folgenderweise gegliedert:

Kap. 1: *Wie wir erkennen, dass wir sind, und was diese Erkenntniß nützet* (§§ 1-9)

Kap. 2: *Von den ersten Gründen unserer Erkenntniß und allen Dingen überhaupt* (§§ 10-190)

Kap. 3: *Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen* (§§ 191-539)

Kap. 4: *Von der Welt* (§§ 540-726)

Kap. 5: *Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt* (§§ 727-927)

Kap. 6: *Von GOTT* (§§ 928-1089)

Die Gliederung entspricht seinen umfangreicheren lateinischen Werken folgendermaßen: die Kapitel 1-2 der *Philosophia prima sive ontologia* (1730), das Kapitel 3 der *Psychologia empirica* (1732), das Kapitel 4 der *Cosmologia generalis* (1731), das Kapitel 5 der *Psychologia rationalis* (1734) und das Kapitel 6 der *Theologia naturalis* (1736-1737). Vgl. Anhang.

(§ 75); so kan durch diese Schrancken nichts anders als ein abgemessener Grad entstehen, den man sich vorstellet, als wenn er aus andern geringeren Graden gleichsam als aus Theilen zusammengesetzt wäre, und ihm daher eine Grösse zueignet (§ 61) [...] § 107. Alle Veränderungen, die sich in einem Dinge ereignen können, sind Abwechslungen seiner Schrancken [...] § 108. Solchergestalt müssen alle Veränderungen, die sich in einem einfachen Dinge erzeugen können nichts anders als Abwechslungen der Grade seyn [...] § 114. Nun lässet sich auch begreifen, worinnen eigentlich die Dinge, so vor sich bestehen, von denen unterschieden sind, die nur durch andere bestehen. Nämlich ein vor sich bestehendes Ding oder eine Substanz ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderungen in sich hat: hingegen ein durch ein anderes bestehendes Ding ist nichts anders als eine Einschränkung des vorigen [...] § 115. Die Quelle der Veränderungen nennet man eine Kraft; und solchergestalt findet sich in einem jeden vor sich bestehenden Dinge eine Kraft, dergleichen wir in den durch andere bestehenden Dingen nicht antreffen [...] § 117. Es muß aber die Kraft nicht mit einem blossen Vermögen vermenget werden: denn das Vermögen ist nur eine Möglichkeit etwas zu tun; hingegen da die Kraft eine Quelle der Veränderungen ist (§ 115), muß bey ihr eine Bemühung etwas zu thun anzutreffen seyn [...] § 119. Wenn diese Bemühung stets fortgesetzt wird; so erwächst daraus das Thun [...] § 120. So erlanget demnach durch die Kraft seine Erfüllung, was nur bloß möglich war, das ist, das Mögliche wird zur Wirklichkeit gebracht (§ 14). Was nun aber durch das Thun seine Wirklichkeit erreicht, wird die Würckung genennet.

Diese Gedanken werden auch im lateinischen Text wiederholt.³⁹⁷ Wolff zeigt sich hinsichtlich einer Annahme der Leibnizschen Monadenlehre eher zurückhaltend. Die *Monade* selbst, wie sie Leibniz gestaltet hat, spielt für sein System keine bedeutende Rolle; Wolff braucht sie nicht.³⁹⁸ Außerdem gibt es auch Probleme der Vereinbarkeit zwischen den Leibnizschen und den Wolffschen Thesen, die ebenfalls zu einer differenzierten Fassung der Lehre von prästablierter Harmonie führen.³⁹⁹ Durch diese Wolffsche Lehre von den

³⁹⁷ In der lateinischen *Ontologia* (Pars II. *De speciebus gentium & eorum ad se invicem respectu*, Sectio II. *De ente simplici*, §§ 673-850) befindet sich eine umfangreichere Erforschung der Fragen nach den einfachen Dingen.

³⁹⁸ Vgl.: Lenders, Winfried (1971): *The analytic logic of G.W. Leibniz and Chr. Wolff: A problem in Kant research*. In: *Synthese* 23, S. 147-153. „Wolff for his own system is not in need of the theory of monads [...] Indeed Woff knew the Leibnizian Metaphysics, especially the theory of monads; but he did not transfer it into his own system. Especially he did not make it the metaphysical foundation of his logic. By further investigation it will be shown that the concept of monad does not play an important part in Wolff's writings.“ (S. 149), Arnsperger, W. (1897), S. 46-47, Honnefelder, L. (1990), S. xxi.

³⁹⁹ Mario Casula hat die Unterschiede beider Fassungen auf folgende Weise registriert: „Eine genauere Analyse [...] wird zeigen, wo hoffen wir, dass die Leibnizsche Monadenlehre mit der Wolffschen Lehre von den einfachen Dingen oder Elementen der Welt unvereinbar ist.“

1. Zu den *Eigenschaften* der einfachen Dinge: sie stimmen mit denen der Monaden überein, soweit die negativen Eigenschaften derselben in Frage kommen. Die Lage wird aber sofort anders, wenn es sich um eine positive, essentielle Eigenschaft handelt, die den Monaden und den einfachen Dingen gemeinsam ist: sie sind alle Substanzen und deshalb alle Kraft. Während Leibniz aber diese Kraft als *vis repraesentativa* für alle Monaden kennzeichnet, unterscheidet Wolff zwischen einer *vis perceptiva*, die der Seele eigen ist (*Psychologia rationalis*, § 80), [Christian Wolff, *GW*, Abt. II, Bd. 6] durch die sie sich das Universum der Lage ihres Leibes gemäß vorstellt (*ibid.* § 63), und einer *vis motrix*, die von ihm nur dem Leib zugesprochen wird (*Cosmologia generalis*, § 196, 135) [Christian Wolff, *GW*, Abt. II, Bd. 4]. Weil aber die beiden Kräfte essentiell verschieden sind, insofern als die erste gerade das Wesen der Seele ausmacht und die zweite aus dem Wesen der zusammengesetzten Substanzen, aus denen der Körper besteht, unmittelbar und unzertrennlich fließt (*Psych. rat.* § 79), Seele und Leib also völlig verschieden sind (*ibid.* § 80), so ist klar, dass die essentielle Gleichartigkeit der Leibnizschen Monaden, für die bloß eine gradweise Unterscheidung der *vis repraesentativa* charakteristisch ist, hier fehlt.

2. Zu der *vorstellenden Kraft der Seele*: Sie ist bei Leibniz wie bei Wolff als Thesis vorhanden, ihre Erklärung ist aber ganz unterschiedlich. Für Leibniz handelt es sich um etwas Ursprüngliches, das jeder Monade von Gott bei der blitzartigen Ausstrahlung derselben zugesprochen wird (Monadologie, § 62); sie ist und bleibt eine fensterlose Monade. Für Wolff dagegen hat die Seele ein Fenster zur Welt, ein großes sogar, das aus den sinnlichen Empfindungen besteht, die sich aus der Berührung des Leibes mit äußeren Dingen ergeben. Tatsächlich, sagt Wolff, richten sich die Empfindungen nach den Veränderungen, die sich in den Gliedmassen der Sinne ereignen und uns so die Körper in der Welt vorstellen, welche unsere Sinne rühren. Und weil diese Körper ein Teil der Welt sind, stellt sich die Seele soviel von der Welt vor, als es die Stellung ihres Körpers in der Welt zulässt (Deutsche Metaphysik, § 753).

Auf solche Weise erlebt die Leibnizsche Monadenlehre einen weiteren schweren Schlag: „Omnes mutationes animae a sensatione originem ducunt“, proklamiert entschieden die lateinische Metaphysik (Psych. rat. § 64), und die fensterlosen, von jedem äußeren Einfluss völlig unabhängigen Monaden existieren nicht mehr.

3. Kommen wir nun zur *scheinbaren Erweiterung* der vorstellenden Kraft auf andere Dinge neben der Seele. Der Streitpunkt ist dieser: Gibt es einfache Dinge mit einer dunklen Vorstellung der Welt, die Wolff ausdrücklich den schlafenden Leibnizschen Monaden entsprechen lässt (Deutsche Metaphysik, § 900)? Nach einer feierlichen Ankündigung einer solchen Möglichkeit (ibid. § 599) lässt plötzlich § 900 die Antwort in der Schwebe, indem Wolff sagt: „Ich habe schon oben erinnert, dass ich vor dieses Mal ausgesetzt lassen will, ob die Elemente diese Dinge sind, welche die Welt dunkel vorstellen“. Durch diese Auslassung wird die universale Vorstellungsfähigkeit für alle Monaden mindestens fraglich; und weil später in der lateinischen Metaphysik eine solche Vorstellungskraft weder für die *entia simplicia* noch für die Elemente erwähnt wird, darf man die Schlussfolgerung ziehen, dass sie Wolff tatsächlich auf Seele und Geist beschränkt und die schlafenden Monaden davon ausgeschlossen hat. So hat er noch einmal die Monadenlehre in einem fundamentalen Punkt fallengelassen.“ (Casula, Mario (1975): Die Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrer Entwicklung in A.G. Baumgarten. In: SL 14/3 (Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover 17-22 Juli 1972, Band III), S. 397-415)

Charles A. Corr (1975) vertritt dieselbe Meinung: „The entire treatment [of Ontology] is notable for its failure to include the language or the doctrine of monads [...] Two things are prominent throughout Wolff's psychology: the continued absence of a direct monadological theory and a strong tendency to a classic dualism of mind and body.“ (S. 254-257) Kuno Fischer (2009) hat schon von einem „neuen Dualismus“ Wolffs gesprochen. (Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre. Herausgegeben und eingeleitet von Thomas Sören Hoffmann, Wiesbaden (5. Auflage, Heidelberg 1920), S. 585. Jean Ecole (1998) bemerkt weiter: „So erklärt er [Wolff], dass die ersten konstitutiven inneren Prinzipien der Körper, welche er ihre Elemente nennt, und die seine Gegner als identisch mit den Monaden betrachtet haben, zwar wie diese vollkommen einfache Substanzen sind, von den Leibnizschen Monaden jedoch insofern radikal unterschieden sind, als sie keine mit einem Vorstellungsvermögen begabten metaphysischen Entitäten sind, sondern physische Entitäten darstellen, die selbst mit einer physischen Kraft versehen sind.“ (S. 34) Gustavo Sarmiento (2005) bestätigt diese Unterschiede und sieht drin eine eher realistische Lösung der Frage bei Wolff: „[T]he general outlines of the world vision and the theory of bodies seem to be the same in Wolff and Leibniz. But in spite of this, there are important differences between the Wolffian doctrine of elements and Leibnizian monadology. In particular, the following: 1. For Leibniz, the monads are metaphysical points constituted by forms or souls and they have a vis active whose nature is representative, while Wolff thinks that the elements are physical points or units, which also have a vis activa, but of a physical nature instead of a representative one, with which they are not identified. This allows him to avoid what has been called the “Leibnizian panpsychism”. 2. Leibnizian monads are closed, so that their only relation is ideal and based on God. Instead of this, Wolffian elements are related among themselves. 3. In Leibniz, bodies are grounded on simple substances, but these do not compose them, while for Wolff bodies are composed in the last instance of elements. Wolff wished to distance himself from apparent dependence upon Leibniz and – while recognizing that Leibniz called them “monads” – says that he is content to call the rerum materialium principia “elements”, and will not use the name “monads”. The above-mentioned discrepancies show that while the point of view of Leibniz moves towards panpsychism and idealism, Wolff's approach is more physical and realistic. It becomes clear that between both positions differences exist that are not merely nominal.“ (On Kant's definition of the monad in the Monadologia physica of 1756. In: KS 96, S. 1-19, S. 3-4)

einfachen Dingen wird faktisch die Körperwelt als Forschungsfeld der Wissenschaft aufgewertet und so befindet sich Wolff „in Richtung auf einen Empirismus“⁴⁰⁰, der zusätzlich Konsequenzen bezüglich der Lehre von prästablierter Harmonie zieht. Der „idealistische Naturalismus“ und die „teleologische Betrachtung der Dinge“ die Kuno Fischer⁴⁰¹ im Denken Leibniz’ gesehen hatte, geht bei Wolff zugrunde:

Die beiden Faktoren der Wissenschaft, welche Leibniz vereinigt hatte, Erfahrung und Spekulation, treten bei Wolff in gesonderte Erkenntnisweisen auseinander; und so entsteht jene Metaphysik ohne lebensvolle Anschauung, jene Empirie ohne Tiefsinn, die zusammen der Philosophie das Ansehen einer trockenen Schulweisheit geben, welche später von den Genieedkern so tief herabgesetzt wurde. Auf diese Weise begründet Wolff die Verstandesaufklärung, indem er die Philosophie enzyklopädisch abrundet, systematisch einteilt und jeden ihrer Teile logisch diszipliniert [...] Es ist nicht schwer, aus diesen Gründzügen der Wolffschen Philosophie den Gesichtspunkt zu erkennen, der ihre gesamte Weltbetrachtung beherrscht und überhaupt den Charakter der deutschen Verstandesaufklärung bezeichnet. Dieser Verstand, unfähig, das Leibnizsche Identitätsprinzip zu fassen, zersetzt den Begriff der Monade, indem er Seele und Körper als verschiedene Substanzen ansieht. Wie er nun die Seele vom Körper trennt, so ist er genötigt, die deutliche Erkenntnis von der dunkeln, die Moral von der Natur, Gott vom Universum zu trennen, und so wird hier jenes geistige Band aufgelöst, welches bei Leibniz im Begriff der Monade und der Entwicklung die Ordnung aller Wesen zusammenhielt. Ist die Seele dem Körper nicht ursprünglich immanent, sondern äußerlich mit ihm vereinigt, so gibt es auch im Körper keine selbständige, also auch keine zwecktätige Kraft, so gibt es überhaupt in den Dingen selbst keinen Endzweck. Nicht in, sondern außer ihnen liegt der Zweck, zu dem sie bestimmt sind; sie selbst sind nur Mittel für einen fremden Zweck, den sie nicht aus eigener Kraft erzielen, sondern der durch sie erzielt wird: sie sind, eigentlich zu reden, nicht zweckmäßig, sondern nur zweckdienlich oder nützlich.⁴⁰²

Wenn also diese Leibnizsche Einheit der Weltordnung in Frage gestellt wird, muss die Lehre von der prästablierten Harmonie einen neuen Sinn bekommen. Bei Wolff bleibt die Harmonielehre nur hinsichtlich der Leib-Seele-Verhältnisse

Zum Thema vgl. auch: Engfer, Hans-Jürgen (1992): *Von der Leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*. In: Carboncini, S. – Cataldi Madonna, L. (Hg.): *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim – Zürich – New York, S. 193-215. Engfer bemerkt: „Für diese psychologisierende und an der Lehre vom Menschen orientierte deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts [...] ist die Wolffsche Transformation der Leibnizschen Monadologie in die empirische Psychologie neben den erst später stärker wirksam werdenden englischen und französischen Einflüssen die erste Quelle: schon in ihr wird jene Wendung zu einer Grundlegung der Philosophie in der empirischen Wissenschaft der Psychologie vollzogen, die für die Popularphilosophie der deutschen Aufklärung bis zum Ende des Jahrhunderts bestimmend bleibt.“ (S. 215)

⁴⁰⁰ Poser, Hans (1975): *Zum Begriff der Monade bei Leibniz und Wolff*. In: *SL (Suppl.)* 14, S. 383-395 (S. 392)

⁴⁰¹ (2009), S. 562 und 561.

⁴⁰² Ebd., S. 586-587. Thomas Sören Hoffmann (2009) sieht zurecht in Kuno Fischers Leibniz den „Katalysator der Destruktion des dogmatischen Denkens“ (*Kuno Fischers Leibnizbuch – Eine Einführung*. In: Fischer, Kuno (2009), S. xxiv). Es ist klar, dass für Kuno Fischer, wenn Leibniz der Katalysator der Destruktion und Wolff der Katalysator des Wiederherstellens des Dogmatismus sind, der Begriff „Leibniz-Wolffsche Philosophie“ keinen der philosophiegeschichtlichen Wirklichkeit entsprechenden Sinn hat. Dazu vgl. auch: Fischer, Kuno (1898): *Immanuel Kant und seine Lehre, Teil 1. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*. In: ders.: *Geschichte der neueren Philosophie*, 4. Band, Heidelberg, S. 27-33.

in Kraft.⁴⁰³ Im § 600 der *Deutschen Metaphysik*⁴⁰⁴ (*Allgemeine Harmonie der Dinge*) schreibt Wolff:

Nachdem ich auch im vorhergehenden deutlich erwiesen, daß der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges sich auf alle das übrige beziehet, was in der Welt ist (§ 596) und der Herr von Leibnitz solches dahin erkläret, daß in einem jeden einfachen Dinge die ganze Welt vorgestellt wird nach dem Punkte, wo es ist (§ 599), so verstehet man nun auch ferner, wie alle Dinge in der Welt bis auf das kleinste mit einander seiner Meinung nach zusammen stimmen, und was er demnach mit seiner allgemeinen Harmonie der Dinge haben will, die, wie alle das übrige, was er in dieser Materie vorgebracht, vielen als ein Rätzel geschienen, welche sie sich nicht aufzulösen getrauet, indem er es weder genugsam erkläret, noch erwiesen. Jedoch, da wir zur Zeit noch nicht feste setzen wollen, worinnen eigentlich dieses bestehe, daß der innere Zustand der einfachen Dinge sich auf alles in der Welt beziehet; so lassen wir auch für jetzt noch ausgesetzt, worinnen die allgemeine Harmonie der Dinge bestehe, und ist uns genug, daß wir erwiesen, sie sey vorhanden, und daß sie sich nach dem Sinne des Herrn von Leibnitz auf eine verständliche Art erklären lasse.“

Und deutlicher im § 765:

„Da nun die Seele ihre eigene Kraft hat, wodurch sie sich die Welt vorstellt (§ 753): hingegen auch alle natürliche Veränderungen des Leibes in seinem Wesen und seiner Natur gegründet sind (§ 630); so siehet man leicht, daß die Seele das ihre für sich thut, und der Körper gleichfalls seine Veränderungen für sich hat, ohne daß entweder die Seele in den Leib, und der Leib in die Seele würcket, oder auch GOtt durch seine unmittelbare Würckung solches verrichtet, nur stimmen die Empfindungen und Begierden der Seele mit den Veränderungen und Bewegungen des Leibes überein. Und solchergestalt verfallen wir auf die Erklärung, welche der Herr von Leibnitz von der Gemeinschaft des Leibes mit der Seele gegeben und die vorherbestimmte Harmonie oder Uebereinstimmung genennet.“⁴⁰⁵

⁴⁰³ Dazu vgl.: Wundt, M. (1945), S. 143 und Casula, M. (1975), S. 405-407: „Die Leibnizsche prästabilisierte Harmonie war strikt auf der Monadenlehre begründet; wenn das für Wolff nicht so ist, dann muss die Universalharmonie fallen.“ Vgl. auch: Ecole, J. (1998), S. 34-35, Tonelli, G. (1974), S. 445 und Neemann, U. (1993-1994), Bd. II., S. 97.

⁴⁰⁴ Wolff, Christian: *GW*, Abt. I., Bd. 2.

⁴⁰⁵ Benno Erdmann (1876) bemerkt, Leibnizens „grundlegende Hypothese der prästabilisierten Harmonie zählte [bis zum Jahre 1720 in Deutschland] kaum einen Anhänger.“ Ab 1720 bis 1735 können wir nach Erdmann von einem Streit um die Leibnizsche prästabilisierte Harmonie sprechen: „Wir teilen den so provocirten Streit zweckmäßig in zwei Perioden. In der ersten, welche etwa die Zeit von 1720-1724 umfasst, scheint es, als ob das System der prästabilirten Harmonie trotz der Unentschlossenheit, mit der W o l f dasselbe angenommen hatte, doch zu unbedingter Herrschaft kommen wollte: die ersten Anhänger, die das System gewann, waren, wie immer in solchen Fällen, eifriger als Wolf selbst. Seit dem Jahre 1724 aber schlug diese Richtung in ihr Gegenteil um. Verschiedene Umstände riefen diesen Umschwung hervor. Die nächste, intensiv, aber nur kurze Zeit hindurch wirksame Ursache lag in dem Angriffe, den der Pietismus auf das erstarkende System machte; derselbe traf besonders diesen, scheinbar am meisten gefährlichen Punkt des Systems. Die zweite, anfangs schwächer, allmählich jedoch stärker werdende Ursache entsprang aus der Aufgabe, welche die leibnizsche Lehre in ihren neuen Gestalt zu erfüllen hatte. Sie sollte auf die übrigen Wissenschaften, in das Bewusstsein der großen Masse der Gebildeten übertragen werden. Diesem Zweck aber widerstand die Lehre von der prästabilisierten Harmonie; sie konnte nie ein Besitztum der Menge werden. Sie musste daher fallen und sie konnte das um so mehr, selbst von Seiten der Schule aus, als die leibnizsche Lehre selbst in ihrer monistischen Seite Elemente genug enthielt, welche eine tiefere Ausbildung der entgegen gesetzten Theorie des physischen Einflusses möglich machten. Dadurch aber ist ferner begreiflich, dass gerade die besten Kräfte der Schule es sein mussten, die diese Umbildung zum physischen Einfluss vollzogen; denn jenes monistische Element, das zu diesem Zweck hervorgekehrt und umgebildet werden musste, lag in dem tieferen Gedanken der physischen Gleichartigkeit der Monaden, den schon Wolf aufgegeben hatte. Durch diese Ursachen nun kam es, dass seit dem Jahre 1724 die Lehre von der prästabilisierten Harmonie zurücktrat, um der entgegen gesetzten Theorie des physischen Einflusses, die von den hervorragendsten Schülern selbst ausgebildet wurde, Platz zu machen. In

dieser Entwicklung selbst lassen sich wiederum drei Abschnitte genauer unterscheiden. In den ersten Jahren nach 1724 erhebt sich ein Kampf, dessen Heftigkeit und vielfache Maslosigkeit das Wesen des Streitpunktes hinter den Eifer der Streitenden fast zurücktreten lässt. Jedoch schon die folgende Periode zeigt, dass das Schicksal der kühnen Lehre durch diesen ersten mehr gewaltsamen als einschneidenden Angriff entschieden war. Denn in dieser, welche etwa in die Jahre 1726-1732 fällt, sehen wir die neue Theorie bereits überwiegen. Ihre positive Ausbildung jedoch tritt vorläufig noch zurück. Da es zunächst gilt, das ältere System als entschieden unmöglich darzustellen, so liegt der Mittelpunkt des Interesses für die Schriften dieser Zeit fast ausschließlich in der Polemik gegen die prästabilisierte Harmonie. Diese Polemik aber, die noch fast allein von den eklektischen Gegnern der Schule ausgeht, ist bereits eine wesentlich sachlichere geworden: die Bewegung, welche durch das Hineinmischen religiöser und moralischer Elemente ihren ursprünglich rein theoretischen Charakter verloren hatte, kehrt in ihre früheren Bahnen allmählich zurück. In der dritten Periode endlich, deren energischste Entwicklung in die Zeit von 1732-1735 fällt, tritt die positive Ausbildung der Theorie des physischen Einflusses, der somit der Boden geebnet war, in den Vordergrund. Und diese Fortbildung geht von der wolfschen Schule selbst aus; jene Polemik hatte also auch in die Schule selbst hineingewirkt. Die Wolfianer waren überdies die einzigen, welche sachlich und formell genug geschult waren, um eine solche Fortentwicklung zu ermöglichen. Von den eklektischen Gegnern hatte nur R ü d i g e r größere Bedeutung; das System desselben war jedoch zu einer solchen Bewegung nicht geeignet. Der bedeutendste nun unter den Schülern W o l f s, welche die Lehre vom physischen Einfluss zum Ansehen bringen, ist M a r t i n K n u t z e n. Sein „Systema causarum“ führt die ganze Bewegung zum Abschluss. Seit dem Erscheinen desselben, seit 1735, herrscht die Theorie auch in der Wolfschen Schule fast unbedingt. Wenn das System der prästabilisierten Harmonie später bei B a u m g a r t e n und M e i e r noch einmal dem Namen nach zur Geltung kam, so geschah dies doch in einer Weise, welche es dem des physischen Einflusses viel näher brachte, als der alten leibnizschen Theorie.“ (S. 62, 64-66) Diese durch Descartes' Dualismus verursachte Problematik (Leib-Seele-Beziehungen) bleibt als Teil der *Metaphysica specialis* im ganzen 18. Jh. lebendig. Die Lösungen der prästabilisierten Harmonie (Leibniz), des Occasionalismus (Malebranche) und des physischen Einflusses / influxus physicus (Rüdiger, Knutzen) waren auch für Kant eine philosophische Provokation gewesen. H. Heimsoeth (1956a) schreibt: „Zu dieser Lehre [der prästabilisierten Harmonie] [...] steht Kant von Anfang an in Opposition: er steht im Lager der Influxionisten ...“ (Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre. In: KS Ergänzungshefte, Bd. 71, S. 1-92, hier: 86) G. Irritz betrachtet dagegen Kant hinsichtlich dieser Fragestellung eher als einen „guten Leibnizianer“: „Kants Lehrer Martin Knutzen (1713-1751) suchte, Wolffsche Metaphysik mit Vorteilen der Newtonschen Wissenschaftstheorie zu verbinden. Er fügte in die Leibnizsche prästabilisierte Harmonie, die eine materielle Wechselwirkung der Monaden ausschloss, die ursprünglich antioccasionalistische Kompromisstheorie des influxus physicus ein. So erschien es möglich, sowohl die Newtonsche physische Attraktion und Repulsion materieller Körper aufzunehmen und zugleich die Leibnizsche Einheit aller prästabilisierten Wechselbeziehungen im Gottesbegriff zu erhalten. Der Synthesegedanke von Newtonschem und Leibnizschem Theorietyp seines Lehrers Knutzen bestimmte Kants naturphilosophisches und Metaphysik begründendes Denken. Die Beschäftigung mit den Antinomien einander entgegen gesetzter Theorien – zwischen diesen und innerhalb ihrer selbst – ergibt sich aus dem Synthesestreben zu einer einheitlichen metaphysischen Theorie neuer Art. Kant vertrat kein eklektisches Theorienkonzept – im Gegenteil. Gerade weil er wissenschaftliche Theorien für widerspruchsfreie, in sich konsistente Beschreibungen und Konstrukte ansah, fasste er in zentralen Punkten einander widersprechende Theorien als Zeichen unfertiger theoretischer Situation auf. Mit seinem Prinzip vermittelnder Synthesen gegenüber einander ausschließenden Theorien erweist sich Kant als guter Leibnizianer. Aber Leibniz bezog das Prinzip auf die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften überhaupt. Jede wesentliche Theorie besitze einen rationellen Kern, das gelte für den Atomismus Demokrits, für die Ideentheorie Platons, für den aristotelischen Formbegriff, für die Scholastik und eigentlich für alle Philosophien. Kants synthetisierendes Denken gehört über den engeren wissenschaftsmethodischen Umkreis hinaus der Leibnizschen weltmännisch-aufgeklärten Geisteshaltung zu.“ (S. 74) Diese Problematik kann aber ohne Berücksichtigung der Funktion des Monadebegriffs keinen Sinn machen. Sowohl der junge (*Monadologia physica*) als auch der reife Kant (*Amphibolie- und Paralogismuskapitel* der *KrV*) setzt sich mit Leibniz (via Wolff) auseinander. G. Irritz (ebd., S. 88) beschreibt den Entstehungsprozess der *Monadologia physica* von 1756: „Wie soll der Widerspruch zwischen den Monaden als kleinsten Bestandteilen aller

ii. Leibnizens Denken im Rahmen der Aufklärung

Dass Wolff also sich ständig in einem impliziten oder expliziten⁴⁰⁶ Dialog mit Leibnizschen Gedanken befindet, bleibt außer Zweifel. Den Charakter aber der Leibniz-Wolff-Beziehung vor der Publizierung und Chronologisierung aller Schriften Leibnizens (im Rahmen der Musteredition der Akademien zu Berlin und Göttingen⁴⁰⁷) richtig und endgültig zu beurteilen ist im Moment m.E. eher riskant. Dass Leibniz der Gewährsmann Wolffs gewesen ist, lässt sich mit Sicherheit nachweisen. Dem leibnizschen Argumentationsweg aber nur in den gedruckten Werken folgen zu wollen, macht keinen Sinn; wir wissen Bescheid, dass eine Hauptquelle von echten Leibnizschen Gedanken seine Korrespondenz und sein Nachlaß ist; genau diese Gedanken, die sich in seinen Briefen entwickeln, sind diejenigen, die seine Argumentation weiter bestimmen und präzisieren. Das ist aber für die Kultur jener Zeit eher die Regel gewesen. Eine Übersicht über den Briefwechsel und den aus mehr als 200.000 Blatt bestehenden schriftlichen Nachlass Leibnizens zu haben, war für Wolff sicher nicht möglich. Sagt man also, Wolff ist ein Leibnizianer gewesen, muss man zugleich die Perspektive bestimmen, durch die eine solche Aussage auf Gültigkeit Anspruch erhebt.⁴⁰⁸

Die Perspektiven, die Leibniz für die Philosophie (nicht nur) seiner Zeit eröffnet hat, sind viele.⁴⁰⁹ Sie sind aber von seiner und der nächsten Generation

Körper und der unendlichen mathematischen Teilbarkeit des Raumes behoben werden? Da die Prämissen der Geometrie nicht in Frage zu stellen sind, konzentriert sich Kant auf die Interpretation des Monadenbegriffs. Er war von Leibniz geschaffen worden, um ein ontologisches Pendant zur geometrischen und algebraischen Strukturierung der Wirklichkeit zu gewinnen, das nicht bei der cartesianischen Reduktion der Materie auf die ausgedehnte Masse und darum bei der Identifizierung von Materie und Raum stehen bleibe. Kant sieht den Leibnizschen Begriff jedoch von der vereinfachenden Interpretation Wolffs her. Sind die Monaden letzte stoffliche Bestandteile der Materie oder nicht räumlich-stofflich zu denkende ideelle Punkte im Sinne der Geometrie und zugleich hypothetische Begriffe von letzten Kraftzentren der Materie? Wolff vermischte das Erste mit dem Zweiten und verband den Monadenbegriff mit dem Atombegriff. Für Leibniz waren die Monaden nicht unteilbare materielle Atome, sondern ideelle Konzepte zur philosophischen Generalisierung der so erfolgreichen Verfahren mathematischer Transformation empirischer physikalischer Strukturen und Prozesse. Kant geht in seiner „Physischen Monadologie“ von Wolffs Verständnis der Monaden als ursprünglichen Stoffelementen aus, die darum auch Ausdehnung besitzen. Um das gestellte Problem der Verbindung des metaphysischen Monadenbegriffs mit dem geometrischen Raumbegriff zu bewältigen, dürfen die Monaden nicht materielle Atome bleiben. Dieser Doppelcharakter des Monadenbegriffs als Atome und als theoretische Konstrukte elementarer Kraftzentren bildet die eigentliche Merkwürdigkeit der Schrift.“ Zur Theorie des influxus physicus vgl. auch: Krieger, Martin (1993): Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System, Würzburg, S. 209-246, Watkins, Eric (1995a): The development of physical influx in early eighteenth-century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius. In: RM 49, S. 295-339 und (1995b): Kant's Theory of Physical Influx. In: AfGPh 77, S. 285-324.

⁴⁰⁶ Dazu, vgl.: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff (hg. von C.I. Gerhardt), Halle 1860.

⁴⁰⁷ Das Editionsverfahren geht in vier Arbeitsstellen (Berlin, Potsdam, Hannover und Münster) weiter.

⁴⁰⁸ Das macht z.B. Boguslav Paz (2001), wenn er Wolff hinsichtlich einer Fundamentallontologie als einen „der berühmtesten und zugleich konsequentesten Leibnizianer“ einstuft. (S. 28)

⁴⁰⁹ So viele, dass, wie Gottfried Martin (1967) bemerkt, dem Forscher unmöglich ist, das Leibnizsche Werk einfach neutral zu beschreiben: „Wenn wir die Logik von Leibniz zu würdigen versuchen, und wenn wir damit die Würdigung von der Darstellung unterscheiden, so ist eine solche Unterscheidung im Grunde genommen gar nicht möglich, denn jede Darstellung ist bereits eine Würdigung. Es ist bereits eine Würdigung, wenn man versucht, die Philosophie von Leibniz

kaum kreativ überarbeitet worden. Für eine Vertiefung seiner unzeitgemäßen Gedanken waren vielleicht die Intellektuellen der Zeit nicht reif genug.⁴¹⁰ Die Aufwertung der Rolle der Mathematik im Rahmen seines Systems, vor allem der Logik⁴¹¹, ist natürlich mit dem Geist und der Entwicklung der neuen Wissenschaft verträglich, trägt aber sicher sowohl etwas Platonisches⁴¹² als auch etwas Aristotelisches⁴¹³ mit sich. Der Substanzbegriff, der sich jetzt im Rahmen der

darzustellen, es ist bereits eine Stellungnahme, wenn man diese Darstellung auf die Logik und die Metaphysik konzentriert.“ (Leibniz. *Logik und Metaphysik. Teil I. Die Logik.* Zweite, durchgesehene und vermehrte Auflage, Berlin, S. 92)

⁴¹⁰ Für J.M. Bochenski (1956) macht der Fall Leibniz im Rahmen der Logiker seiner Zeit eine Ausnahme aus. (S. 301-302)

⁴¹¹ G. Martin (1967) betont: „*In der Tat ist die Einheit von Logik und Mathematik die Meinung von Leibniz.*“ (S. 93) Diese Ansicht vertritt auch Philip E.B. Jourdain (1916) in seinem Aufsatz: *The logical work of Leibniz.* In: *The Monist* 26, S. 504-523. Wie (nicht nur) Martin zeigt, das ist auch die Meinung Bertrand Russells gewesen, der Leibniz wiederentdeckt hatte. Bochenski (1956) hält Leibniz für den Begründer der mathematischen Logik (S. 314-316) Zum Thema vgl. auch: Arndt, H.W. (1971a), S. 99-123. H. Knittermeyer (1920) kommentiert die Anwendung des Terminus *Transzendenz* in den mathematischen Schriften Leibnizens, wo Leibniz in die Mathematik „den Terminus der Transszendenz eingeführt hat [...] Der Transszendenzbegriff in der Mathematik hängt aufs engste mit der ganzen Neu-Orientierung der Mathematik zusammen, die in der Infinitesimalmethode ihren tiefsten Ausdruck fand. Hier wie dort schritt L e i b n i z bewußt über den Stand hinaus, in dem D e s c a r t e s die Mathematik belassen hatte. Terminologisch wird das Wort transcendens in den mannigfachsten Variierungen und Verbindungen gebraucht.“ (S. 179-180)

⁴¹² Ernst Cassirer (1915) betont den Beitrag platonischen Lehrgutes (vor allem des Dialogs *Theaitetos*) bei der Gestaltung des Leibnizschen Systems. (Einleitung. In: Leibniz, G.W.L., *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übersetzt von E. Cassirer. Neuausgabe als Band 498 der Philosophischen Bibliothek, Hamburg, S. xv-xvii) M. Wundt (1941a) bemerkt: „*In Deutschland hat um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert wohl nur noch Leibniz eine selbständige Kenntnis der platonischen Philosophie. Er ist hier wie sonst letzter Nachzügler der alten Renaissance und Vorläufer einer neuen.*“ (S. 151) Vier Jahre später (1945) schreibt er emphatischer: „*Die sämtlichen, jetzt zuerst verstandenen Begriffe der Leibnizschen Lehre haben eine gemeinsame Quelle, den P l a t o n i s m u s. Und so steigt hinter dem Bilde von Leibniz das Platons empor, dessen Entwicklung für die große kommende Wendung der Philosophie von entscheidender Bedeutung werden sollte.*“ (S. 319)

⁴¹³ Dass Leibniz selbst seine Monaden auch *Entelechien* nennt (*Monadologie*, § 18) spricht klar dafür. J.C. Horn (1965) nennt die Leibnizsche Monade „*nichträumliche logische Werdenseinheit*“ (*Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Wien) und E. Cassirer (1932) erklärt es am deutlichsten: „*Die Monade ist kein aggregatives, sondern ein dynamisches Ganze, das sich nicht anders als in einer Fülle, ja in einer Unendlichkeit v e r s c h i e d e n e r Wirkungen darstellen kann, das aber in eben dieser unendlichen Besonderung von Kraft-Ä u ß e r u n g e n sich als ein und dasselbe lebendige Kraft-Z e n t r u m bewährt. Diese Auffassung, die sich nicht mehr einfach im Begriff des Seins, sondern in dem der reinen T ä t i g k e i t gründet, gibt dem Problem des I n d i v i d u e l l e n einen ganz neuen Sinn. Innerhalb der Grenzen der analytischen Logik, der Logik der Identität, ist dieses Problem nur dadurch zu bewältigen, dass es gelingt, das Individuelle auf allgemeine Begriffe zurückzuführen und es als Spezialfall derselben zu erweisen.*“ (*Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, S. 41-42) Wir sehen, dass der Monadenbegriff eng mit der Frage nach der Individuation verbunden ist. Nicht zufällig also trug Leibnizens Promotionsschrift von 1663 den Titel: *Disputatio metaphysica de principio individui* (Gerhardt-Edition, Bd. IV, S. 15-26). Die Frage ist sehr alt und im Rahmen der Philosophiegeschichte viel diskutiert. Von der Teilhabeproblematik bei Platon und der Gattung-Art-Problematik bei Aristoteles durch den Nominalismusstreit hat die Frage auch Leibnizens Tage erreicht. Nach Johannes Assenmacher (1925) kann „*die Frage nach dem Prinzip der Individuation [...] in dreifacher Hinsicht gestellt werden: erkenntnistheoretisch, physikalisch und metaphysisch. Im erkenntnistheoretischen Sinne ist die Frage nach der Individuation die Frage nach den empirischen Kennzeichen der Individualität, den raumzeitlichen Beziehungen eines Dinges.*“ Physikalisch betrachtet ist „*die bewirkende Ursache der äußere Grund der Individualität, aber nicht das innere Individuationsprinzip im Einzelwesen.*“ Das hat mit dem

Monadenlehre dynamisch in den Vordergrund drängt, hat nach Leibniz sowohl einen logischen⁴¹⁴ als auch einen metaphysischen Ursprung, der durch die Aufwertung der aristotelisch-scholastischen Lehre von den substantiellen Formen bestätigt wird.⁴¹⁵ Die Neubelebung und Bearbeitung älterer Denkformen bei

metaphysischen Aspekt der Frage zu tun. „*Metaphysisch betrachtet bezeichnet die Individuation die letzte Stufe in der Reihe irgendeines Prädikamentes, wie die oberste Gattung die letzte individuelle Differenz, durch die eine Art zum Individuum kontrahiert wird.*“ (Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. I. Teil, Berlin, S. 4-5)

⁴¹⁴ „Unter der Natur einer individuellen Substanz oder eines in sich vollständigen Seins wird daher ein Begriff zu verstehen sein, der so vollendet ist, dass alle Prädikate des Subjekts, dem er beigelegt wird, aus ihm hinlänglich begriffen und deduktiv abgeleitet werden können.“ (Discourse de métaphysique (DM, 1686, §8). In: G.W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von Artur Buchenau, Teil II, Philosophische Bibliothek 497, Hamburg 1996, S. 350.

⁴¹⁵ DM, §10-11, ebd. S. 352-353, Nouveaux essais sur l'entendement humain (NE), 1703-1705 geschrieben und 1765 erschienen, Buch III, Kap. 6, § 24 (deutsche Übersetzung von E. Cassirer (s. oben Anm. 404) S. 321-322. Vgl. auch: Beck, L.W. (1969c), S. 213-216 und Woolhouse, R.S. (1993): Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth century metaphysics, London – New York, S. 57-69. Einleuchtend wirkt zum Thema der anlässlich der Erscheinung des Discourse de métaphysique entstandene Briefwechsel zwischen Leibniz und Antoine Arnauld (Mitverfasser der Logik von Port Royal). Der Brief Leibnizens an Arnauld von 8. Dezember 1686 legt fast alle Fragen der Leibnizschen Metaphysik auf den Tisch und erklärt die Leibnizschen Substanzthesen: „Die Hypothese der Konkomitanz ist eine Folge des Begriffes, den ich von der Substanz habe. Denn meiner Meinung nach schließt der individuelle Begriff einer Substanz alles, was ihr jemals widerfahren muss, ein; und darin unterscheiden sich die vollkommenen Wesen von denen, die es nicht sind. Nun, da die Seele eine individuelle Substanz ist, muss ihr Begriff, ihre Idee, ihre Essenz oder ihr Wesen all das enthalten, was ihr widerfahren muss; und Gott, der sie vollkommen sieht, sieht in ihr all das, was sie jemals tun oder erleiden wird, und all die Gedanken, die sie haben wird. Weil also unsere Gedanken nur Folgen des Wesens unserer Seele sind und ihr kraft ihres Begriffes erwachsen, ist es unnütz, hier den Einfluss einer anderen besonderen Substanz zu fordern, abgesehen davon, dass dieser Einfluss völlig unerklärlich wäre. Es ist wahr, dass uns gewisse Gedanken zukommen, wenn es bestimmte körperliche Bewegungen gibt, und dass uns gewisse körperliche Bewegungen zukommen, wenn wir gewisse Gedanken haben, aber das ist [so], weil jede Substanz das ganze Universum auf ihre Art ausdrückt, und dieser Ausdruck des Universums, der eine Bewegung im Körper hervorruft, ist vielleicht im Hinblick auf die Seele ein Schmerz. Aber man misst das aktive Verhalten derjenigen Substanz zu, deren Ausdruck deutlicher ist, und man nennt sie Ursache. Wie es, wenn ein Körper im Wasser schwimmt, eine unendliche Anzahl von Bewegungen der Teile des Wassers gibt, die so beschaffen sind, wie es nötig ist, damit der Platz, den dieser Körper verlässt, stets auf dem kürzesten Wege wieder ausgefüllt wird. Darum sagen wir, dass dieser Körper die Ursache davon ist, weil wir durch ihn deutlich erklären können, was passiert; aber wenn man untersucht, was an der Bewegung physikalisch und wirklich ist, kann man auch annehmen, dass dieser Körper in Ruhe ist, und dass der ganze Rest sich im Einklang mit dieser Hypothese bewegt, weil die ganze Bewegung an sich selbst nur etwas Relatives, nämlich eine Veränderung der Lage, ist, von der man nicht weiß, wem sie mit mathematischer Genauigkeit zuzuordnen ist; aber man ordnet sie einem Körper zu, durch den sich alles deutlich erklärt. Und in der Tat, wenn man alle kleinen und großen Phänomene nimmt, gibt es nur eine einzige Hypothese, die dazu dient, das Ganze deutlich zu erklären. Und man kann sogar sagen, dass – obgleich dieser Körper keine physikalisch bestimmende Ursache dieser Wirkungen ist – wenigstens sein Begriff davon sozusagen die finale oder, wenn Sie wollen, exemplarische Ursache im Verstand Gottes ist. Denn wenn man herausfinden will, ob es etwas Wirkliches in der Bewegung gibt, stelle man sich vor, dass Gott jede Lageveränderung im Universum ausdrücklich will – [und zwar] ganz so, als ob das Schiff sie hervorbrächte, wenn es durch das Wasser fährt; ist es nicht wahr, dass in der Tat genau dies geschehen würde? Denn es ist nicht möglich, irgendeinen wirklichen Unterschied festzustellen. So hat man, wenn man mit metaphysischer Genauigkeit vorgehen will, nicht mehr Grund zu sagen, dass das Schiff das Wasser anstößt, diese große Menge von Kreisen zu machen, die dazu dienen, den Ort des Schiffes wieder auszufüllen, als zu sagen, dass das Wasser dazu gebracht wird, all diese Kreise zu machen, und dass das Wasser das Schiff stößt, sich entsprechend zu bewegen; aber

außer zu sagen, dass Gott ausdrücklich eine so große Menge im gleichen Sinne wirkender Bewegungen hat hervorbringen wollen, kann man davon keinen Grund angeben, und da es nicht vernünftig ist, im Einzelfall auf Gott zurückzugehen, nimmt man Zuflucht zu dem Schiff, obgleich in der Tat bei der letzten Analyse die Übereinstimmung aller Phänomene der verschiedenen Substanzen nur daher rührt, dass sie alle Schöpfungen derselben Ursache, nämlich Gottes, sind, der macht, dass jede individuelle Substanz den Beschluss ausdrückt, den Gott im Hinblick auf das ganze Universum gefasst hat. Aus demselben Grund also ordnet man die Schmerzen den Bewegungen des Körpers zu, weil man dadurch zu etwas Deutlichem kommen kann. Und dies dient dazu, uns Phänomene zu verschaffen oder sie zu verhindern. Um jedoch nichts ohne Notwendigkeit vorzubringen [:] wir tun nichts [anderes] als denken und auch verschaffen wir uns nur Gedanken, und unsere Phänomene sind nur Gedanken. Da aber all unsere Gedanken nicht wirksam sind und nicht dazu dienen, uns andere einer bestimmten Art zu verschaffen, und da es uns unmöglich ist, das Mysterium des universalen Zusammenhanges der Phänomene zu enträtseln, muss man aufgrund der Erfahrung auf diejenigen acht geben, die uns bei anderer Gelegenheit welche verschaffen – und darin besteht der Nutzen der Sinne und das, was man Tätigkeit außerhalb von uns selbst nennt.

Die Hypothese der Konkomitanz oder der Übereinstimmung der Substanzen untereinander folgt aus dem, was ich gesagt habe, [nämlich] dass jede individuelle Substanz für immer alle Geschehnisse, die ihr widerfahren werden, enthält, und das ganze Universum auf ihre Art ausdrückt; so wird das, was im Körper durch eine Bewegung oder Lageveränderung ausgedrückt wird, in der Seele vielleicht durch einen Schmerz ausgedrückt. Da die Schmerzen nur Gedanken sind, muss man sich nicht wundern, wenn sie Folgen einer Substanz sind, deren Wesen es ist zu denken. Und wenn es beständig geschieht, dass bestimmte Gedanken mit bestimmten Bewegungen verbunden sind, [so] geschieht dies, weil Gott zunächst alle Substanzen so geschaffen hat, dass in der Folge alle ihre Phänomene sich entsprechen, ohne dass dazu ein wechselseitiger physi(kali)scher Einfluss [influence physique] nötig wäre, der sogar nicht erklärbar zu sein scheint. Vielleicht war Herr Descartes mehr für diese Konkomitanz als für die Hypothese der Gelegenheitsursachen, denn soweit ich weiß, hat er sich in diesem Punkt nicht erklärt.

Ich bewundere, was Sie, mein Herr, anmerken, [nämlich] dass bereits der Hl. Augustinus eine solche Meinung vertrat, indem er behauptete, dass der Schmerz nichts anderes als eine Traurigkeit der Seele sei, die sie deswegen hat, weil ihr Körper unpässlich ist. Dieser große Mann ist sicherlich sehr tief in diese Materie eingedrungen. Die Seele fühlt jedoch, dass es dem Körper schlecht geht weder durch einen Einfluss des Körpers auf die Seele noch durch ein besonderes Eingreifen Gottes, der ihr dies anzeigte, sondern weil es das Wesen der Seele ist, das, was im Körper geschieht, auszudrücken, da sie von vornherein so erschaffen wurde, dass die Folge ihrer Gedanken in Einklang steht mit der Folge der Bewegungen. Dasselbe kann man über die Bewegung meines Armes von unten nach oben sagen. Gefragt ist, was die Geister bestimmt, auf eine bestimmte Weise in die Nerven einzudringen; ich antworte, dass es ebenso die Eindrücke von Gegenständen wie die Disposition der Geister und Nerven selbst aufgrund der gewöhnlichen Gesetze der Bewegung sind. Aber durch die allgemeine Übereinstimmung der Dinge kommt diese ganze Disposition nur vor, wenn es zugleich in der Seele diesen Willen gibt, dem wir diese Handlung zuzuordnen pflegen. So ändern weder die Seelen etwas in der Ordnung der Körper noch umgekehrt. (Und deshalb dürfen die Formen nicht zur Erklärung der Phänomene der Natur herangezogen werden.) Und eine Seele ändert nichts am Verlauf der Gedanken einer anderen Seele. Und ganz allgemein: eine einzelne Substanz hat keinerlei physischen Einfluss [influence physique] auf eine andere. Auch wäre es unnötig, denn jede Substanz ist ein vollkommenes Wesen, das auf nichts ihm Äußerliches angewiesen ist, um kraft seines eigenen Wesens alles, was ihm widerfahren muss, zu bestimmen. Dennoch hat man guten Grund zu sagen, dass mein Wille die Ursache dieser Bewegung des Armes ist, und dass eine Auflösung des Zusammenhanges der Materie meines Körpers die Ursache des Schmerzes ist, denn das eine drückt das klar aus, was das andere eher verwirrt ausdrückt, und man muss das aktive Verhalten der Substanz zusprechen, deren Ausdruck deutlicher ist. Zumal dies erfahrungsgemäß dazu dient, sich Phänomene zu verschaffen. Wenn mein Wille nicht die physische Ursache ist, kann man sagen, dass er die finale – oder, um es besser auszudrücken, – die exemplarische ist, d.h., dass sein Begriff im Verstand Gottes zu der Entscheidung für diese Einzelheit beigetragen hat, als es darum ging, die universale Folge der Dinge zu beschließen.

Die andere Schwierigkeit, die die substantiellen Formen und die Seelen der Körper betrifft, ist ungleich größer; und ich gestehe, dass ich diesen Punkt noch nicht zufriedenstellend gelöst habe. Zunächst müsste man sicher sein, dass die Körper Substanzen und nicht bloß wirkliche

Phänomene wie der Regenbogen sind. Aber dies vorausgesetzt, glaube ich, dass man schließen kann, dass die körperliche Substanz nicht in der Ausdehnung oder in der Teilbarkeit besteht. Denn man wird mir zugestehen, dass zwei voneinander entfernte Körper, z.B. zwei Dreiecke, nicht wirklich eine Substanz sind; nehmen wir nun an, dass sie sich einander annähern, um ein Quadrat zu bilden; lässt die bloße Berührung sie zu einer Substanz werden? Wohl kaum! Nun, jede ausgedehnte Masse kann als aus zwei oder tausend anderen zusammengesetzt gedacht werden; nur durch Berührung gibt es Ausdehnung. So wird man niemals einen Körper finden, von dem man sagen könnte, dass er wirklich eine Substanz ist. Er wird immer ein Aggregat mehrerer sein. Oder dies wird vielmehr kein wirkliches Wesen sein, weil die Teile, die es zusammensetzen, derselben Schwierigkeit unterworfen sind, und weil man niemals zu einem wirklichen Wesen kommt, denn dem durch Anhäufung Seienden kommt nur soviel Wirklichkeit zu wie seinen Bestandteilen. Daraus folgt, dass die Substanz eines Körpers – sofern Körper denn eine haben – unteilbar sein muss; ob man sie Seele oder Form nennt, ist mir gleichgültig. Aber auch der allgemeine Begriff der individuellen Substanz, den Sie hinreichend zu schätzen scheinen, zeigt dasselbe. Die Ausdehnung ist ein Attribut, das ein vollkommenes Wesen nicht konstituieren kann, man kann daraus keine Handlung oder Veränderung ableiten, sie drückt nur einen gegenwärtigen Zustand aus, aber keineswegs die Zukunft oder die Vergangenheit, wie es der Begriff einer Substanz tun muss. Wenn zwei Dreiecke verbunden sind, kann man nicht daraus schließen, wie diese Verbindung entstand. Denn dies kann auf mehrere Arten geschehen sein, aber alles, was mehrere Gründe haben kann, ist niemals ein vollkommenes Wesen. Allerdings gestehe ich, dass es recht schwierig ist, mehrere der von Ihnen aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Falls die Körper substantielle Formen haben, z.B. falls die Tiere Seelen haben, muss man, wie ich glaube, sagen, dass diese Seelen unteilbar sind. Das ist auch die Meinung des Thomas von Aquin. Diese Seelen sind also unzerstörbar? Ich gebe es zu, und so, wie es möglich ist, dass nach der Meinung von Herrn Leeuwenhoek jegliche Zeugung eines Lebewesens nur die Transformation eines schon lebendigen Lebewesens ist, besteht auch Grund zu der Annahme, dass der Tod nur eine andere Transformation ist. Aber die menschliche Seele ist etwas mehr göttliches, sie ist nicht nur unzerstörbar, sondern sie weiß stets um sich und bleibt sich ihrer selbst bewusst. Und was ihren Ursprung anbelangt, kann man sagen, dass Gott sie nur schafft, wenn dieser beseelte Körper, der im Samen ist, sich dazu bestimmt, die menschliche Form anzunehmen. Diese bloße Seele, die einst diesen Körper vor der Transformation beseelte, wird vernichtet, wenn die vernünftige Seele ihren Platz einnimmt, oder wenn Gott die eine in die andere verwandelt, indem er der ersteren durch einen außergewöhnlichen Eingriff eine neue Vollkommenheit gibt. Das ist eine Eigentümlichkeit, über die ich mir nicht genügend im klaren bin.

Ich weiß nicht, ob der Körper, wenn die Seele oder die substantielle Form beiseite gelassen wird, eine Substanz genannt werden kann; er wird wohl eine Maschine sein können, ein Aggregat mehrerer Substanzen, so dass, wenn man mich fragt, was ich über die Form eines Kadavers oder eines Marmorblockes zu sagen hätte, ich sagen würde, dass sie vielleicht durch Anhäufung geeint – wie ein Steinhaufen – und keine Substanz sind. Man wird das gleiche von der Sonne, der Erde, den Maschinen sagen, und außer dem Menschen gibt es keinen Körper, von dem ich versichern könnte, dass er vielmehr eine Substanz als eine Anhäufung mehrerer oder vielleicht ein Phänomen ist. Falls es körperliche Substanzen gibt, scheint es mir jedoch sicher, dass der Mensch nicht die einzige ist, und es scheint wahrscheinlich, dass die Tiere Seelen haben, obgleich sie kein Bewusstsein haben.

Kurzum: obgleich ich zustimme, dass die Betrachtung der Formen oder Seelen in der auf besondere Phänomene ausgerichteten Physik nutzlos ist, bleibt sie in der Metaphysik wichtig. Ähnlich wie die Mathematiker sich nicht um die Zusammensetzung des Kontinuums kümmern und die Physiker sich nicht den Kopf darüber zerbrechen, ob eine Kugel die andere stößt oder ob Gott dies tut. Es wäre eines Philosophen unwürdig, diese Seelen oder Formen grundlos zuzugeben, aber ohne dies ist es nicht verstehbar, dass die Körper Substanzen sind.“ (Leibniz, G.W.: *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld* (französisch-deutsch), herausgegeben und übersetzt von Reinhard Finster, Hamburg 1997, S. 178-189) Es ist augenscheinlich, dass es dabei um ein echtes Stück Aufklärung geht. Philosophie als öffentlicher Prozess und Selbstkritikbereitschaft. Der Übersetzer der Korrespondenz R. Finster bemerkt in seiner *Einleitung* (1997) dass „der Briefwechsel mit Arnauld in die entscheidende Umbruchphase des Philosophen Leibniz [fällt]. Er ist zusammen mit dem Discours de métaphysique der Meilenstein auf dem Weg weg von der aristotelischen Schulphilosophie hin zum monadologischen Denken [...] Mit dem Discours de métaphysique zog Leibniz zum ersten Mal eine philosophische Bilanz seines bisherigen Denkens. Der Discours ist nicht nur philosophische Summe und eindrucksvoller Beweis eines eigenständigen

Leibniz lassen sich sowohl als Zeichen des Umfangs seiner Bildung als auch als Folge seiner Kreativität bewerten. Verpflichtet der Tradition fühlte sich Leibniz sicher, das hat ihn aber keinesfalls gehindert, seinem vorwärtsgerichteten Weg zu folgen. Die gründliche Kenntnis des Alten war zugleich das Mittel zur Befreiung vom Veralteten. Wir müssen „heute sicherlich bekennen, dass es letztthin Leibniz war, der aus den Banden der Scholastik die deutsche Geisteswelt befreite, und nicht die wohl gemeinte Opposition des „common understanding“.“⁴¹⁶ Der Platz Leibnizens aber in der Geschichte der deutschen Aufklärung scheint nicht

Denkens, sondern auch der Versuch – einer der letzten großen Versuche der Philosophiegeschichte –, Philosophie und Theologie zu versöhnen [...] Die Korrespondenz mit Arnauld nimmt gerade deshalb im Gesamtwerk von Leibniz eine so bedeutende Stellung ein, weil sie der erste zusammenhängende und umfangreiche Text ist, in dem Leibniz eine Theorie der körperlichen Substanzen entfaltet.“ (S. x-xix) E.C. Hirsch (2007) beschreibt den ersten Kontakt Leibnizens zu Arnauld. (S. 35-39) Nach Hirsch wollte Leibniz „von Arnauld auch bestätigt bekommen, dass die von ihm dargelegten Meinungen nichts enthielten, was dem katholischen Glauben widerspräche. Er suchte offenbar Gewissheit darüber, ob er auch hier auf der Mitte zwischen den Konfessionen stehe.“ (S. 205) Doch hatte sich „junge Leibniz [...] gegen die substantiellen Formen für die mechanische Theorie und Demokrit“ entschieden, wie Kurd Lasswitz (1890) bemerkt. Aber „Leibniz' Jugendliebe zur Atomistik hat ihn, als er ihr intellektueller Gegner geworden war, doch noch mit ihrem Bilde in der Monadologie verfolgt.“ (Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Bd. II, S. 445-446. Zur Frage der Substanzialisierung der Kraft, ebd.: S. 471-473, 484) Zum Thema vgl. auch: Matzat, Heinz-L. (1947): *Die Gedankenwelt des jungen Leibniz*. In: Schischkoff, Georgi (Hg.): *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, S. 37-67, hier: 62-67.

⁴¹⁶ Knittermeyer, H. (1920), S. 163. Ein Jahr später schreibt P. Petersen (1921) die Ansicht Knittermeyers bestätigend: „So ist denn der Gegenwart so gut wie unbekannt, dass sich neben den Systemen der großen Franzosen und Engländer und Italiener des 17. Jahrhunderts in Deutschland eine sehr stark metaphysisch durchsetzte Schulphilosophie ausbreitete, deren Gipfel recht eigentlich die Philosophie Leibnizens geworden ist, der aus dieser Philosophie herkam und an ihren Problemen mitarbeitete bis zum letzten Hauche. Auch was seinem Denken das Neuzeitliche gibt, erscheint wie Strahlen aus jenen Kreisen im Neuen eigentümlich gebrochen. Der Unkenntnis dieser philosophischen Nebenströmungen in Deutschland schreiben wir es zu, wenn Leibniz' Philosophie dem Deutschen immer noch fremdartig ist, weniger vertraut als die der Fremden, weil eben die Kulturzusammenhänge, aus denen Leibniz' Gedankenwelt hervorragt, soweit deutsches Denken und Empfinden in Betracht kommt, heutzutage nur wenig bekannt und geläufig ist.“ (S. 219-220) Vgl. auch: Hübener, Wolfgang (1985): *Leibniz' gebrochenes Verhältnis zur Erkenntnis-metaphysik der Scholastik*. In: *SL* 17, S. 66-76, wo Leibnizens Bruch mit der nominalistischen Tradition Occams und der formalistischen von Duns Scotus beschrieben wird. Für Stuart Brown (1995) „Although he was in his own eyes a Modern philosopher, Leibniz encouraged the revival of the philosophy of the ancients and the selection from it of what was relevant to contemporary problems. Both in his respect for past philosophers and in his willingness to draw on them in an eclectic manner, Leibniz belonged within the tradition of Renaissance humanism [...] By the end of the century, Leibniz was perceived differently by people of different orientations. In Germany he remained something of a lone beacon of Modernism in an environment that was predominantly Scholastic.“ (The seventeenth century intellectual background. In: Jolley, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, S. 43-66, hier: S. 43 und 51) M.T. Liske (2000) verknüpft Leibnizens Bewertung des Alten mit seinem Perspektivismus: „Vielmehr sind alle Theorien Repräsentationen desselben Ganzen und damit grundsätzlich miteinander im Einklang. Ihr Unterschied liegt allein darin, dass sie diesen identischen Gegenstand aus einem je eigenen Blickwinkel betrachten, somit je Verschiedenes klar in den Blick bekommen und natürlich auch in unterschiedlichem Grad zu geistiger Klarheit vordringen. Damit braucht Leibniz andere Philosophien nicht als konkurrierende Theorien zu betrachten, die als falsch zu erweisen sind, um die eigene Philosophie als wahr zu etablieren. Vielmehr kann er alle Philosophien als wahr begreifen, wenngleich sie diese eine Wahrheit in einem mehr oder minder vollkommenen Grad an Klarheit durchdrungen haben. Wenn Leibniz sich auf fremde philosophische Fragen und Entwürfe einlässt, so beabsichtigt er damit nachzuweisen, dass diese, wenn sie bis zur nötigen Klarheit weiter geführt sind, in das Leibnizsche System einmünden müssen.“ (S. 23)

endgültig bewertet zu sein. Für Werner Schneiders „*kann man*“ Leibniz „*an den Beginn der deutschen Aufklärung stellen, aber schon wegen seiner verspäteten Wirkung nicht als deren Initiator bezeichnen.*“⁴¹⁷ Und es ist so, denn „*Leibniz scheint den Fortschritt der Aufklärung vor allem als Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnis und Technik zu verstehen. Ihm geht es zwar um die Erfindung neuer Wahrheiten und deren Anwendung, nicht aber um Erneuerung im Sinne einer radikalen Reformation des geistigen, religiösen oder moralischen Lebens.*“⁴¹⁸ Auf jeden Fall sind die Leibnizschen Lehren untrennbare Bestandteile nicht nur der deutschen, sondern der europäischen Aufklärung überhaupt, auch hinsichtlich der Beziehungen Leibnizens zu den Ansichten Lockes und Spinozas, von denen Leibniz beeinflusst wird. Sein Hauptwerk, die *Nouveaux Essais*, ist eine direkte Auseinandersetzung mit Lockes *Essay*.⁴¹⁹ Und in seinem ganzen

⁴¹⁷ 1973, S. 110.

⁴¹⁸ Ebd. S. 109. Kuno Fischer dagegen hält Leibniz für den Anfänger der deutschen Aufklärung (s. Hoffmann, T.S. (2009), S. xiii)

⁴¹⁹ Fruchtbare und nicht sterile Auseinandersetzung, wie sie von den rezipierten Klischees der Philosophiegeschichte dargestellt wird, vor allem bezüglich der Innatismusfrage. M.W. Drobisch (1862) hat schon bemerkt: „*Dabei bleibt nun zwar immer noch zwischen Locke und Leibniz der wichtige Gegensatz übrig, dass dieser unbewusste Vorstellungen annimmt, die jener leugnet, und dass daher die Entdeckung allgemeiner Wahrheiten für Leibniz ein Finden, für Locke aber ein Ableiten ist. Beide kommen indess zuletzt doch darin überein, dass die allgemeinen Prinzipien der Seele nur virtuell angeboren seien, nicht aktuell.*“ (Über Locke den Vorläufer Kants. In: *ZfPh* 2, S. 1-32, hier: S. 5) Gustav Hartenstein (1870) bestätigt die Ansicht von Drobisch, dass Locke Vorläufer Kants gewesen ist. (Über Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz' derselben. In: *Historisch—Philosophische Abhandlungen*, Leipzig, S. 308) Und G. Tonelli (1974) macht Leibniz selbst schuldig für das überlieferte Bild der Auseinandersetzung, wenn er schreibt: „*It is almost superfluous to point out that Leibniz' criticism of Locke was not altogether fair. Locke, while rejecting innatism, did not pretend to assume that universal and necessary knowledge could proceed from the „senses“ or that such knowledge was impossible at all. Universal and necessary knowledge is indeed restricted to a narrow field, but in this field it proceeds from the understanding and goes beyond the senses (Essay, B, IV, Ch. III, sec. 31, etc.)*“ (S. 443) Nach Lüder Gäbe (1976) es ist eine „*transzendentalphilosophische Antinomie, die sich in dem Gegensatz von Leibniz und Locke darstellt [...] selbstverantwortbare Erkenntnis erfordert Unabhängigkeit von jeder fremdpersönlichen Autorität, also: ursprünglichen Erwerb vom Gegenstande selbst – und so einen empiristischen Standpunkt: Locke. – Selbstverantwortbare Erkenntnis erfordert Unabhängigkeit von jeder dogmatischen Autorität, welche die Notwendigkeit einer Erkenntnis bloß vorzeigt, ohne den Grund der Notwendigkeit unabhängig von der Gegenwart in einer allgemeinen Regel a priori mitteilbar anzugeben. Selbstverantwortbare Erkenntnis erfordert einen aprioristischen Standpunkt: Leibniz.*“ Zur Aprioritätsproblematik bei Leibniz-Locke in ihrem Verhältnis zu Descartes und Kant. In: Wagner, Hans (Hg.): *Sinnlichkeit und Verstand*, Bonn, S. 75-106, hier: S. 90) Gerhardt Schmidt (1976) sieht in dieser Auseinandersetzung einen wichtigen Anreger der Kantschen Transzendentalphilosophie; er ist der Meinung, dass Kant Locke gegenüber mehr verpflichtet ist als Leibniz gegenüber: „*Die rationale und die sinnliche Erkenntnis ins rechte Verhältnis zu setzen war das Anliegen der erkenntnistheoretisch ausgerichteten Philosophie der Neuzeit. Die Diskussion der systematischen Möglichkeiten erreichte in der Auseinandersetzung Leibnizens mit Locke einen Höhepunkt, der mit den gleichen Denkmitteln nicht mehr überboten werden konnte. Die kantische Transzendentalphilosophie war demgegenüber kein „Fortschritt“, sondern eine Neukonstruktion aus anderen Mitteln, allerdings angelehnt an Formen, die bereits von Locke vorgegeben worden waren [...] Da Leibniz das Apriori gegen Locke verteidigte, und da Locke mit seiner Verwerfung der eingeborenen Ideen (die er als Vorposten illegitimer Autorität bekämpfte) eine psychologistisch-behavioristische Erkenntnisauffassung begünstigte, scheint die Philosophie der „reinen Vernunft“ auf Leibniz als Ahnherr und Anreger zurückzugehen. Prüft man die Systemrelevanz der Lockeschen These genauer, eben so, wie Leibniz es getan hat, dann zeigt sich überraschenderweise gerade bei Locke der Ansatz für eine Transzendentalphilosophie im Sinne Kants – während Leibniz die Idee einer universellen Begriffssprache auf den Plan rief, da diese die göttliche Erkenntnis wenigstens in Teilbereichen und zeichenhaft menschenmöglich machte. Die Wertung*

Werk ist eine Verwandtschaft mit dem Denken Spinozas wirklich spürbar.⁴²⁰ Und genau das Einheitsdenken, das Leibniz letztendlich mit Spinoza so eng in Kontakt bringt, ist das, wie Cassirer einräumt, das „*die deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts vor der Gefahr des bloßen Eklektizismus bewahrt hat.*“⁴²¹ Dieses Denken aber war den deutschen Universitäten seiner Zeit eher fremd, weil der Einheit stiftende Faktor der Zeit, i.e. die neue Naturwissenschaft hatte sich auf deutschem Boden noch nicht durchgesetzt. Leibniz also „*verachtete die deutsche Universität*“⁴²² und wie Friedrich Paulsen berichtet: „*Die Begründung von wissenschaftlichen Sozietäten oder Akademien, die er mit rastloser Energie betrieb [...] ist zugleich ein Ausdruck seiner Hoffnungslosigkeit hinsichtlich der alten Universitäten: er wollte die wissenschaftliche Forschung,*

der menschlichen Erkenntnis hat Kant von Locke übernommen, dem er in der Bestimmung der Voraussetzungen dieser Erkenntnis weit überlegen war.“ (Leibniz contra Locke – eine Systemkonfrontation. In: Wagner, H. (Hg., 1976), S. 59-74, hier: S. 59, 65)

⁴²⁰ Kuno Fischer (2009) fragt in seinem Leibnizbuch: „*Wenn es sich um das Verhältnis der beiden Philosophen und ihrer Lehrsysteme handelt, so sind drei Fragen wohl zu unterscheiden: 1. Hat Leibniz auf dem Wege zur Monadenlehre den Standpunkt Spinozas sich angeeignet und als eine Phase der eigenen Entwicklung durchlaufen? Diese Frage ist nach unserem Dafürhalten zu verneinen. 2. Hat Leibniz vom Standpunkte seiner Monadenlehre aus den Spinozismus durchdrungen, als sein Gegenteil erkannt und durch die Widerlegung desselben das eigene System zu befestigen gesucht? Diese Frage ist zu bejahen. 3. Wird die Monadenlehre durch ihre letzten Grundgedanken zu Folgerungen gedrängt, die sie wider Willen und Wissen in die Wege Spinozas und der Alleinheitslehre zurücktreiben? [...] Nicht auf dem Wege, der Leibniz zur Monadenlehre geführt hat, sondern auf dem Wege, der von ihr herkommt, begegnen wir dem Spinozismus.*“ (S. 567, 572) M.T. Liske (2000) stellt auch diese Fragen: „*Mündet Leibniz' Determinismus nicht zuletzt in Spinozas Notwendigkeit, dass alle Alternativen zu der mit eherner Notwendigkeit sich vollziehenden Wirklichkeit von vornherein als unmöglich auszuschließen sind? Und hat Leibniz Bemühen, alle erscheinende Vielheit auf eine Einheit in den Grundlagen zurückzuführen, nicht letztlich einen spinozistischen Holismus zur Folge?*“ (S. 113) Geht es, nach Liske, um einen „*ungewollten*“ oder um einen „*verhehlten Spinozismus*“ bei Leibniz? „*Spinoza und Leibniz begreifen beide, dem Neuplatonismus verpflichtet, die endlichen Dinge als Emanation aus dem einen Göttlichen [...] Ob abgemildert oder nicht, die Emanationslehre bringt Leibniz jedenfalls nahe an einen spinozistischen Holismus heran.*“ (S. 114-115) S. Brown (1995) spricht auch von Leibniz als einem „*secret Spinozist.*“ (S. 54) Diese Verknüpfung von Leibnizschem und Spinozischem Lehrgute ist sicher mit Ansichten der Gegenaufklärung verträglich, die Leibniz am Ende des 18. Jahrhunderts, nach der Erscheinung der *Nouveaux Essais*, aufwerteten. Das hatte natürlich auch mit der Befreiung des Leibnizbildes vom Wolffianismus zu tun. Catherine Wilson (1995) bemerkt: „*The New Essays freed Leibniz from his association with Wolff and his entrapment in the Streitstriften. They helped to organize anti-Kantian sentiment in the last quarter of the eighteenth century, and Kant himself who had paid little or no attention to the book on its first release was to find himself swept up in the Leibniz-renaissance of the late 1780s and '90s. If Wolff made himself the German philosopher of the Enlightenment, the new Leibniz was made into the German philosopher of the counter-Enlightenment, for what now seemed the dead systematicity and ultramechanical world view of Wolff could be held up against the unfinished journey into the infinitely complex self which the New Essays offered.*“ (The reception of Leibniz in the eighteenth century. In: Jolley, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, S. 462) K. Fischer (2009) unterscheidet zwischen exoterischem und esoterischem Geist der Leibnizschen Philosophie. Jeder Teil wurde von ganz verschiedenen philosophischen Mentalitäten behandelt und ausgenutzt: „*Der exoterische Geist herrscht in der Lehre Wolffs und seiner Schule, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf ihrer Höhe standen; der esoterische wurde durch Lessing und Herder in die deutsche Bildung und Aufklärung eingeführt.*“ (S. 577) Und für die deutsche Literaturgeschichte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts ist die Präsenz Leibnizens von Belang. Ehrhardt Bahr (1998b) bemerkt: „*Die Leibnizsche Vorstellung des Universums übte mit ihrer Anschaulichkeit einen nachhaltigen Einfluss auf Lessing, Klopstock, Herder, Goethe und Schiller aus.*“ (S. 18)

⁴²¹ 1932, S. 163.

⁴²² Schneiders, W. (1973) S. 110.

*für die er von ihnen nichts hoffte, auf den neuen Anstalten ansiedeln, jenen den schulmäßigen Unterricht überlassend.*⁴²³

Wenn man das liest, kann man leichtsinnig zu der Schlussfolgerung kommen, Leibniz sei der Mann der philosophischen Aktivität und der wissenschaftlichen Produktivität, Wolff der Mann der pedantischen Lehrtätigkeit gewesen. Für eine Zeit aber, in der ein philosophischer Name leicht vergesslich werden konnte, müssten wir Wolff das Im-Leben-Bewahren der Gedanken der Leibnizschen Philosophie als hohe Leistung zuschreiben. E. Cassirer hat das trefflich ausgedrückt:

Und doch wäre es irrig und ungerecht, wenn man den Wert der Wolffschen Lehre nur nach dem bemessen wollte, was sie für die äußere technische Gliederung und die formale syllogistische Ableitung des Wissens geleistet hat. So nüchtern und unfruchtbar sie uns heute im einzelnen oft erscheinen mag: so war sie es doch, die die zentrale Frage der Philosophie, die Frage nach der Methode der Erkenntnis, dauernd wach erhielt. In diesem einen Punkte blieb sie die echte Erbin der Leibnizschen Lehre: Es ist ihr Verdienst, dass sie, bei aller Abweichung und Abschwächung im einzelnen, die Leibnizsche Problemstellung gegenüber allen Angriffen gewahrt und im Bewusstsein des Zeitalters lebendig erhalten hat.⁴²⁴

So bleibt die Frage offen, ob Kant sich, wenn er es tut, mit dem echten oder mit dem Wolffschen Leibniz auseinandersetzt.⁴²⁵

iii. Der Satz vom Grunde

Eine der Fragen, die Wolff von Leibniz geerbt und behandelt hat, ist die Frage nach dem Satz vom Grunde. Es geht um die Frage, die (1) das Leitmotiv der Auseinandersetzungen der deutschen Aufklärung ausmacht und (2) die ganze Problematik der *KrV* durchdringt. Das ist der Fall, weil diese Frage zwei Dimensionen hat: (a) den Anspruch auf Erkennbarkeit natürlicher Kausalität (Dimension der neuen mathematischen Wissenschaft nach dem Erfolg der wissenschaftlichen Revolution) und (b) den Anspruch auf Durchsetzung der Möglichkeit des freien Willens im Rahmen des neuen Weltbildes (Dimension der Beziehung zwischen Religion und neuem wissenschaftlichen Geist). Die prästabilisierte Harmonie, die Theodizee, der Streit zwischen Wolffianern und Pietisten oder Nachfolgern der Thomasiuslinie und die dritte Antinomie der reinen Vernunft prägen das philosophische Klima des 18. Jahrhunderts. Es geht sicher um eine uralte Frage (die Theogonien der alten Mythologien sind ein Zeichen der primitiven Stellung der Problematik; die Suche nach der *αρχή* bei den Vorsokratikern ist das Zeichen der ersten rationalen Auseinandersetzungen des menschlichen Geistes mit der Natur), die vom Anfang an die Philosophie beschäftigte. Für Aristoteles ist die wissenschaftliche Erkenntnis eine Erkenntnis der Ursachen und letzten Endes der Gründe. Das ist klar in seiner Metaphysik.⁴²⁶

⁴²³ 1902, S. 50.

⁴²⁴ 1999, Bd. II, S. 438.

⁴²⁵ Hildebrandt, Kurt (1954): *Kants Verhältnis zu Leibniz in der vorkritischen Periode*. In: *ZfphF* 8, S. 3-29, ders. (1955): *Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik*. (Beihefte zur *ZfphF* 11), Meisenheim am Glan, J.C. Horn (1965), S. 62-95, Finster, Reinhard (1986a): *Leibnizens Entwurf der phänomenalen Welt im Hinblick auf Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *SL Suppl.* 26, S. 188-197, Tasche, Frank (1989): *Von der Monade zum Ding an sich: Bemerkungen zur Leibniz-Rezeption Kants*. In: *SL Suppl.* 26, S. 198-212, Busche, Hubertus (2004): *Wie triftig ist Kants Kritik des Metaphysikers Leibniz?* In: Lewendowski, Alexandra (Hg.), S. 171-182.

⁴²⁶ „επει δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαιμένον ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὡς μίαν μὲν

Für Leibniz ist die Frage nach dem Grunde eng mit der Frage nach der Notwendigkeit geknüpft. In der *Monadologie* (§ 32) bestätigt er die Notwendigkeit eines zureichenden Grundes, auch wenn er uns unbekannt bleibt. Im § 33 unterscheidet er zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten (*Verités de Raisonnement – Verités de Fait*). Die Vernunftwahrheiten sind notwendig (ihr Gegenteil ist unmöglich) und ihr Grund ist durch Analysis aufzuzeigen, d.h. er ist in ursprünglichen Ideen zu finden. Der Leitspruch *nihil sine ratione*⁴²⁷ ist für das ganze Lehrgebäude Leibnizens gültig. „Das Zufällige kann nicht in sich selbst, sondern muss in einem Notwendigen begründet sein, das Tatsächliche in einem Vernünftigen, die Welt in Gott.“⁴²⁸ Zudem, so behauptet W. Risse, macht der Satz vom Grunde einen „Sonderfall des Widerspruchs- oder Identitätssatzes“ aus.⁴²⁹ Die Frage, die die Denker der Zeit zu beantworten versuchen, ist die Frage nach der Beweisbarkeit des Satzes. Leibniz versucht nicht den Satz zu beweisen und hält ihn eher für angeboren:

Dass niemals etwas ohne eine Ursache oder wenigstens ohne einen bestimmten Grund geschieht, d.h. ohne einen gewissen Grund a priori, warum etwas existiert und nicht lieber nicht existiert und warum es lieber auf diese als auf jede andere Weise existiert. Dieses

αιτίαν φαμέν είναι την ουσίαν και το τι ην είναι (ανάγεται γαρ το διά τι εις τον λόγον έσχατον, αίτιον δε και αρχή το διά τι πρωτον), ετέραν δε την ύλην και το υποκείμενον, τρίτην δε όθεν η αρχή της κινήσεως, τετάρτην δε την αντικειμένην αιτίαν ταύτη, το ου ενεκα και ταγαθόν (τέλος γαρ γενέσεως και κινήσεως πάσης τουτ' εστίν).“ (A, 983a24-32) Und das Leibnizsche *nihil sine ratione* ist schon wortwörtlich bei Platon (*Timaios*, 28a4-6) zu finden: „παν δε αυ το γινόμενον υπ' αιτίου τινός εξ ανάγκης γήνεσθαι. παντί γαρ αδύνατον χωρίς αιτίου γένεσιν σχειν.“

⁴²⁷ *Introductio ad encyclopaediam arcanam* (Couturat, Louis (Hg.): *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, S. 513f.)

⁴²⁸ Wundt, M. (1924), S. 27. Nach W. Risse (1964-1970) ist der Geltungsbereich des Satzes vom Grunde bei Leibniz nie klar gewesen; er belegt diese Ansicht durch zahlreiche Quellennachweise: „Denn einerseits gelte z.B. der Satz des Grundes nur für Tatsachenwahrheiten, d.h. für deren wesensmäßige Unterscheidung, als sachlicher Kontingenzen, von Vernunftwahrheiten. Andererseits gelte er sowohl für Tatsachenwahrheiten wie für Vernunftwahrheiten, d.h. für deren formalen Inhalt.“ (Bd. II, S. 188) Neben dem Begriffspaar *Vernunftwahrheiten - Tatsachenwahrheiten* laufen parallel die identischen Paare: *notwendig – kontingent*, *absolut notwendig – ex hypothesi notwendig*, *ewig – gesetzt*, *vernunftbekannt – erfahrungsbekannt*. (Ebd., S. 183, alles durch Quellen bestätigt. Vgl. auch: S. 198-199, 214)

⁴²⁹ „Diesen Satz des zureichenden Grundes hat Leibniz im Unterschied zu Wolff auch als Seins-, nicht nur als Erkenntnisprinzip formuliert und im Unterschied zu Clarke nicht schlechthin allem Seienden von vornherein beigelegt, sondern primär als Voraussetzung faktischen Wahrseins wie realer Wirkungen und erst sekundär als Bedingung allen Seins ausgegeben. Und letzteres auch nur, weil sich andernfalls nicht alle Wahrheiten a priori als identische, d.h. analytische Urteile formulieren ließen. Der zureichende Grund ist damit bei Leibniz einmal die reale Ursache, zum andern der begriffliche Grund, aus dem mittels der Teilhabeidentität unter ihm enthaltene Urteile beweisbar sind und damit jener Sonderfall des Widerspruchs- oder Identitätssatzes, in welchem einem Vernunftbegriff nicht ein weiterer Vernunftbegriff sondern ein erfahrbarer kontingenter Sachverhalt untergeordnet wird.“

Der Satz: nichts ist ohne zureichenden Grund, oder: allein in identischen Urteilen ist der Zusammenhang von Subjekt und Prädikat einsichtig, ist das neben dem Widerspruchssatz grundlegende Verstandesprinzip, auf dem, im Gegensatz zu der sonst bei Leibniz üblichen Begründung der Mathematik allein auf den Widerspruchssatz, nun auch die Axiome der Mathematik beruhen sollen. Die nur scheinbar unnütze Identität der Begriffe weist nicht nur die sog. Vernunftwahrheiten als solche aus sondern begründet auch alle weiteren selbst nicht identischen Wahrheiten sowie, durch die Voraussetzung, dass das Prädikat im Subjekt enthalten ist, den Satz vom Grunde. Denn ist ein Urteil wahr, dann besteht eine Verknüpfung zwischen seinen Begriffen. Diese Verknüpfung ist entweder die der durch die Identität bedingten notwendigen Vernunftwahrheiten oder die der durch einen Grund geregelten kontingenten Tatsachenwahrheiten.“ (Ebd., S. 190-191)

wichtige Prinzip gilt für alle Ereignisse, und es lässt sich kein gegenteiliges Beispiel dafür anführen: obgleich uns für gewöhnlich diese zureichenden Gründe nicht genügend bekannt sind, so sehen wir doch ein, dass immer solche Gründe vorhanden sein müssen. Wir würden ohne dieses große Prinzip niemals die Existenz Gottes beweisen können und eine Unmenge richtiger und nützlicher Erwägungen, deren Grundlage es darstellt, verlieren: es duldet keine Ausnahme, weil damit seine Kraft geschwächt würde. Auch gibt es nichts Schwächeres als diese Systeme, in denen alles wankt und Ausnahmen zulässt. Diesen Fehler besitzt das von mir vertretene System nicht, in welchem alles von allgemeinen Regeln abhängt, die sich untereinander bedingen.⁴³⁰

Wolff versucht dagegen einen Beweis dafür in seiner *Deutschen Metaphysik* zu liefern:

Ich erweise diesen Satz auch noch auf folgende Weise. Man nehme an zwey Dinge A und B, die einerley sind. Wenn etwas seyn kann, das weder in der Sache, noch ausser ihr einen zureichenden Grund hat, warum es ist; so kan in A sich eine Veränderung ereignen, die in B nicht erfolgt, wenn man B für A in seine Stelle setzt. Solchergestalt ist B nicht einerley Ding mit A. (§ 17). Da nun eben daraus, dass angenommen wird, A sey einerley mit B, folget, es sey nicht einerley mit B, wenn man den Satz des zureichenden Grundes nicht gelten lässt: hingegen unmöglich ist, dass etwas zugleich seyn und nicht seyn kan (§ 10.); so muß derselbe Satz seine unstreitige Richtigkeit haben, das ist, es ist wahr: alles hat seinen zureichenden Grund, warum es ist.⁴³¹

Weiter entwickelt Wolff seine These vom Satz des Grundes im Rahmen der Ordnungsproblematik⁴³² der *Deutschen Metaphysik* (§ 132-151), wenn er zwischen Wahrheit und Traum unterscheidet:

⁴³⁰ Theodizee, § 44, G.W. Leibniz: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg 1996, S. 119. Vgl. auch: Liske, M.T. (2000), S. 58-63, Zocher, Rudolf (1947): *Zum Satz vom zureichenden Grunde bei Leibniz. Eine Problemdarstellung*. In: Schischkoff, G. (Hg.), S. 68-87.

⁴³¹ § 31-33.

⁴³² Diese Problematik ist sehr alt. Das erste griechische Wort, das dem Begriff *Ordnung* entspricht, ist das Wort *κόσμος*. Es hat auch andere Bedeutungen: *Weltall* bei Anaximenes, Pythagoras, Herakleitos, Philolaos, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia und Demokritos, *Teil des Weltalls* bei Philolaos, *Schmuck* und *sozial-politisches System* bei Demokritos und *geordnete Struktur* bei Parmenides und Demokritos. *Κόσμος* als *Ordnung* und *harmonische Einrichtung* erscheint bei Herakleitos (DK, Bd. I, S. 178, Fr. 124), Parmenides (DK, Bd. I, S. 232, Fr. 4), Melissos (DK, Bd. I, S. 271, Fr. 7) und Empedokles (DK, Bd. I, S. 323, Fr. 26). Aristoteles gebraucht im Buch VIII seiner Physik das Wort *τάξις* und hält die Natur für Ursache aller Ordnung. Jede Ordnung ist nach Aristoteles ein Verhältnis (*λόγος*): „*η γαρ φύσις αἰτία πασιν τάξεως [...] τάξις δε πασα λόγος*.“ (252a12-14) Die Ordnungsvorstellung in der Renaissance und im frühen Mittelalter ist vom platonischen Ordnungsbild geprägt, wie es vor allem im Dialog *Timaios* dargestellt und vom Welt-Seele-Verhältnis geprägt wird. (Das Verb *διακοσμω* (Tim. 37d) wird von Schleiermacher mit *innere Einrichtung geben* übersetzt) In den Schriften des (Pseudo-)Dionysios Areopagita wird die Gott-Welt-Beziehung als *τάξις ιερὰ* (heilige Ordnung) gekennzeichnet und Augustinus hat einen Dialog mit Titel *De ordine* geschrieben. Thomas von Aquin schreibt auch von *ordo rerum*: „*Thomas v. Aquin verband die kosmologisch-religiöse Ordnung mit der ontologischen (Kategorienlehre des Aristoteles und der Universalienlehre des Porphyry) zu einem duplex ordo, in dem einerseits das Seiende auf das Seiende gegenseitig und aber auch alles auf ein letztes Ziel (ultimum finis), auf das summum esse hingeeordnet ist. Thomas weitete die ontologische Ordnung der Formen, d.h. die Gattung-Art-Ordnung, den so genannten arbor porphyriana alles Seienden, auf alle zehn Kategorien aus. Weil Gattung und Art Wesensbegriffe (essentia) sind, ermöglicht er damit, eine essentia in allen zehn Klassen des Seienden anzusetzen*.“ Schulthess, Peter – Imbach Ruedi (1996): *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, Zürich, S. 184-185. Zum Thema vgl. auch: Krings, Hermann (1940): *Das Sein und die*

§ 132. [...] Ordnung⁴³³ [...] ist [...] die Aehnlichkeit des mannigfaltigen in dessen Folge auf und nach einander [...] § 140. Wenn man [...] eine Ordnung erkennen will; so muß man den Grund untersuchen, warum mannigfaltige Dinge auf diese Art neben einander sind, oder auf einander folgen, und dabey acht geben, ob er einerley ist, oder auf einerley Art abwechselt [...] § 141. Auf solche Weise findet man in jeder Ordnung allgemeine Regeln, daraus sie beurtheilet wird. Und wo man demnach ordentlich verfähret, richtet man sich nach Regeln. § 142. Weil alles seinen zureichenden Grund hat, warum es ist (§ 30); so muß es auch beständig einen zureichenden Grund haben, warum in einfachen Dingen die Veränderungen so und nicht anders auf einander folgen, in zusammengesetzten Dingen die Theile so und nicht anders neben einander stehen, auch ihre Veränderungen so und nichts anders auf einander erfolgen. Solchergestalt ist hier eben eine solche Ordnung, als wie sich in dem ordentlichen Vortrage eines Beweises befindet (§ 138.). Da nun dergleichen Ordnung sich im Träume nicht befindet, als wo vermöge der Erfahrung kein Grund anzuzeigen, warum die Dinge bey einander sind und so nebeneinander stehen, auch ihre Veränderungen auf einander erfolgen; so erkennet man hieraus deutlich, dass die Wahrheit von dem Träume durch die Ordnung unterschieden sey (§ 17). Und ist demnach die Wahrheit nichts anders als die Ordnung in den Veränderungen der Dinge: hingegen der Traum ist Unordnung in den Veränderungen der Dinge [...] § 144. Wer dieses wohl erweget, der wird zur Gnüge erkennen, dass ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit seyn kann (§ 30). Und daher wird man denjenigen Grund um so viel weniger in Zweifel ziehen, oder ihn auf einige Weise für verdächtig halten, weil ohne ihn Wahrheit und Träume sich nicht mehr unterscheiden lassen.

Es ist klar, Wolff hat hier eine Antwort an Descartes übernommen.⁴³⁴ Das Ergebnis ist, dass dadurch der Satz vom Grunde – als Grundstein der Wahrheitslehre – die Basis der Philosophie⁴³⁵ Wolffs ausmacht. Gerade weil dieser Satz bei

Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters. In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 18 (S. 233-249)

⁴³³ Die *Ordnung* wird in der lateinischen *Ontologia* von 1730 (2. Auflage 1732 in: Wolff, GW, Abt. II, Bd. 3) in 23 Paragraphen behandelt (Pars I, Sectio III, Cap. 6: *De ordine, veritate & perfectione*). „*Ordo est similitudo obvia in modo, quo res juxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur.*“ (§ 472) Zur Gliederung der *Ontologia* s. Anhang.

⁴³⁴ Sonia Carboncinis Dissertation (1991) bietet eine detaillierte Erforschung der Frage: *Transzendente Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel*, Stuttgart – Bad Cannstatt. Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit stehen in der *Ontologia* (I, III, 6) als transzendente Prädikate (S. 31, 107). Vgl. auch: Ciafardone, R. (1986), S. 289-290)

⁴³⁵ Wie es sich philosophiegeschichtlich zu beurteilen lässt, bleibt eine Frage. Exemplarisch sind zwei Ansichten zu erwähnen. Alois Riehl (1924) kritisiert das Wolffsche Unternehmen heftig: „*Das Prinzip der Wolffschen Philosophie [...] ist der Satz vom Grunde. Der dogmatische Missbrauch, den Wolff von dem an sich leeren Postulate der vollständigen Begründung trieb, kann nicht überboten werden. Er kann auch nicht in lächerlicherer Weise geübt werden, als in der Weise Wolffs. Dieser Philosoph bewies nach dem Leitfaden jenes Satzes schlechthin Alles. Ohne je den eigentlichen Gehalt der Leibnizschen Formel zu prüfen, gilt sie ihm ohne weiteres als der Ariadnefaden aus dem Labyrinth des Wirklichen in die klare Ordnung des Begrifflichen. Er definiert: Nichts sei ohne zureichenden Grund, warum es vielmehr sei als nicht sei, und bemerkt weder den versteckten Zirkel der in dem Wörtchen warum liegt, noch die Unbestimmtheit des Ausdruckes zureichend, noch die Ungeheuerlichkeit der Behauptung, dass alles, mithin die Existenz selbst begründet oder begrifflich abgeleitet sein solle.*“ (*Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* 3 Bde, 3. Auflage (1. Aufl. 1876-1877), Leipzig, Bd. I, S. 215) Max Wundt (1932) dagegen beurteilt die Leistung Wolffs positiv: „*Gewiss hat Wolff die Leibnizsche Metaphysik in ihrer Tiefe nicht zu bewahren vermocht; aber ein Prinzip vor allem dankt er ihm, das Prinzip alles sachlichen Wissens, den Satz vom Grunde. Er war die große Regel aller wirklicher Erkenntnis in der Entwicklung der modernen Wissenschaft geworden und von Leibniz in seinen prinzipiellen Bedeutung erkannt. Damit ist ein Prinzip gewonnen, welches nun wirklich über den formalen Standpunkt der Scholastiker hinausführt, während Buddeus und seine Schule diesem Formalismus nur die Erfahrung und kein eigenes logisches Gesetz entgegenzustellen hatten. An der Hand der Satzes vom Grunde alle Gebiete des Wissens durchzuarbeiten und alle Erfahrung auf ihre Gründe zurückzuführen, sieht Wolff als seine Aufgabe an. Er tritt damit, dem*

Leibniz sowohl die Vernunft- als auch die Tatsachenwahrheiten begründet, kann er als Mittelglied zwischen Metaphysik und Physik funktionieren. Die Vernunftwahrheiten werden vom Prinzip der Identität und vom Prinzip des Grundes, die Tatsachenwahrheiten von der Erfahrung und vom Prinzip des Grundes bestimmt. Ein Prinzip also, das als „Übergang von der Physik zur Metaphysik“⁴³⁶ erschien, war für Wolffs System das Prinzip gewesen, das die neue Wissenschaft philosophisch begründen könnte. Deswegen fühlte er sich verpflichtet, dieses Prinzip auf Grund des sichersten Widerspruchsprinzips zu beweisen.⁴³⁷

Vorgang von Leibniz folgend, völlig auf den Boden der modernen Wissenschaft, während Buddeus und sein Kreis doch immer noch halb der Scholastik verhaftet blieben.“ (S. 91)

⁴³⁶ Kahl-Furthmann, Gertrud (1976): *Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant*. In: *ZfphF* 30, S. 107-122, hier: S. 109. Vgl. auch: Wundt, M. (1924), S. 26, Pichler, H. (1910), S. 6-19 und W. Risse (1964-1970): „Allerdings gehen Grund und Ursache insofern einander parallel, als der Grund die Beschaffenheit ist, aus der etwas einsichtig ist, die Ursache aber das physisch Gegenständliche, das diese Eigenschaft und damit mittelbar auch den Grund als solchen besitzt.“ (Bd. II, S. 606)

⁴³⁷ A.G. Baumgarten folgt in seiner *Metaphysica* (Halle 1757) dem Beispiel Wolffs: „*Omne possibile aut habet rationem, aut minus. Si habet rationem, aliquid est eius ratio. Si non habet, nihil est eius ratio. Ergo omnis possibilis ratio aut nihil est, aut aliquid. Si nihil foret ratio alicuius possibilis, foret ex nihilo cognoscibile, cur illus sit, hinc ipsum nihilum repraesentabile et aliquid, nihil aliquid. Hinc quoddam possibile impossibile. Ergo omnis possibilis aliquid est ratio, s. omne possibile est rationatum, s. nihil est sine ratione, seu, posito aliquo, ponitur aliquid eius ratio.*“ (§20. In: Kant, AA, Bd. XVII, S. 31) Christian August Crusius weist dagegen eine Beweismöglichkeit des Satzes in seiner „Metaphysik“ zurück: „*Diejenige, welche nicht alle Kennzeichen der Wahrheit zusammen übersehen, und deswegen gemeynet haben, daß man alles aus dem Satz vom Widerspruche erweisen müßte, haben sich bemühet, auch diesen Satz [vom Grunde] aus dem Satze vom Widerspruch darzuthun. Es gehet aber deßwegen nicht an, weil die Ursache und ihre Wirkungen nicht in einerley Zeitpunkte sind, sondern allererst aus einander erfolgen sollen; dahingegen der Satz vom Widerspruche ein ganz leerer Satz ist, und nur saget, daß nichts in einerley Verstande genommen und zu ganz einerley Zeit zugleich seyn und auch nicht seyn könne, womit er nicht mehr, als so viel saget, was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht.*“ (Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, Halle 1745, § 31) Zu Crusius' Kritik des Satzes vom Grunde vgl. auch: Crusius, Chr. A.: *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, Leipzig 1743 (Die philosophischen Hauptwerke, Bd. IV, Kleinere philosophische Schriften, hg. von S. Carboncini und R. Finster, Hildesheim – Zürich – New York 1987, S. 182-326), Carboncini, S. (1991), S. 200-207, Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 687-688. Kant hat die Frage nach dem Satze vom Grunde in seiner Habilitationsschrift von 1755 (*Principiorum primorum metaphysicae nova dilucidatio*, AA, Bd. I, S. 385-416) beschäftigt. Es geht um seine erste systematische Erforschung dieses Themas. Die umfangreichste *Sectio II.* trägt den Titel: *De principio rationis determinantis, vulgo sufficientis*. Der Titel verrät ein Bekenntnis zu Crusius aber die *Definitio* zeigt eine implizite Akzeptanz des Wolffschen Beweisverfahrens: „*Determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi.*“ Dazu vgl. Wundt, M. (1924), S. 121-126, Irrlitz, G. (2002), S. 86-87, Cassirer, E. (1999), Bd. II, S. 490, Schönfeld, Martin (2000), *The philosophy of the young Kant. The precritical project*, Oxford, S. 128-160. Die Frage blieb bei Kant immer lebendig und der Höhepunkt ihrer Behandlung befindet sich in den Analogien der Erfahrung (A176/B218 – A218-B265). Der Satz, als synthetisches Urteil a priori, bekommt jetzt einen neuen Sinn: „*Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des andern, oder seine Art zu existieren, durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselbe zergliedern, wie man wolle. Was blieb uns übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objektive Realität haben soll.*“ (A217/B264) Vgl. auch: Martin, G. (1967), S. 16-19.

3. Wolff zwischen Rationalismus und Empirismus

Bei der Behandlung beider Prinzipien sind alle Teile der Philosophie im Spiel: Theologie, Ontologie, Logik und Psychologie;⁴³⁸ In der *Ontologia* wiederholt Wolff den Beweis des Satzes vom Grunde:

§ 70. Nichts ist ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist, das heißt: Wenn gesetzt wird, dass etwas ist, ist auch etwas zu setzen, von woher eingesehen wird, dass dasselbe eher ist als nicht ist. Entweder nämlich ist nichts ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist (§53). Setzen wir, dass A ohne zureichenden Grund ist, warum es eher ist als nicht ist. Also ist nichts zu setzen, von woher eingesehen wird, warum A ist (§56). Es wird also zugestanden, dass A ist, weil angenommen wird, dass nichts ist. Da dies absurd ist (§ 69), ist nichts ohne zureichenden Grund, oder: Wenn gesetzt wird, dass etwas ist, ist auch etwas zuzugestehen, von woher eingesehen wird, warum es ist.⁴³⁹

Das wichtigste ist aber, dass das Prinzip von der Erfahrung bestätigt wird:

„§ 72. Es lässt sich keineswegs feststellen, dass das Prinzip des zureichenden Grundes der Erfahrung entgegengesetzt ist. Was auch immer man nämlich von dem annimmt, von dem man beobachtet, dass es ist, sobald man Untersuchungen anstellt, wird man entweder dessen Grund feststellen oder wenigstens in keiner Weise beweisen können, dass es keinen gibt, sondern gezwungen werden einzugestehen, dass man ihn nicht finden kann. Solange man aber kein Beispiel beibringen kann, bei dem man beweisen kann, dass es keinen Grund gibt, solange wird man auch nicht behaupten können, das Prinzip des zureichenden Grundes widerstreite der Erfahrung. Da dies offenkundig genug ist, bedarf es keineswegs eines weiteren Erweises.“⁴⁴⁰

Es klingt hier, als ob beim Rationalisten Wolff die Erfahrung die letzte Instanz der Wirklichkeit wäre. Von demjenigen aber, der vom neuen wissenschaftlichen Geist inspiriert ist, ist es zu erwarten. Beobachtung⁴⁴¹, Erfahrung und Verifikation (*confirmatio*) sind Bestandteile der neuen Wissenschaft, die ihrer Mathematisierung keinesfalls widersprechen. Wenn also, wie schon gesagt, der Satz vom Grunde zwischen Metaphysik und Physik steht, kann er auch als ein Mittelglied zwischen uns und der Welt fungieren. Kann

⁴³⁸ Nach H.W. Arndt (1978a) „Wolff betrachtet das Widerspruchsprinzip und den Satz des zureichenden Grundes als ontologische Prinzipien, die aber, soweit sie auf das Verhältnis der Begriffe und Sätze Anwendung finden, auch als Prinzipien der Logik zu betrachten sind.“ (S. 77, Anm. 9)

⁴³⁹ Übersetzt von Dirk Effertz (2005). Im Original steht: „Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit. Aut enim nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit; aut aliquid esse potest absque ratione sufficiente, cur sit potius, quam non sit (§ 53). Ponamus esse A sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit. Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit (§ 56). Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod cum sit absurdum (§ 69) absque ratione sufficiente nihil est, seu, si quid esse ponitur, admittendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur sit.“

⁴⁴⁰ „Principium rationis sufficientis experientiae contrarium minime deprehenditur. Quodcunque enim eorum sumis, quae esse observantur, ubi inquisiveris, eorundem rationem aut deprehendes, aut saltem demonstrare haudquaquam poteris nullam adesse; verum fateri cogeris te eam reperire non posse. Quamdiu autem exemplum nullum afferre vales, ubi rationem nullam adesse demonstrare potes; tamdiu quoque affirmare nequis, principium rationis sufficientis experientiae repugnare: quae satis manifesta ulteriore probatione minime indigent.“

⁴⁴¹ „The methodology was dualistic; in science and metaphysics Wolff remained a rationalist, although he did advocate the use of observation for control and verification of the results of deduction“ (Calinger, R.S. (1969), S. 321)

einerseits der Satz, wie Wolff behauptet, faktisch nicht widerlegt werden, so gehört er andererseits der Natur unseres Geistes an:

§ 74. Wir erfahren dies als die Natur unseres Geistes, dass in einem einzelnen Fall nicht leicht jemand zugesteht, dass etwas ohne zureichenden Grund ist. Wer wüsste nämlich nicht, dass wir in jedem Fall geneigt sind, zu fragen, warum dieses ist, da wir dasselbe bei Kindern in früher Jugend erfahren, sobald sich ein Vernunftgebrauch zeigt.⁴⁴²

Dabei geht es um einen natürlichen Trieb des Geistes (*impetus naturalis mentis*). Sowohl das Wort „geneigt“ (*pronus*) als auch der Ausdruck „Trieb des Geistes“ (*impetus naturalis*) verraten zwar eine „psychologistische Sicht“⁴⁴³ in der Behandlung des Satzes, m.E. aber funktionieren beide eher im Rahmen der Verifikation und der Überzeugungskraft der Wolffschen Exposition. Anders ausgedrückt: der menschliche Geist ist von seiner Natur aus oder vom Gott so geschaffen, dass er Fragen stellen kann, die in der Natur selbst eine Antwort finden können.⁴⁴⁴ Wenn Wolff seiner *Deutschen Metaphysik* den Titel „Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ gibt, setzt er die Kompatibilität vom Mensch, Welt und Vernunft überhaupt, d.h. die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft, als sicher voraus. Dieser Metaphysik also hat Wolff den Satz vom Grunde als Basis gelegt. Er sieht aber jene, die die Geltung des Prinzips bezweifeln. Von manchen ist es zu erwarten, von anderen nicht:

§ 74. [...] Dem steht nicht entgegen, dass durch die meisten Jahrhunderte hindurch nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Physik selbst Philosophen vieles ohne Grund zugestanden haben, gleichweise ohne zureichenden Grund, und dass es bis auf den heutigen Tag nicht an gelehrten fehlt, die behaupten, einiges könne ohne zureichenden Grund sein. Denn durch einen verkehrten Gebrauch der Geistesvermögen zieht man sich eine der natürlichen Anlage des Geistes entgegen gesetzte Haltung zu. Ich werde in der Psychologie zeigen, dass der formale Syllogismus eine natürliche Weise zu denken ist, durch welche die Leute in einzelnen Schritten von intuitiven Urteilen zu diskursiven Urteilen kommen, wobei dieselbe Form gewahrt wird, die vollkommenen Beweisen zukommt (§ 855 Logica). Dessen ungeachtet hat es unter Gelehrten von erstem Rang so herausragende Männer wie Descartes und von Tschirnhaus gegeben, welche die formalen Syllogismen als eine unnütze und von müßiggehenden Geistern erdachte Art des Nachdenkens zurückgewiesen haben; den Ursprung dieses Vorurteils werde ich in der Psychologie vollkommen klar darlegen. Weniger dagegen beunruhigt uns die verkehrte Anwendung des Prinzips des zureichenden Grundes in den Wissenschaften, beispielweise, dass die Scholastiker in der Physik sich mit unzureichenden Gründen begnügten und bis auf den heutigen Tag sich die meisten mit solchen unzureichenden Gründen begnügen, gegen den natürlichen Trieb des Geistes, der zum zureichenden Grund geführt wird.⁴⁴⁵

⁴⁴² „Eam experimur mentis nostrae naturam, ut in casu singulari non facile quis admiserit aliquid esse sine ratione sufficiente. *Quis enim ignorat, nos ad quaerendum in omni casu pronos, cur hoc sit, cum idem in pueris a teneris unguiculis experiamur, quam primum sese aliquis rationis usus exerit.*“

⁴⁴³ Effertz, D. (2005), S. xix.

⁴⁴⁴ Kant und Wittgenstein würden dem zustimmen.

⁴⁴⁵ „Non obstat, quod per plurima secula non modo in psychologicis, verum etiam in physicis vel philosophi multa admiserint sine ratione, nedum sine ratione sufficiente, & hodiernum non desint viri eruditi, qui quaedam sine ratione sufficiente esse posse contendunt. Etenim perverso facultatum mentis usu habitus naturali mentis dispositioni contrarius contrahitur. Ostendam in psychologicis syllogismum formalem esse naturalem cogitandi modum, quo vulgus singulis momentis a iudiciis intuitivis ad discursiva pervenit, servata eadem forma, quae demonstrationibus consummatis convenit (§ 855 Log.). Hoc tamen non obstante non defuere inter eruditos primi ordinis eminentes veluti Cartesius atque de Tschirnhausen, qui syllogismos formales

Die Stellungnahmen der Scholastiker dem Satz des Grundes gegenüber überraschen Wolff nicht, gerade weil sie nichts mit dem neuen wissenschaftlichen Geist zu tun haben. Dieser Geist bleibt aber nicht bloße *contemplatio*; er gewinnt Sinn durch seine Bestätigung im Feld der Erfahrung. Wolffs Rationalismus ist nicht so radikal; Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton hätten ohne Beobachtung (das weiß Wolff) nichts Neues geschöpft, sie hatten aber einen theoretisch ganz neuen Blick auf die natürliche Welt geworfen, d.h. bevor sie ihre Fragen stellen konnten, hatten sie das Feld möglicher Antworten neu bestimmt; genau bei der Bestimmung dieses Feldes gewinnt der Rationalismus die Oberhand⁴⁴⁶, und besonders für Wolff ist genau das Feld des Möglichen das Feld der Philosophie schlechthin.⁴⁴⁷ In der Sphäre des Modalen bewegt sich aber auch

tanquam inutile & ab otiosis ingeniis confictum ratiocinandi genus rejecerunt: cuius praejudicii originem in Psychologicis clarissime explanabo. Minus autem nos anxios tenet perversa principii rationis sufficientis applicatio in scientiis, veluti quod scholastici in physicis in rationibus insufficientibus acquieverint & hodie plurimi in insufficientibus acquiescant, contra naturalem mentis impetum, quae in sufficientem fertur.“

⁴⁴⁶ Bis jetzt gibt es viele Definitionen des Rationalismus. Ich wähle hier exemplarisch zwei aus, die repräsentativ sind; beide von Forschern der Zeit der Aufklärung vorgeschlagen: Der Psychiater Robert Sommer (1892) definiert z.B. den Rationalismus als Gegenposition zum Psychologismus folgenderweise: „Wir wollen [...] beim Aussprechen des Wortes „Rationalismus“ ungefähr an folgendes denken: 1) An eine einseitige Hervorhebung der Verstandestätigkeit im Menschen im Gegensatz zum Gefühls- und Empfindungsleben. 2) An die Auffassung der Gemütsbewegungen als Störungen des reinen verständigen Denkens. 3) An die einseitige Betrachtung der Empfindung als „undeutlicher Erkenntnis. 4) An eine übertriebene Schätzung der logisch-mathematischen Methode im Gegensatz zur intuitiven Erkenntnis. 5) An die Behauptung eines reinen unsinnlichen Erkenntnisvermögens. 6) An eine Geringschätzung der vom Einzelnen ausgehenden Erfahrungswissenschaft zu Gunsten der Konstruktionen a priori.“ (Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik. Von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, Würzburg, S. 23.) Der Wissenschaftstheoretiker Paul Weingartner (1981) stellt fast ein Jahrhundert später die Merkmale des Rationalismus in Verbindung mit dem mathematischen Ideal zusammen. Das Verzeichnis Weingartners kann als Supplement zu demjenigen Sommers funktionieren: „1) Es gibt erste Prinzipien, die die Quellen menschlicher Erkenntnis sind. 2) Es gibt logische und mathematische Deduktionsprinzipien zur Ableitung der Theoreme aus diesen Prinzipien. 3) Es gibt ein Wahrheitskriterium. 4) Es gibt ursprüngliche, angeborene Ideen, die die Bausteine der ersten evidenten Prinzipien sind. 5) Es gibt logische und mathematische Definitionsprinzipien, durch die eine Reduktion von komplexen Ideen auf ursprüngliche möglich ist. 6) Es gibt Kriterien zur Unterscheidung der ursprünglichen Ideen von allen anderen.“ (Das Ideal des Mathematisierens aller Wissenschaften und des „more geometrico“ bei Descartes und Leibniz. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung 2, S. 527-564, hier: S. 527-528) Es ist klar, dass es beim Rationalismus nicht um das Ausschließen der Erfahrung oder der Gegebenheit des Extramentalen geht. Es geht, wie Sommer schreibt, um eine „Hervorhebung“ der Akte des Verstandes den Affekten der Sinne gegenüber, d.h. ein Rationalist unterscheidet zwischen einer aktiven und einer passiven Seite des Gemüts und erkennt die Überlegenheit der ersteren an. Diese Überlegenheit ist weiter mit Fachausdrücken wie: *deutlich, angeboren, a priori, rein* verknüpft. Das *reine*, das *a priori*, das *angeborene* ist der Ausgangspunkt auf der Seite des Subjekts, das *unklare*, das *konfuse* ist der Ausgangspunkt auf der Seite des Objekts. Der Verstand ist der Erkenntnisfaktor, der der Welt Ordnung durch Prinzipien verleiht. Das Vorbild der Weltordnung war natürlich in dieser Zeit die Geometrie, die unfehlbare Erkenntnis nach Prinzipien. Die Metaphysik musste ihrem Beispiel folgen. Es gab aber einen großen Unterschied. Der Geometer war immer in der Lage seine Daten zu konstruieren. Für den Metaphysiker ist die Gegebenheit ein unvermeidbares Faktum. Dieses Faktums ist Wolff immer bewusst gewesen.

⁴⁴⁷ „*Philosophia est scientia omnium possibilium qua talium.*“ (*Aerometriae Elementa, in quibus aliquot aeris vires ac proprietates iuxta methodum Geometrarum demonstrantur*, Leipzig 1709 (Wolff, GW, Abt. II., Bd. 37), Vorrede und *Ratio praelectionum Wolffianarum (in) mathesis et philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis*, 1718, 2. Aufl. Halle 1735 (Wolff, GW, Abt. II., Bd. 36), Sectio II., Caput I., § 3, S. 109) Mit dem Wolffschen Begriff der

Möglichkeit ist die Frage nach der Existenz der Dinge verknüpft. Wie ist der Übergang von der Möglichkeit zur Existenz zu betrachten? Die Wolffsche Antwort lautet: *complementum possibilitatis*: „Praeter possibilitatem entis aliud quid adhuc requiritur, ut existat. Pone etiam praeter possibilitatem nihil requiri, ut ens existat. Existet igitur ideo, quia possibile, seu possibilitas erit ratio sufficiens ad existendum (§ 70.): quod cum sit absurdum (§ 171.172.), evidens est praeter possibilitatem adhuc aliud quid requiri, ut ens existat [...] Hinc existentiam definitio per complementum possibilitatis: quam definitionem nominalem esse patet (§ 191. Log.), & ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur. Dicitur existentia etiam Actualitas ... Ens, quod existit, dicitur ens actuale, vel etiam ens actu : quod vero ad alia existentia relatum in iis habere potest rationem sufficientem existentiae suae, ens potentiale seu ens potentia appellamus.“ (Ontologia, § 173-175) Es ist klar, in diesen Gedanken ist viel Aristotelisches bzw. Mittelalterlich-Scholastisches spürbar. Die *εντελέχεια* und der Vorrang der Essenz der Existenz gegenüber verraten den Kontakt mit Leibniz einerseits und die scholastische Bildung andererseits, die Wolff erworben hatte. Das Problem ist, dass Wolff letzten Endes nicht in der Lage ist, dieses *complementum* weiter zu definieren, um seine Gedanken hinsichtlich dieser Frage präziser zu machen. Die Wolffsche These befindet sich klar im Einklang mit dem Satz vom Grunde und mit der Leibnizschen These der bestmöglichen Welt, und führt endlich zur Frage nach der Existenz Gottes. Treue und gemäßigte Wolffianer (L.Ph. Thümmig, F.Chr. Baumeister, G.B. Bilfinger, A.G. Baumgarten, G.F. Meier, J.G. Darjes) haben diese Definition von Existenz akzeptiert. Christian August Crusius dagegen bestreitet die Richtigkeit der Wolffschen Gedanken: „Wenn wir nun etwas als existierend vorstellen: So nöthigt uns das Wesen unseres Verstandes, ausser demjenigen, wodurch wir es denken und von andern unterscheiden, auch noch dieses hinzu zu denken, daß es irgendwo und irgend ein mal sey, und also ausser dem metaphysischen Wesen des Dinges auch noch ein ihm zukommendes ubi & quando hinzu zu denken. Daher ist die Existenz dasjenige Prädikat eines Dinges, vermöge dessen es auch ausserhalb der Gedanke irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist. Wenn wir sagen, eine Substanz existiere: So meynen wir, sie befinde sich unmittelbar in einem gewissen irgendwo, oder Raume, und irgend zu einer Zeit. Und wenn wir sagen, daß eine Eigenschaft existiere: So meynen wir, sie befinde sich irgend ein mal in einem existierenden Subjecte, da sie denn ebenfalls ihr irgendwo, aber mittelbar hat. Daß dieses der wahre Begriff der Existenz sey, läßt sich leicht also begreifen. Man setzt das existirende demjenigen entgegen, was nur gedacht wird, oder welches gleichviel ist, man unterscheidet das wirkliche Daseyn eines Dinges von dem blossen Seyn in den Gedanken. Das blosses Seyn in Gedanken machet die Möglichkeit aus, wie ich bald weiter zeigen will. Daher sagen einige, die Existenz sey complementum possibilitatis, welches aber nichts anders heissen kan, als sie bestehe darinnen, wenn dasjenige noch hinzukommt, was ausser der Möglichkeit noch erfordert wird, wenn eine Existenz daraus werden soll. Dieses ist wahr, aber es ist nur noch nichts damit aufgelöset. Wenn wir nun Achtung geben, was dasjenige positive sey, was zu dem möglichen hinzukommt, wenn es existirt: So ist uns unmöglich, etwas anderes als dieses zu denken, daß sich davon auch ein ubi und quando ausserhalb der Gedanke bejahen lässt. So bald wir dieses dergestalt hinzu denken, daß wir es wirklich setzen: So denken wir etwas als existirend. Demnach bestehet die Existenz darinnen, daß ein gedachtes Ding irgendwo und zu irgend einer Zeit ist.“ (Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden, Leipzig 1745, § 46) Das Problem der Außenwelt bleibt auch bei Crusius offen. Dass Crusius *ubi* und *quando* verlangt, ist den Kantschen reinen Formen der Anschauung als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung nicht fremd. Kant selbst hat auch das Wolffsche *complementum possibilitatis* als Existenzbedingung schon früh (1763) abgelehnt: „Die Wolffsche Erklärung des Daseins, dass es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiß, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen.“ (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, AA, II, S. 76. Vgl. Pollok, Konstantin (2001), Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. Ein kritischer Kommentar, Hamburg, S. 47-49) In der KrV auch: „Alles Wirkliche ist möglich; hieraus folgt natürlicher Weise, nach den logischen Regeln der Umkehrung, der bloß partikuläre Satz: einiges Mögliche ist wirklich, welches denn so viel zu bedeuten scheint, als: es ist vieles möglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den Anschein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich.“ (A231/B284) Vgl. auch: Poser, Hans (1983): Mögliche Erkenntnis und Erkenntnis der Möglichkeit. Die Transformation der Modalkategorien der

Kants Philosophie, wenn Kant durch die Notwendigkeit seiner synthetischen Urteile a priori die Möglichkeit der Erfahrung begründen will. Vernunft und Erfahrung sind bei Wolff, wie später bei Kant, methodisch zu trennen. Und wenn bei Kant der Terminus *Erfahrung* einen Doppelsinn hat, indem sie den Anfang und das Ziel der Erkenntnis ausmacht, dann ist die Erfahrung bei Wolff ein Stamm des Erkenntnisprozesses, ihr Sinn bleibt im Zeichen der vorkantischen Philosophie befangen. Erfahrung beschränkt sich bei Wolff auf die Funktion der Empfindungen. Das Kapitel 5 seiner *Deutschen Logik (DL)*⁴⁴⁸ trägt den Titel: *Von der Erfahrung, und wie dadurch die Sätze gefunden werden*. Dass in einem Logiklehrbuch ein Kapitel der Erfahrung gewidmet wird, spricht dafür, dass Wolffs *Dogmatismus* nicht mit Einseitigkeit identifiziert werden kann: Wir lesen in diesem Kapitel:

Was wir erfahren. § 1. Wir erfahren alles dasjenige, was wir erkennen, wenn wir auf unsere Empfindungen acht haben [...] Ein Urtheil, was vermöge einer Erfahrung formiret wird, nenne ich ein Grund-Urtheil, zum Unterscheide der andern, dazu man durch Schlüsse gelanget, und die ich Nach-Urtheile heisse.⁴⁴⁹ – Pflicht dessen, der sich auf die Erfahrung beruffet. § 2. Da wir nun nichts als einzeln Dinge empfinden; so sind auch die Erfahrungen nichts als Sätze von einzelnen Dingen. Derowegen, wer sich auf die Erfahrung beruffet, ist billig gehalten, einen besonderen Fall anzuführen, es sey denn, daß die Erfahrung so beschaffen ist, daß sie entweder ein jeder gleich haben kan, wenn er sie verlanget, oder wenigstens sich bald darauf zu besinnen weiß, weil er sie vorhin selbst mehr als einmahl gehabt. Man erfordert aber dieses aus zweyerley Ursachen: einmahl, damit man sehe, was eine vor Empfindungen gehabt, da er zu seiner Erfahrung gelanget: darnach, damit man sehen kan, wie einer nach Anleitung seiner Empfindungen seinen Satz formire. Und dieses ist höchstnötig, denn wir finden, daß gar ofte Leute einander widersprechen, und doch beyde sich auf die Erfahrung beruffen [...] – Verschiedene Fälle der Erfahrungen. § 5. Wir empfinden aber entweder die Sachen selbst mit ihren Eigenschaften, oder die Veränderungen, welche sie leiden, oder auch ihre Würckungen in andere. In dem ersten Falle formiren wir die Begriffe von den Dingen, die wir empfinden [...] oder auch Sätze von ihren Eigenschaften, als daß die Luft eine ausdehnende Kraft habe: in dem andern Falle bekommen wir Sätze von den Veränderungen, welche einem Dinge zustossen können, als daß sich die Luft durch die Wärme ausbreiten lässet: endlich in dem dritten erlanget man Sätze von dem Vermögen, welches ein Ding in andere hat, als daß die Luft ausgeleerte halbe Kugeln feste zusammen drucket. Und auf solche Weise werden Grund-Urtheile gefunden (§ 1.). – Wie durch die Erfahrung allgemeine Sätze erlangen werden. § 15. Ungeachtet aber die Erfahrungen für und an sich selbst nichts als Sätze von einzelnen Dingen sind (§ 3.); so können wir doch dieselbe gar leicht in allgemeine Sätze verwandeln, wenn wir nur alle Umstände, unter welchen etwas geschehen ist, genau gemercket (§ 5. c. 3). Denn alle Dinge in der Natur haben ihre Würckungen um ihres Wesens und der Umstände willen, darinnen sie sich befinden.

Es wird hier klar, dass die Erfahrung bei Wolff den Rohstoff der Erkenntnis ausmacht bzw. bereitstellt. Dieser Stoff lässt sich in Satzform ausdrücken, aber diese Satzform muss durch die Logikregeln bearbeitet werden. Wichtig beim Erkenntnisprozess ist, wie im § 15 klar wird, dass Wesen von Umständen unter-

Wolffschen Schule in Kants kritischer Philosophie. In: *Grazer philosophische Studien* 20, S. 129-147, hier: 140-143 und Festner, Carl (1892): *Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker*, Halle, S. 52-60.

⁴⁴⁸ *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Freyherr von Wolff*, Halle 1713. Zur Gliederung des Buchs s. Anhang.

⁴⁴⁹ Im § 51 seiner lateinischen Logik heißt das *Grund-Urtheil: judicium intuitivum* und das *Nach-Urtheil: judicium discursivum*. (*Philosophia rationalis sive Logica, editio tertia emendatior*, Frankfurt und Leipzig 1740, 1. Aufl. 1728) Die *Logica* ist im Vergleich zu der *Deutschen Logik* umfangreicher. Sie besteht aus dem berühmten *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (171 Paragraphen) und dem Haupttext (1234 Paragraphen!). Zur Gliederung des Buchs s. Anhang.

schieden werden⁴⁵⁰, ohne dass die Umstände unterschätzt werden. Unser Blick fällt zuerst auf die Umstände, dann versuchen wir das Wesentliche, d.h. einen höheren Erkenntnisgrad, zu erreichen. Im ersten Teil der *Logica*, dem *Discursus praeliminaris de philosophia in genera*, wo Wolff seine Philosophie-konzeption exponiert, schreibt er in den Kapiteln 1. und 2. von den verschiedenen Graden der menschlichen Erkenntnis und von den Beziehungen zwischen ihnen. Die *historische Erkenntnis*⁴⁵¹ ist eine Erkenntnis der Tatsachen, die *philosophische* ist eine Erkenntnis der Gründe von wirklichen oder möglichen Tatsachen und durch die *mathematische* Erkenntnis bestimmen wir die Quantitäten der Dinge. Die philosophische Erkenntnis wird auf den Grundlagen der historischen gebaut und wird von der letzteren bestätigt. So ist „die Ehe (connubium)⁴⁵² zwischen beiden“

⁴⁵⁰ Wolff hat leider den Begriff des *complementum possibilitatis* nicht vollständig präsentiert (s. Anm. 447). Es wäre in diesem Fall interessant die Beziehungen zwischen *Wesen*, *Umständen*, *potentia*, *actualitas* und *Existenz* im Rahmen der Entwicklung des Wolffschen Systems, vor allem hinsichtlich seiner Stellung zwischen Rationalismus und Empirismus, zu sehen.

⁴⁵¹ Tschirnhaus hat als erster von *historischer Erkenntnis* gesprochen: „Denn jeder, der wenigstens die Bedeutung der vorkommenden Fachausdrücke und Unterscheidungen kennt und nur weiß, in wie viele Disziplinen die Philosophie geteilt zu werden pflegt, wie viele Schulen in ihr von Anfang an bis auf unsere Zeit geblüht haben und dergleichen, von dem wird man glauben müssen, dass er wenigstens die unterste Stufe der Philosophie erlangt hat, und keinesfalls wird er ein Sachphilosoph (*realis philosophus*) genannt werden dürfen, sondern vielmehr nur ein Wortphilosoph (*verbalis philosophus*), weil er eine Kenntnis mehr der Benennungen als der Dinge besitzt [...] Wer aber mit dieser Namenerkenntnis, die selbst mit Hilfe eines Lexikons erworben werden kann, keineswegs zufrieden ist und näher an die Sache herangeht und das eigentliche Wesen der Philosophie zu erkennen unternimmt, nämlich, welches die echten Meinungen verschiedener Schulen der Alten wie der Neueren sind, welche [Meinungen] vor anderen den Vorzug verdienen, was für einen Zuwachs das Wissen stufenweise bis auf unsere Zeit gewonnen hat und ähnliches mehr, der ist jedenfalls zwar zu einer höheren Stufe emporgestiegen, aber er ist doch nach meinem Urteil immer noch weit von der höchsten Stufe entfernt, da seine Erkenntnis nur historisch ist und er selbst deshalb eher den Titel eines historischen (*historialis*) als eines Sachphilosophen verdient, da ja dieser Name eines Sachphilosophen nur jenem zukommt, der zu einem so hohen Grade der Erkenntnis gelangt ist, dass er durch die Sache selbst merkt, es stehe in seiner Macht, alles, was unbekannt, aber dennoch dem menschlichen Intellekt zugänglich ist, durch die eigenen Kräfte seines Geistes ans Licht zu ziehen.“ (MM, S. xii-xiii [Ausgabe 1963, S. 39-40]) Und weiter: „Wenn diejenigen, die sich mit diesen höchst unnützen Haarspaltereien abgeben, das bisher Gesagte erwogen hätten, so hätten sie jedenfalls bemerkt, dass der Name Philosoph ihnen keineswegs zukomme. Denn dieser Name kann nicht einmal dem, der nur ein historischer Philosoph ist, d.h. dem mit Recht beigelegt werden, der sich auf wirkliche oder nützliche Wissenschaften zwar wohl versteht, sie aber doch nicht selbständig, sondern vielmehr durch den Fleiß und die Schriften eines anderen Sachphilosophen (*realis philosophi*) sich erworben hat.“ (MM, S. 29 [S. 69]) Dazu vgl. auch: Carboncini, S. (1991), S. 78-79.

⁴⁵² L. Cataldi Madonna (2001) bemerkt: „Die Notwendigkeit des connubium von Vernunft und Erfahrung war in dieser Zeit fast ein Gemeinplatz.“ (S. 67) Kant beschäftigt sich mit der Frage der historischen Erkenntnis der Philosophie im *Architektonikkapitel* der *Transzendentalen Methodenlehre* der *KrV* (A835/B863 – A837/B865): „Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntnis, objektiv betrachtet, abstrahiere, so ist alles Erkenntnis, subjektiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*. Eine Erkenntnis mag ursprünglich gegeben sein, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben sein. Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z.B. das *W o l f f i s c h e*, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige *h i s t o r i s c h e* Erkenntnis der Wolffschen Philosophie; er weiß und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d.i. das

erforderlich.⁴⁵³ Wir müssen hier der Meinung Günter Mühlhofs zustimmen, der schreibt, „dass Wolff keinem rein spekulativen Rationalismus huldigte, sondern

Erkenntnis entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objektiv, allerdings ein Vernunftserkenntnis war, so ist es doch, subjektiv, bloß historisch. Er hat gut gefasst und behalten, d.i. gelernet, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunftserkenntnisse, die es objektiv sind, (d.i. anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können,) dürfen nur denn allein auch subjektiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, woraus auch die Kritik, ja selbst die Verwerfung des Gelernten entspringen kann, d.i. aus Prinzipien geschöpft worden.“ Die Behandlung der Frage durch die Wolffianer und durch Kant (seit 1762) stellt Michael Albrecht (1982) in seinem Aufsatz: *Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?* dar. (SL 14, S. 1-24)

⁴⁵³ „§ 1. Die Grundlage der historischen Erkenntnis. Mit Hilfe der Sinne erkennen wir, was in der materiellen Welt ist und geschieht, und der Geist ist sich der Veränderungen bewusst, die in ihm selbst stattfinden. *Es gibt niemanden, der dies nicht weiß, wenn er nur auf sich selbst achtgibt* [...] § 2. [...] *Uns genügt es gegenwärtig, dass ein Wissen, das durch den Sinn und durch Aufmerksamkeit auf uns selbst erworben ist, nicht in Zweifel gezogen werden kann* [...] § 3. Definition der historischen Erkenntnis. Die Erkenntnis dessen, was ist und geschieht, sei es in der materiellen Welt oder in den immateriellen Substanzen, nennen wir historische Erkenntnis [...] § 6. Definition der philosophischen Erkenntnis. Die Erkenntnis des Grundes dessen, was ist oder geschieht, heißt philosophische Erkenntnis [...] § 7. Der Unterschied zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis. Philosophische Erkenntnis unterscheidet sich von historischer. Denn diese besteht in der bloßen Kenntnis einer Tatsache (§ 3), jene aber reicht weiter und deckt den Grund der Tatsache auf, so dass verständlich wird, warum etwas Derartiges geschehen kann (§ 6) [...] § 8. Historische Erkenntnis der philosophischen Erkenntnis. Wer weiß, welchen Grund ein anderer für eine Tatsache anführt, der besitzt historische Erkenntnis der philosophischen Erkenntnis des anderen. Denn wer weiß, welchen Grund ein anderer für die Tatsache anführt, der weiß, welche philosophische Erkenntnis der andere im gegebenen Fall hat (§6). Die philosophische Erkenntnis des anderen ist eine Tatsachenfrage. Er erkennt daher eine Tatsache über einen anderen, folglich besitzt er historische Erkenntnis der philosophischen Erkenntnis des anderen (§ 3.) [...] § 10. Historische Erkenntnis als Grundlage der philosophischen. Wenn durch Erfahrung dasjenige festgestellt wird, woraus sich anderes, was ist und geschieht oder geschehen kann, begründen lässt, liefert die historische Erkenntnis die Grundlage der philosophischen. Was durch Erfahrung festgestellt wird, davon gibt es nur historische Erkenntnis (§ 3). Wenn man daraus den Grund für anderes, was ist und geschieht, erkennt, dann baut man darauf philosophische Erkenntnis auf (§ 6). Daher ist die historische Erkenntnis die Grundlage der philosophischen [...] § 12. Der weitreichende Nutzen der historischen Erkenntnis. ... Obwohl wir also die historische Erkenntnis von der philosophischen sorgfältig unterschieden haben (§ 3, 6), damit wir nicht Verschiedenes miteinander vermengen (§ 7), dürfen wir doch die historische Erkenntnis nicht deshalb herabsetzen oder gar verachten (§ 11), sondern müssen einer jeden ihren eigentümlichen Wert beimessen. Ja für uns soll die Ehe zwischen beiden in der ganzen Philosophie heilig sein [...] § 14. Definition der mathematischen Erkenntnis. Die Erkenntnis der Quantität der Dinge bezeichnen wir als mathematische Erkenntnis. [...] § 17. Der Unterschied der mathematischen Erkenntnis von der philosophischen und der historischen. Die mathematische Erkenntnis unterscheidet sich aber jedenfalls sowohl von der historischen als auch von der philosophischen. Denn die historische Erkenntnis begnügt sich mit der bloßen Kenntnis einer Tatsache (§ 3), in der philosophischen geben wir den Grund dessen an, was ist oder sein kann (§ 6), in der mathematischen schließlich bestimmen wir die Quantitäten, die in den Dingen sind (§ 14). Es ist aber eine Sache, eine Tatsache zu kennen, eine andere, ihren Grund zu erkennen, und wieder eine andere, die Quantität der Dinge zu bestimmen. § 21. Einteilung der historischen Erkenntnis in gemeine und verborgene. [...] Die gemeine historische Erkenntnis ist die Erkenntnis der Tatsachen der Natur (auch der rationalen), die offenbar sind, die verborgene historische Erkenntnis aber ist die Erkenntnis der Tatsachen der Natur (auch der rationalen), die verborgen sind. § 22. Der unterste Grad der Erkenntnis. Gemeine historische Erkenntnis ist der unterste Grad der menschlichen Erkenntnis. Denn die historische Erkenntnis kommt mit Hilfe der Sinne zustande, indem man den Dingen, die wirklich sind oder geschehen, Aufmerksamkeit zuwendet (§ 1, 3). Folglich setzt sie nichts anderes als bekannt voraus, aus dem sie wie aus Prämissen mit großem Aufwand an Schlüssen langwierig hergeleitet werden müsste. Und daher gibt es in der Erkenntnis keinen Grad, der unter der gemeinen historischen Erkenntnis wäre. [...] § 26. Historische Erkenntnis bestätigt die philosophische. Wenn einer durch die Vernunft erkennt, dass etwas

geschehen kann, und mittels eines Experimentes beobachtet, dass dies in der Tat geschieht, so bestätigt dieser die philosophische Erkenntnis durch die historische. [...] § 27. Mathematische Erkenntnis macht die philosophische gewiß. Wenn die Quantität einer Wirkung als den Kräften der Ursache proportional bewiesen wird, so schöpft die philosophische Erkenntnis völlige Gewissheit aus der mathematischen. [...] § 28. Ihre Verbindung mit der philosophischen Erkenntnis. *Daraus folgt, dass die mathematische Erkenntnis mit der philosophischen verbunden werden muss, wenn man sich um höchstmögliche Gewissheit bemüht.* [...] § 41. Die Anwendung der philosophischen Erkenntnis ist sicherer als die der historischen. [...] *Wer philosophische Erkenntnis hat, kennt den Grund, warum etwas ist oder geschieht (§ 6), und erkennt daher jene Bedingung, unter der etwas von einem bestimmten Seienden ausgesagt wird;* [...] § 42. Philosophische Erkenntnis reicht weiter als historische [...] § 43. *Philosophische Erkenntnis ist umfassender als historische.*“ (Übersetzt von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl (1996): *Christian Wolff Discursus praeliminaris de philosophia in genere – Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen. Historisch-kritische Ausgabe*, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von G. Gawlick und L. Kreimendahl.) Im Original steht der Text so: „§ 1. Fundamentum cognitionis historicae. Sensuum beneficio cognoscimus, quae in mundo materiali sunt atque fiunt, & mens sibi conscia est mutationum, quae in ipsa accidunt. Nemo haec ignorat: modo ad semetipsum attendat [...] § 2. Nobis in praesenti sufficit, **notitiam sensu § attentione ad nosmet ipsos acquisitam non posse in dubium vocari** [...] § 3. Cognitione eorum quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidunt, historica a nobis appellatur [...] § 6. Definitio cognitionis philosophicae. Cognitione rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur [...] § 7. Differentia cognitionis historicae § philosophicae. Differt cognitio philosophica ab historica. *Haec enim in nuda facti notitia subsistit (§ 3.): illa vero ulterius progressa rationem facti palam facit, ut intelligatur, cur istiusmodi quid fieri possit (§ 6.)* [...] § 8. Historica cognitio cognitionis philosophicae. Qui novit, quam rationem facti alleget alter: is historicam habet cognitionem cognitionis philosophicae ulterius. *Qui enim novit, quam rationem facti alleget alter; is novit, quae sit alteri cognitio philosophica in dato casu (§ 6.). Cognitione philosophica ulterius est res facti. Cognoscit adeo factum alterius, consequenter cognitionis philosophicae alterius historicam habet cognitionem (§ 3.)* [...] § 10. Cognitione historica philosophicae fundamentum. Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque fiunt, vel fieri possunt, ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebet. *Quae per experientiam stabiliuntur, eorum nonnisi historica est cognitio (§ 3.). Quodsi ergo ex iis rationem reddis aliorum, quae sunt atque fiunt, cognitionem philosophicam iisdem superstruis (§ 6.).* **Fundamentum itaque cognitionis philosophicae est historica** [...] § 12. Cognitionis historicae amplissimus usus. [...] *Quamvis itaque cognitionem historicam a philosophica cum cura distinguimus (§ 3, 6), ne diversa inter se confundamus (§ 7); non tamen ideo historicam vilipendimus, aut prorsus contemnimus (§ 11), sed unum unicuique pretium decernimus. Immo nobis per omnem philosophiam sanctum est utriusque connubium.* [...] § 14. Cognitionis mathematicae definitio. *Cognitio quantitatis rerum est ea, quam mathematicam appellamus.* [...] § 17. Differentia cognitionis mathematicae a philosophica & historica. Differt autem utique cognitio mathematica cum ab historica, tum a philosophica. *Nam cognitio historica acquiescit in nuda notitia facti (§ 3), in philosophica reddimus rationem eorum, quae sunt vel esse possunt (§ 6), in mathematica denique determinamus quantitatis, quae rebus insunt (§ 14). Aliud vero est nosse factum, aliud perspicere rationem facti, aliud denique determinare quantitatem rerum.* § 21. Divisio cognitionis historicae in communem & arcanam. [...] *Cognitio historica communis est cognitio factorum naturae, etiam rationalis, quae patent: Cognitione autem historica arcana est cognitio factorum naturae, etiam rationalis, quae latent.* [...] § 22. Infimus cognitionis gradus. Historica cognitio communis infimus humanae cognitionis gradus est. *Historica enim cognitio sensuum ope perficitur, attendendo ad ea, quae actu sunt, vel fiunt (§ 1, 3). Non igitur alia cognita praesupponit, ex quibus tanquam praemissis multa ratiocinorum ambage demum deduci debeat. Atque adeo inferior cognitione historica communi gradus non est in cognoscendo.* [...] § 26. Cognitione historica philosophica confirmat. Si quis per rationem aliquid fieri posse agnovit factoque experimento idem fieri observat, is cognitionem philosophicam historica confirmat. [...] § 27. Cognitione mathematica philosophicam certam reddit. Si quantitas effectus viribus causae proportionata demonstratur, cognitio philosophica a mathematica haurit omnimodam certitudinem. [...] § 28. Ejus cum philosophica conjunctio. Inde consequitur, quod cognitio mathematica cum philosophica conjugenda sit, ubi summae, quae datur, certitudini studueris. [...] § 41. Cognitionis philosophicae certior applicatio, quam historicae. [...] *Qui philosophica cognitione instructus, is novit rationem, cur aliquid sit, vel fiat (§ 6), adeoque conditionem istam perspicit, sub qua aliquid de ente quodam enunciat;* [...] § 42. Cognitionis

*praxisnah „empiriorationalistisch“ dachte.*⁴⁵⁴ Und das müssen wir auch aus drei Gründen bestätigen: 1. Die Erfahrung ist nicht nur ein Bestandteil der Erkenntnis, sondern schon eine Erkenntnis (*cognitio*).⁴⁵⁵ 2. Die Perzeption gehört nicht zu den

philosophicae major extensio quam historicae [...] § 43. *Cognitio philosophica compendiosior historica.*“ (Alles von mir hervorgehoben) Vgl.: Schneiders, W. (1990), S. 127

⁴⁵⁴ Mühlhpfordt, G. (1986): *Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735.* In: Schneiders, W. (Hg., 1986a), S. 237-253, hier: S. 243. Nach U. Neemann (1993-1994) wird „Erfahrung zur impliziten Vernunft und Vernunft zur logisch determinierten Erfahrung“ bei Wolff. (Bd. II., S. 69) Hinsichtlich der „empiristischen“ Orientierung Wolffs im Vergleich zu derjenigen von Thomasius bemerkt Nicolao Merker (1982): „Die Bewertung der Beziehung zwischen Wolff und Thomasius und seiner Schule ist genauso umstritten. Sicherlich, was den Inhalt anbetrifft, das heißt die besonderen technischen Artikulationen von Thomasius' Logik, so ist der Abstand von Wolff in einigen Aspekten nicht zu leugnen – schon allein darum, weil Thomasius eine Logik ohne syllogistische Deduktionen geben wollte. Diese gründet sich ausschließlich auf das Kriterium, dass die *ars inveniendi*, also die Methode „neue Wahrheiten“ zu finden, „leicht“ sein solle, das heißt dem Vorgehen des gesunden Menschenverstandes nahe, der nicht von deduktiven Beweisen ausgeht, sondern vom Leichtesten und Bekanntesten zum Komplexen und noch Unbekannten aufsteigt. Dem Syllogismus schreibt Thomasius allein den untergeordneten Rang eines Verfahrens der Anordnung von auf anderem Wege gefundenen Wahrheiten zu, die also vor allem durch Sinneswahrnehmung gefunden werden, durch das, was der sinnlichen Existenz der Dinge – die weit klarer und deutlicher ist als jede mögliche aber nicht verifizierbare „Essenz“ – unmittelbar entnommen werden kann. Dennoch steht nicht einmal der Empirist und Sensualist Thomasius, objektiv gesehen, in grundlegender Opposition zu dem ganzen Wolff, weil man nur daran zu erinnern braucht, wie entschieden Wolff selbst sich auf die Erfahrung als grundlegendes Kriterium der Erkenntnis beruft; und es ist auch nicht gesagt, dass Thomasius voll und ganz Empirist war, dass er nämlich die logisch-kombinatorische Methode der Mathematik, die Wolff so teuer war, pauschal ablehnte. Seine ausdrückliche Versicherung, dass er die „*Methodum Mathematicum* [...] *allezeit vor die beste gehalten*“ habe, [In den sogenannten Monatsgesprächen, Halle 1690, Bd. I., S. 801, auch wenn diese Lobrede wenig mehr als eine Würdigung der allgemeinen rationalistischen Tradition ist.] beweist das Gegenteil. Auch wenn sich der Disput auf die Zielsetzungen der Logik verlagert, kann man die Kontinuität der Richtung von Thomasius bis zu Wolff – was die Orientierung der logischen Untersuchungen an dem pragmatischen Handeln des Menschen anbelangt – schwerlich leugnen.“ (S. 67-68) Dazu vgl. auch: Wundt, M. (1924), S. 36-43 und Arndt, H.W. (1986): *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs.* In: Schneiders, W. (Hg. 1986a), S. 31-47. U. Neemann (1994) erklärt diese „Synthese von Vernunft und Erfahrung“ im Rahmen der Rezeption des Aristoteles seitens Wolffs, die auch Probleme mit sich gebracht hat: „Er hat zwar intuitiv erkannt, dass mit der Übernahme der aristotelischen Urteilstheorie auch Lehren der aristotelischen Metaphysik übernommen werden müssen und abweichende Auffassungen eine Uminterpretation erfordern, er hat aber nicht gesehen, dass sich einer an aristotelischen Prinzipien orientierten Ontologie und Methodenlehre nicht Methoden und Grundbegriffe der neuen Physik einfügen lassen, dass die Methoden der neuen Experimentalphysik ihren Erfolg einem Bruch mit der aristotelischen Physik und Metaphysik verdanken. Es ist deshalb kein Wunder, dass Wolffs Experimentalphysik ein buntes Gemisch von zufälligen und gezielten Beobachtungen sowie von Versuchen der verschiedensten Art darstellt, denn er verfügte über keine Theorie des Experiments. Eine solche hätte er im Rahmen seiner eigenen Theorien auch gar nicht entwickeln können. Um ein erfolgreicher Experimentalphysiker werden zu können, hätte er sich nämlich für eine andere als für eine aristotelische Ontologie entscheiden müssen. Aber er war kein Experimentalphysiker. Das war nach ihm ein anderer Philosoph, von dem sogar gesagt werden kann, dass er einer der bedeutendsten Mathematiker und Physiker seiner Zeit war und zugleich einer der wenigen deutschen Philosophen der Neuzeit, der überhaupt etwas von den Methoden der Naturwissenschaft verstanden hat. Gemeint ist Johann Heinrich Lambert.“ (S. 99-100)

⁴⁵⁵ „*Experiri dicimur, quicquid ad perceptiones nostras attenti cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione ad perceptiones nostras patent, experientia vocatur.*“ (*Logica*, § 664)

rezeptiven Eigenschaften des Gemüts; sie ist ein *actus mentis*.⁴⁵⁶ 3. Die Erfahrung ist neben der Vernunft ein gültiger Weg zur Wahrheit, wie Wolff in der *Deutschen Metaphysik* schreibt:

§ 372. Wir haben demnach zweyerley Wege, dadurch wir zur Erkänntniß der Wahrheit gelangen, die Erfahrung und die Vernunft. Jene gründet sich in den Sinnen (§ 220.325); diese aber in dem Verstande (§ 277.368). Z.E. Daß die Sonne morgen frühe wiederum aufgehet, erkennen die meisten Menschen aus der Erfahrung (§ 338), und sie können nicht sagen, warum es geschieht: hingegen der Sternkündiger, der die Ursache der himmlischen Bewegungen und den Zusammenhang der Erde mit dem Himmel einsieht, erkennt solches durch die Vernunft, und kan es demonstrieren, daß, warum und zu welcher Zeit es geschehen muß.

Der Unterschied einer Vernunftwahrheit zu einer Erfahrungswahrheit ist, dass erstere Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Der Verstand, dem die Erkenntnis *a priori* gehört⁴⁵⁷, führt als Vorstellungskraft⁴⁵⁸ das Wahrgenommene zur Deutlichkeit, und die Vernunft gliedert es in eine wohlgeordnete Allheit ein: „Die Kunst zu schliessen zeigt, daß die Wahrheiten mit einander verknüpft sind [...] die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, heisset Vernunft.“⁴⁵⁹ Wenn die Vernunft beim Schließen nichts empirisches gebraucht, dann ist von reiner Vernunft die Rede: „Ratio pura est, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones a priori cognitatas. Pura non est, si in ratiocinando praeterea admittuntur, quae a posteriori cognoscuntur.“⁴⁶⁰ Der *a priori* Weg der Begriffsbildung und der Wahrheitsfindung ist dreifach: Reflexion, Abstraktion und Determination.⁴⁶¹ Trotzdem bleibt aber das *a posteriori* ein Weg zur Wahrheit.⁴⁶² Die wichtigste ontologische Grundlage der Wahrheit ist aber die

⁴⁵⁶ „Mens percipere dicitur, quando sibi objectum aliquod repraesentat: ut adeo Perceptio sit actus mentis, quo objectum quodcunque sibi repraesentat.“ (Psychologia empirica, § 24) B. Paz (2001) hält die *Perzeption* für eine Schlüsselkategorie der Philosophie Wolffs. (S. 30-32)

⁴⁵⁷ „Quicquid a priori cognoscitur, vi intellectus eruitur.“ (Psychologia empirica, § 438)

⁴⁵⁸ Psychologia rationalis, § 64, 277, 304, 313, 387, 391, 398.

⁴⁵⁹ DM, § 368. Vgl. auch: Psychologia empirica (§ 483): „Ratio est facultas nexum veritatum universalium intuendi seu percipiendi.“

⁴⁶⁰ Psychologia empirica, § 495. Vgl. auch: Pichler, H. (1910), S. 9-10 (Anm. 1).

⁴⁶¹ „Exinde intelligitur, diversis modis notiones universales comparari, nimirum: 1. reflectendo super iis, quae percipiuntur, 2. abstrahendo communia, quae notionibus pluribus insunt, 3. determinationes variabiles mutando in alias.“ (Logica, § 716)

⁴⁶² „Utimur autem in veritate proprio Marte eruenda vel solo sensu, vel ex aliis cognitatis ratiocinando elicimus nondum cognita. In priori casu dicimur veritatem eruere a posteriori; in posteriori autem a priori.“ (Logica, § 663) H.-J. Engfer (1986) bemerkt zu diesem Punkt: „Von allen diesen Verfahren der Begriffsgewinnung und –prüfung ist bei Wolff das aposteriorische Verfahren der Begriffsgewinnung durch die Reflexion also das grundlegende. Während nämlich die beiden apriorischen Verfahren der Abstraktion und der willkürlichen Determination von bereits bestimmten Begriffen ausgehen, diese bloß modifizieren und also die aposteriorische Bestimmung durch Reflexion schon voraussetzen, ermittelt diese Definitionen nicht wieder aus Definitionen, sondern unmittelbar aus der Erfahrung. In diesem Sinne bezeichnet Wolff die historische Erkenntnis im Discursus praeliminaris als das Fundament der philosophischen Erkenntnis: sie ist zwar der niedrigste Grad der menschlichen Erkenntnis, aber sie liefert das sichere und unerschütterliche Fundament auch für die philosophische Erkenntnis, und noch die Fundamentalbegriffe der philosophia prima sind aus ihr abgeleitet.“ (Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant. In: Schneiders, W. (Hg. 1986a), S. 48-65, hier: S. 58) Vgl. auch: Pimpinella, Pietro (2001): *Cognitio intuitiva bei Wolff und Baumgarten*. In: Oberhausen, M. (Hg.), S. 265-294, hier: S. 282)

Möglichkeit, d.h. die Widerspruchsfreiheit. Das Mögliche wird durch *Realdefinitionen* ausgedrückt. Nur durch eine *Realdefinition* ist die Möglichkeit eines Dinges evident: „Definitio, per quam non patet rem definitam esse possibilem, nominalis dicitur. Ast definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur.“⁴⁶³ Wie kann man aber sich der Möglichkeit eines Dinges bzw. eines Zustandes vergewissern? Die Antwort gibt Wolff mit seinen sechs *principia probandi possibilitatem*, einem a posteriori (durch Beobachtung) und fünf a priori, in denen auch der Erfahrung eine Rolle zugesprochen wird.⁴⁶⁴ Es ist hier klar, dass die Möglichkeit sich durch Beweis, Ordnung und Erfahrung vergewissern lässt. In der *Deutschen Logik* betont Wolff: „Die Erfahrung lehret uns, ob ein Begriff möglich sey [...]“⁴⁶⁵ Räumen wir also ein, dass Wolffs Philosophie eine Fundamentalphilosophie⁴⁶⁶ ist, müssen wir auch einräumen, dass die Fundamente dieser *scientia possibilium* (1) das Widerspruchsprinzip, (2) der Satz vom Grunde und (3) die Erfahrung sind. Es ist erstaunlich, dass schon im § 3 seiner *Logica* die Erfahrung im Spiel ist.⁴⁶⁷ Der wichtigste Punkt ist hier aber, dass dieser Wolffsche *Empirismus* naiv und unreflektiert bleibt. Die Frage nach der Existenz der Außenwelt beschäftigt Wolff nicht:

Der Unterschied zwischen Wolff und Descartes ist grundlegend. Während Descartes sein Cogito-Argument überhaupt erst etablieren konnte, nachdem er seinen methodologischen Zweifel soweit vorangetrieben hatte, dass ihm nur noch das Cogito als unerschütterliche

⁴⁶³ *Log.*, § 191. Dazu vgl.: Arndt, H.W. (1995): *Zum Wahrheitsanspruch der Nominaldefinitionen in der Erkenntnislehre und Metaphysik Christian Wolffs*. In: Theis, R. – Weber, C. (Hg.): *Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik. Festschrift für Jean École zum 75. Geburtstag*, Hildesheim – Zürich – New York, S. 34-46

⁴⁶⁴ Prinzip a posteriori: „Est [...] possibile, cui non nisi talia attribuuntur, quae in eodem subjecto una **observantur**.“ Prinzipien a priori: „[1] Est possibile, cui talia attribuuntur, per quorum unum vel aliquot cetera determinari demonstrari potest [...] [2] Est possibile, cui attribuuntur, quae per se invicem non determinantur, fieri tamen & inter se combinari posse intelliguntur[...] [3] Si sumitur, quod demonstratum est, id possibile esse constat [...] [4] Si modus demonstrari potest, quo prodit aliquid, cui simul insunt, vel partim insunt, partim adsunt, quae sumuntur; id possibile est [...] [5] Si ex assumpto colligitur propositio, quam vel vi demonstrationis, vel **vi experientiae** veram esse constat; illud possibile est.“ (*Ontologia*, § 88-93, von mir hervorgehoben)

⁴⁶⁵ Cap. 1., § 34.

⁴⁶⁶ Dazu vgl.: Paz, B. (2001), passim, Rudolph, Oliver-Pierre (2007): *Das Fundament des Wolffschen Systems der Philosophie*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004, Teil 2*, S. 15-24 (hier: S. 15). Rudolph versucht das Wolffsche Projekt zu retten, wenn er sich fragt: „Kohärentismus statt Fundamentalphilosophie?“ Das Fazit, das Rudolph zieht, lautet: „Wolff erweist sich als harter Empirist, der sein philosophisches System allein auf Erfahrung gründet. Andererseits gilt ihm die Erfahrung jedoch nur dann als sichere Erfahrung, wenn sie der Bedingung einer rationalen Ordnung genügt. Es ist also gerade die Systemidee, worin die besondere Pointe der Wolffschen Philosophie zu suchen ist.“ (S. 24) Vgl. auch: Gerlach, H.M. (2001c): *Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle*. In: Ders. (Hg., 2001a), S. 9-26: „Ihr metaphysisches „fundamentales“ Ansinnen besteht [...] nun vielmehr gerade darin, mit zwingender logischer Ableitbarkeit aus diesen beiden ersten Grundsätzen der „ersten Philosophie“ alle anderen Bereiche des Seins und des Denkens in einer Lückenlosigkeit und zwingenden Folgerichtigkeit zu erfassen, die keine unzureichend erfassten realen und idealen Räume überhaupt nur als Möglichkeit zulässt.“ (S. 23)

⁴⁶⁷ „Dantur Regulae operationum mentis. Exercitium facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate suis constat regulis. Patet hoc experientia [das ist klar durch die Erfahrung], modo ad nosmetipsos attendamus, dum quid cognoscimus.“

Gewissheit übrig blieb, steht bei Wolff das „Cogito“ bzw. sein Derivat an erster Stelle – und zwar als nur ein Beispiel, wenn auch ein ausgezeichnetes, für Erfahrung bzw. historische Erkenntnis. Wolff hat [...] niemals grundlegend an der sinnlichen Erfahrung gezweifelt, wohingegen diese sich bei Descartes bereits im allerersten Argumentationsgang einer „ratio dubitandi“ ausgesetzt sieht. Mit anderen Worten, Wolff hat den Common-Sense-Standpunkt, dass wir mit Hilfe unserer Sinne zu objektiv gültiger Erkenntnis gelangen können, niemals kritisch hinterfragt.⁴⁶⁸

Die Fundamente (2) und (3) können aber auch als zwei Grade der Fundierung betrachtet werden. J.F. Goubet schlägt eine solche Interpretation des Fundierens auf zwei Ebenen bei Wolff vor, die zugleich eine Bewertung der Beziehungen zwischen *a priori* und *a posteriori* einerseits und zwischen der rationalen und empirischen Psychologie andererseits ist:

A priori [...], von den Gründen aus, wird in der Psychologia rationalis erklärt, was *a posteriori* gegeben ist, d.h. was in der Psychologia empirica als ein Faktum des Bewusstseins festgehalten wird, um als Ausgangspunkt für philosophische Schlussfolgerungen zu dienen. Auch die empirische Psychologie ist eine philosophische Lehre, eine Wissenschaft. Die empirisch-psychologischen Beobachtungen des natürlichen Menschen sind nicht mit den empirisch-psychologischen Deduktionen des wissenschaftlich reflektierenden Menschen zu verwechseln. Beide, Beobachtungen und Deduktionen, können als Gründe gelten, aber nicht in demselben Sinn [...] Erst auf dem Boden der gemeinsamen Erfahrungen, die jeder Mensch erwerben kann, können die Gründe einer rational organisierten Lehre gewonnen werden.

⁴⁶⁸ Rudolph, O.-P. (2007), S. 22. Diese Meinung vertritt auch Henry Alexander Henrysson (2007) bezüglich aber eines Vergleichs des Wolffschen zum Leibnizschen System: „*One should not, however, conclude that just because this system [das System Wolffs] follows the same pattern the difference of their metaphysics is insignificant – quite the contrary. They both find the fundamental unity and intelligible necessary structure of beings in their purposes, but differ on the question about the possibility and nature of an extra-mental objective reality. Their attitudes differ as well on this teleological structure. Wolff goes back to the observable world and contemplates its mechanical design whereas Leibniz stays one ontological step away from the empirically verifiable world inside the realm of logic and mathematics.*“ (Purposes, Possibilities and Perfection. *The Metaphysical System of Leibniz and Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 39-50, hier: S. 50) Jindrich Karásek (2007) bewertet diese naive These Wolffs im Vergleich zu Kant; sie hat einfach nichts mit *kritischem* Geist zu tun. Karasek schreibt, dass „*Wolff anders als Kant über kein artikuliertes Methodenbewusstsein verfügt. Denn ein solches Bewusstsein entsteht nur dann, wenn die angewandte Methode und die in ihrem Rahmen verwendeten Begriffe einer besonderen Untersuchung unterworfen werden. Genau dies hat Wolff aber nicht getan. So ist Wolff z.B. nicht einmal ein Schatten eines Zweifels aufgekommen, dass die von ihm mit einer unglaublichen Konsequenz angewandte Methode des syllogistischen Schlussverfahrens vielleicht doch nicht geeignet sein könnte, das von ihm jeweils Intendierte zu erreichen. Das ist offensichtlich dem Umstand zuzuschreiben, dass Wolff gar kein Verständnis für das skeptische Hinterfragen der eigenen Prämissen und der Prämissen des Philosophierens als solchen hatte. Skepsis war für Wolff vielmehr etwas, was es zu bekämpfen gilt, und die einzige methodologische Fragestellung Wolffs war nur darauf aus, die in der Euklidischen Geometrie angewandte Methode auch im Bereich der Metaphysik fruchtbar zu machen.*“ Dieses empiristische Fundament kann also nach Karasek nicht als Grundlage eines konsequenten Systems fungieren: „*Weil Wolff jedoch über keine Theorie verfügt, in der eine Aufklärung über die reine Apperzeption als Bedingung der Möglichkeit nicht nur des empirischen Bewusstseins unserer selbst, sondern auch des Bewusstseins der Dinge außer uns, geliefert wäre, muss er in diesem entscheidenden Schritt seiner Begründung des Systems der Metaphysik auf empiristische Prämissen rekurrieren, ganz abgesehen davon, dass er von der Notwendigkeit eines solchen Rekurses ohnehin überzeugt war. Aus diesem Grund muss Wolffs System der Metaphysik jedoch als unbegründet angesehen werden, denn das System der Metaphysik kommt erst dann zustande, wenn der notwendige Zusammenhang ihrer Teildisziplinen nachgewiesen ist. Diese Aufgabe ist allerdings im Ausgang von den empiristischen Prämissen nicht zu gewährleisten.*“ (Philosophie als strenge Wissenschaft. *Zur systematischen Begründung des Systems der Metaphysik bei Wolff und Kant*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 71-98, hier: S. 72-73, 85)

Absichtlich sprechen wir von Boden und ersten Gründen, denn fundamentum und rationes dürfen keineswegs verwechselt werden. Da das deutsche Wort „Grund“, genauso wie das französische „fondament“, zweideutig ist, kann man die zwei Ebenen der Fundierung leicht verkennen. Es ist daher hervorzuheben, dass das fundamentum als Boden sich mit der ratio als Grund nicht deckt. In dem ersten Fall handelt es sich um konfuse, unklare Begriffe, die das natürliche Bewusstsein erfährt. Diese Ebene ist also streng empirisch, weil es sich in ihr bloß um gegebene Vorstellungen handelt. In dem zweiten Fall handelt es sich dagegen um verdeutlichte Begriffe, die das wissenschaftliche Bewusstsein auf den Boden des natürlichen Bewusstseins gewonnen hat. Diese Ebene ist nicht mehr empirisch, sondern rational, weil auf ihr, unter Angabe von Gründen argumentiert, also philosophiert wird. Es gilt, auf der zweiten Ebene philosophische Einsicht zu erlangen. Den zwei Lesarten von Fundierung entsprechen also zwei Grade des erkennenden Bewusstseins.“⁴⁶⁹

Der Übergang zum höheren Grad ist aber vom Grad unserer Wissenschaftlichkeit abhängig. Beobachtung und Experiment sind Stufen des wissenschaftlichen Prozesses, der die Voraussetzung der Erkennbarkeit der Welt bildet. Trotz der Naivität des Wolffschen Empirismus bezüglich der Existenz der Außenwelt, ist wichtig anzuerkennen, dass Wolff das Experiment als einen Aktus des neuzeitlichen Menschen in seiner Philosophie aufnimmt. Der Mensch, der Wissenschaftler⁴⁷⁰, der Philosoph stellt der Natur die Fragen. Beobachtung und bloße Daten regen ihn an, die Daten zu organisieren und Hypothesen zu artikulieren. Die Fragen und Hypothesen aber sind nie bloße Vorstellungen. „*Unser Verstand ist niemals rein*“⁴⁷¹ und das Experiment, durch das wir unsere Erfahrung aufwerten, ist in die Naturgeschichte integriert.⁴⁷² Die Fragen aber, die der Natur durch ein Experiment von uns gestellt werden, haben einen Sinn, wenn man sich für eine bestimmte Theorie engagiert. Wenn wir also verlangen, dass unsere Erfahrung eine Struktur gewinnen muss, so dass sie zum Untersuchungsobjekt wird, so müssen wir L. Cataldi Madonna zustimmen: „*Die Erfahrung ist also grundlegend, doch es muss immer eine theoriegeleitete Erfahrung sein.*“⁴⁷³

⁴⁶⁹ Goubet, Jean-Francois (2004): *In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik.* In: Rudolph, Oliver-Pierre – Goubet, Jean-Francois (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, Tübingen, S. 51-60, hier: S. 54-55 (von mir hervorgehoben)

⁴⁷⁰ Juan Ignacio Gómez Tutor (2007) unterscheidet 3 Stufen in der Entwicklung des Begriffs der wissenschaftlichen Methode bei Wolff: 1) 1703-1709, „Prozess gegen die blosse Nachahmung: Übergang von der bloßen Nachahmung der mathematischen Termini zur Beachtung der Regeln der mathematischen Methode“, 2) 1710-1728, „Prozess der Vertiefung: Dieser Prozess beinhaltet die Entwicklung von der mathematischen zur wissenschaftlichen Methode. Die Vertiefung besteht bei Wolff in der Analyse der Natur der Regeln, die die mathematische Methode bilden. Aus der Analyse der Natur der Regeln ergibt sich bei Wolff der Schritt von der mathematischen Lehrart zur wissenschaftlichen Methode.“ 3) auch 1710-1728, „Prozess der Ausdifferenzierung und Systematisierung in Bezug auf die Bestandteile der Regeln der Methode. Er kann auch als ein Prozess der Deutlichkeit bezeichnet werden.“ (*Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 113-123)

⁴⁷¹ DM, § 285.

⁴⁷² „*Ad historiam naturalem referri quoque debens descriptiones experimentorum [...] Etenim experimenta versantur circa facta naturae, etsi non nisi opera nostra intercedente contingant. Facta autem naturae promiscue omnia sunt historiae naturalis objectum.*“ (Logica, § 747)

⁴⁷³ Cataldi Madonna, Luigi (2007): *Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 173-193, hier: 181-182. Cataldi Madonna bemerkt weiter: „*Erfahrung und reiner Verstand stellen für Wolff nur asymptotische Annäherungen dar, die die Aktivität unserer Erkenntnis begrenzen; und sie sich in ihrer „Reinheit“ unterschieden zu vergegenwärtigen, dient nur dazu, die Funktionsweise der Erkenntnis zu verstehen und zu erklären. Sie fungiert jedoch nicht normativ, da diese beiden Grenzen für uns objektiv unmöglich und unergiebig sind. Also besteht für unseren Verstand bei den empirischen*

Jede Theorie aber ist als epistemischer Faktor ein Produkt des bewussten Subjekts; so kann die Rede sowohl von „*experimenteller Konnotation der Philosophie*“ als auch von „*experimenteller Konzeption des Bewusstseins*“ sein.⁴⁷⁴

4. Logische und metaphysische Wahrheit

Wenn wir also bei Wolff eine Aufwertung der Erfahrung oder der historischen Erkenntnis bestätigen, dann hat das nichts mit einer Aufwertung der Rezeptivität und einer Abwertung der Spontaneität zu tun. Eine latente oder offenkundige Akzeptanz und Bearbeitung Lockescher Philosopheme⁴⁷⁵ kann uns nicht davon abbringen, mit B. Paz einverstanden zu sein, wenn er schreibt: „*Ich möchte Wolffs Werk noch in ein anderes Licht stellen; nämlich sein intellektuelles Unternehmen als bedeutendes Glied in der Kette der Bewusstseinsphilosophie, deren Geschichte bis in die Epoche von Plotin und Augustinus zurückreicht, darstellen.*“⁴⁷⁶ Nicht

Aussagen keine Möglichkeit, deutlich zwischen empirischen Inhalten und rationalen Inhalten zu unterscheiden. Wolff hätte sicherlich, wenn er es gekonnt hätte, die Überzeugung von Kant, „sicher ein reines Erkenntnis von empirischen“ (KrV, B3) trennen zu können, als ungerechtfertigt angefochten. Der Ausdruck „connubium rationis et experientiae“, der dank Wolff so viel Erfolg hatte, kann zu Verwirrung führen, wenn man davon ausgeht, dass dieses connubium ein noch zu verfolgendes Ziel darstellt. Für Wolff ist die Verbindung schon vollzogen und durchdringt vom ersten Moment an die Hervorbringung der Erkenntnis. Der Philosophie kommt nur eine deskriptive Aufgabe zu: zu erklären, wie sich diese Verbindung in den verschiedenen Graden der Erkenntnis verwirklicht.“

⁴⁷⁴ Ebd., S. 19.

⁴⁷⁵ Nach H.W. Arndt (1978a) ist „*Lockes Essay auf Wolff ohne Einfluss geblieben*“ (S. 75). R. Specht (1989) bemerkt: „*Christian Wolff kennt und zitiert Locke. An Stellen, die nur nach Locke klingen, sind freilich sichere Nachweise schwierig.*“ (S. 189). Martin Krieger (1993) sieht auch einen wahrscheinlichen Einfluss Lockes in der Wolffschen Unterscheidung zwischen *perceptio* und *sensatio*: „*Ideen und Begriffe sind für Wolff von rein geistiger Natur; sie beziehen sich allerdings stets auf etwas anderes, sei dieses materiell oder immateriell. Die Perzeptionen bilden nach Wolff folglich das Fundament jeglicher Ideen oder Begriffe. Dabei ergibt sich innerhalb seiner Bestimmung der Wahrnehmung wie schon bei der Idee eine Dichotomie: So kann die perceptio sowohl auf Sinnliches als auch auf Geistiges gerichtet sein. Im ersten Fall spricht Wolff auch von der „sensatio“ bzw. der Empfindung. Sie basiert ausschließlich auf Veränderungen in den Organen des menschlichen Körpers. Wolffs Unterscheidung der Wahrnehmung in zwei Arten dürfte auf den Einfluss John Lockes zurückgehen, der bekanntlich zwischen „sensation“ und „reflection“, zwischen Wahrnehmungen, die von Sinnesobjekten in unserem Geist hervorgebracht werden, und solchen, die von den Vorgängen in unserer Seele ausgelöst werden, differenziert. [Essay, Book II, Chapter I, Section 2] An dieser Stelle wird deutlich, dass Wolff mit seiner Pointierung der sowohl aus Sinnliches als auch auf Geistiges bezogenen Perzeptionen als Basis der Ideen und Begriffe eine Erkenntnislehre entwickelt, die weder ausschließlich rationalistisch noch radikal empiristisch und somit sensualistisch ist, sondern einen gemäßigten Rationalismus mit einem gemäßigten Empirismus zu einem Entwurf zu verbinden sucht, der eine Beteiligung der Sinneswahrnehmung an den Erkenntnisprozessen einräumt.*“ (S. 152) L. Cataldi Madonna (2007) bemerkt: „*Das empiristische Vorgehen von Wolff ist in manchen Fällen sogar noch entschiedener als das eines Locke [...]. Es ist sicherlich kein Zufall, dass Wolff in einem Brief an Leibniz vom 4. April 1705 Locke als eine der Hauptquellen seiner rationalistischer Philosophie bezeichnet [Gerhardt, C.I., Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover, Halle 1860 (Nachdruck Hildesheim 1963)] Dass diese autobiographische Angabe von der Historiographie über Wolff noch nicht ernsthaft berücksichtigt worden ist, stellt ein bedauerliches Versäumnis dar.*“ (S. 179, Anm. 7)

⁴⁷⁶ 1997, S. 27. Dazu vgl. auch: Wunderlich, Falk (2005), *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Ders. (2007), *Christian Wolff über Bewusstsein, Apperzeption und Selbstbewusstsein*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 367-375, Thiel, Udo (2007), *Zum Verhältnis von Gegenstandsbewusstsein und Selbstbewusstsein bei Wolff und seinen Kritikern*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.), S. 377-390, Hauser Christian (1994), *Selbstbewusstsein und*

zufällig stellt Wolff selbst die Frage nach dem Selbstbewusstsein am Anfang seiner *Metaphysik*:

Überlegung der Art und Weise, wie wir erkennen, daß wir sind: Damit wir diesen Nutzen erlangen, so müssen wir etwas genauer überlegen, auf was für Art und Weise wir erkennen, daß wir sind. Wenn wir nun solches thun; so finden wir, daß es mit unserer Erkenntniß in diesem Stücke folgende Beschaffenheit habe. 1. Wir erfahren unwidersprechlich, daß wir uns unserer und anderer Dinge selbst bewußt sind. 2. Es ist uns klar, daß derjenige ist, der sich seiner und anderer Dinge bewußt ist. Und daher ist uns 3. gewiß, daß wir sind.⁴⁷⁷

Es ist klar, dass diese *unwidersprechliche Erfahrung* des Bewusstseins zwei Korrelate hat: das Ich und die Welt. Beide aber, wenn sie unter einem Wahrheitsanspruch betrachtet werden, gehören zur Weltordnung, d.h. zu einer höheren Stufe der Wahrheit, die Voraussetzung jeder Erkenntnisart ist. Wenn also die *historische Erkenntnis* das Fundament aller Gelehrsamkeit ist, so kann das nur dann gelten, wenn der Boden, auf dem das Fundament steht, wirklich da ist, d.h. jenseits von Affirmation und Negation. Dieser sichere Boden der Wolffschen Philosophie, der dem Traum und dem cartesischen Dämon gegenübersteht, ist der Träger der Welt- und Seinsordnung: es geht um die transzendente Wahrheit, die *veritas transcendentalis* oder *veritas metaphysica*. Es geht um eine Wahrheit, die sich in den Dingen befindet. Ihre *gegebene Quelle* („*fons, quae datur*“) ⁴⁷⁸ sind der

personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens, Stuttgart – Bad Cannstatt. Aufschlussreich ist, was Hauser über Selbstbewusstsein bezüglich der Rationalismus-Empirismus-Problematik mit Nachdruck auf den Positionen von Locke, Leibniz und Wolff bemerkt: „Dass zu dieser ersten historischen Entwicklungsstufe der Begriffe Selbstbewusstsein und personale Identität bis heute keine Arbeit vorgelegt wurde, liegt m.E. zur Hauptsache daran, dass die zwei bedeutendsten Philosophen am Übergang zum 18. Jahrhundert, Locke und besonders Leibniz, hinsichtlich ihrer originären Thematisierung des Problems der personalen Identität oder des Selbstbewusstseins in der Literatur nach wie vor stark unterbewertet sind. Der eine gilt in den zu einem Vorurteil geronnenen Vorstellungen einer groben Philosophiegeschichte als „Vater des philosophischen Empirismus“ und der andere als „Wegbereiter eines idealistischen Rationalismus“; beides waren bequeme, aber von der Sache her nicht zu begründende Etikettierungen. Überhaupt ist sowohl auf das schließlich erst seit Kant gängige Empirismus-Rationalismus-Schema, in dem die Epoche des 18. Jahrhunderts immer wieder gerne dargestellt wird, als auch auf Anstrengungen, eine einheitliche Denkform des Zeitalters der Aufklärung konstatieren zu wollen, wie dies beispielweise von Ernst Cassirer in der Philosophie der Aufklärung geltend gemacht wurde, zu verzichten. Subtile Feinheiten einer philosophischen Denkweise sind nicht durch philosophiegeschichtliche Schlagworte zu meistern. Locke und Leibniz vertreten in ihren Werken in ausgezeichnete Weise gerade Positionen, die in der Entwicklung des Selbstbewusstseinsbegriffs der sprunghaft konstruierten und verkürzend logizistisch-rationalistischen Linie Descartes-Kant korrigierend entgegenwirkten. Locke einerseits wirkt korrektiv dank der Einsicht in die Unmöglichkeit, die essentiellen Bestimmungen durch irgendeine Methode menschlicher Erkenntnis aufzudecken, also dank der epistemologischen Skepsis gegenüber dem hypostasierten Cartesischen Substanzbegriff, welche dann zur theoretischen Fundierung personaler Identität nur noch das Kriterium Bewusstsein in Anspruch zu nehmen erlaubt. Leibniz andererseits bringt neben dem bekannten monadologischen Ansatz einen von der Forschung bislang zumeist übersehenen, phänomenal-pneumatologischen Ansatz in seine Untersuchung ein, unter welchem der Übergang von Leibniz zu Wolff, der für die Entwicklung der neuzeitlichen Psychologie wegbereitend war [vgl. dazu S. 132-133 dieses Buches] in einem neuen Licht erscheint und der – unter Absehung der Hypothese der prästabilierten Harmonie – theoretisch zu einer Relativierung des menschlich-endlichen Erkenntnissubjekts auf den (bewussten) Apperzeptionsbestand führt.“ (S. 22)

⁴⁷⁷ DM, § 5.

⁴⁷⁸ *Datur in rebus*, d.h. wird den Dingen gegeben. Von wem? Wenn die beiden Prinzipien die die Quelle der Wahrheit sind, die den Dingen gegeben wird, erhebt sich die Frage nach dem Status der Prinzipien; sind sie ontologisch oder logisch? Im Rahmen der Harmonieproblematik ist eine

Satz vom Widerspruch und der Satz vom Grunde und von ihr hängt die logische Wahrheit, die *veritas logica* ab. „Wenn in den Dingen keine transzendente Wahrheit gegeben wird, dann wird auch keine logische Wahrheit der allgemeinen oder einzelnen Sätze gegeben.“ Der Terminus ist nur in der *Ontologia* und nicht in der *Deutschen Metaphysik* zu finden.⁴⁷⁹ Dass hier „*Reste der alten Transzendentspekulation*“⁴⁸⁰ zu finden sind, ist sicher. Nach Knittermeyer liegt „die wesentliche Bedeutung der neuen Definition der transzendentalen Wahrheit gegenüber dem scholastischen Begriff [...] liegt in ihrer Begründung auf die Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, die für Wolff in der Tat die radikalsten Grundbegriffe seiner Metaphysik sind.“⁴⁸¹ Trotz aber dieser „*Voranstellung der beiden Prinzipien*“ ist „innerlich der Bruch mit der alten Scholastik gar nicht so radikal.“⁴⁸² Es ist jedoch klar, dass diese *Voranstellung* nicht ohne Folgen bleibt. Die beiden Prinzipien sind sowohl ontologisch als auch logisch. Wenn also die transzendente Wahrheit durch diese Prinzipien fundiert wird, befindet sich das erkennende Subjekt implizit schon in der Region der ontologischen Untersuchung.⁴⁸³ So erweist sich die Frage nach einem impliziten

Doppelantwort möglich. Es geht um logische Prinzipien sub specie hominis und ontologische Prinzipien sub specie Dei. Was den Dingen als Quelle der transzendentalen Wahrheit von Gott gegeben wird, wird von uns als logische Wahrheit gegeben. Als *τη φυσει πρότερα* sind die beiden Prinzipien ontologisch, als *ημιν πρότερα* sind sie logisch. Das ist für Wolff absolut normal; er würde nie bezweifeln, dass die Welt über eine rationale, von uns erkennbare, Struktur verfügt. Logisch und ontologisch sind in diesem Fall zwei Alternativen, die mit dem jeweiligen Gesichtspunkt zu tun haben. W. Risse (1964-1970) sieht die Frage im Rahmen der allgemeinen Beziehungen zwischen Logik und Ontologie im Wolffschen System: „Während die Logik den Gebrauch der Begriffe und Prinzipien behandelt, stehen diese selbst in der Ontologie hinsichtlich ihrer Seinshaltigkeit infrage. Demzufolge haben auch die Prinzipien der Logik, speziell die des Beweises, in ihr ihren natürlichen Ort. Indem Wolff dabei jedoch sowohl sachlich wie terminologisch vom Schulgebrauch abweichende Wege geht, wird das Verständnis seiner ohnehin schwierigen und keineswegs widerspruchsfreien Prinzipienlehre nur noch mehr kompliziert. Zunächst ist eine Unterscheidung der Logik und Ontologie nicht mit jener von Begriff und Sache zu verwechseln. Denn indem die Logik das Begreifen der Sache und die Ontologie das Sachliche des Begreiften behandeln, fallen beide im Begriff des Begriffs als *notio* zusammen. Deshalb besagt die Erklärung, die Prinzipien der Möglichkeit, d.h. der Widerspruchsfreiheit, und des zureichenden Grundes seien Seins- und keine Erkenntnisprinzipien, nicht, sie seien die Eigengesetzlichkeit des Wirklichen, sondern nur, dass sie sich 1. auf Seiendes anwenden lassen und 2. nicht bloße, seinsunabhängige Erkenntnisprinzipien, d.h. sachlich beliebige Bedingungen hypothetischer Abfolge seien.“ (S. 603-604)

⁴⁷⁹ „§ 495. Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur & rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur, aut, si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt [...] § 496. Ens verum dicitur, in quo datur veritas, consequenter si in iis, quae eidem conveniunt, ordo datur (§ 495) [...] § 498. Principium contradictionis & principium rationis sufficientis sunt fons omnis, quae **datur** in rebus, veritatis, hoc est, datur in ente veritas, quatenus ea, quae insunt, per ipsa principia determinantur [...] § 499. **Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti.** Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur in definitione, nec in conditione definitioni adjecta, hoc est, in notione subjecti ratio sufficiens, cur praedicatum conveniat subjecto; sed subjectum ad quaelibet praedicata indifferens est, quae absque ulla ratione mutantur.“ (von mir hervorgehoben) Vgl. hier: Knittermeyer, H. (1920), S. 184-185, Cassirer, E. (1999), Bd. II, S. 440-441 und Neemann, U. (1993-1994), Bd. II, S. 65-70

⁴⁸⁰ Knittermeyer, H. (1920), S. 183

⁴⁸¹ Ebd., S. 185

⁴⁸² Ebd., S. 183. Im Paragraph 502 der *Ontologia* kommentiert Wolff die Thesen von Suarez und Goclenius über die transzendente Wahrheit.

⁴⁸³ „Etenim paulo ante (§ 499) demonstravimus, si non detur veritas transcendentalis in rebus eo sensu, quem nos eidem tribuimus, nec dari veritatem logicam propositionum universalium, &

(mutatis mutandis) transzendentalen (im Kantischen Sinne) Projekt Wolffs bei seiner Metaphysik und Ontologie nicht als grundlos.⁴⁸⁴ Wenn Wolff die transzendente Wahrheit durch ihre Gegenüberstellung zum Traum begründet⁴⁸⁵,

modo docuimus vi veritatis transcendentalis in nostro sensu acceptae ens aptum esse, ut ab intellectu ejus notio formari possit.“ (Ontologia, § 502)

⁴⁸⁴ So stellt Gertrud Kahl Furthmann (1949) in ihrem Aufsatz *Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen?* (Studia Philosophica 9, S. 326-339) fest: 1. Bezüglich der Formel des Widerspruchsprinzips: „Wolff schreibt [in seiner Ontologia]: „*Naturae igitur mentis nostrae nobis conscii ad exempla attendentes sine probatione concedimus propositionem terminis generalibus enunciata: Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit, seu quod perinde est, si A sit B, falsum est idem A non esse B, sive A denotet ens absolute consideratum, sive sub data conditione spectatum*“ (§ 28). So wird also ohne Beweis aus einem Denkgesetz der Subjektivität ein grundlegendes Seinsgesetz abgeleitet, das richtungsgebend die gesamte Ontologie durchzieht, ein Verfahren, das fast zu der Deutung führen könnte, die Subjektivität wirke sich konstituierend für die Seinssphäre aus.“ (S. 86) 2. Bezüglich des Satzes vom Grunde (Ontologia, § 75): „„*Principium rationis sufficientis absque probatione instar axiomatis sumere licet.*“ Die Natur unseres Geistes, sein Erfassen, Abstrahieren, die Aufmerksamkeit der nicht durch eine unrichtige Methode verdorbenen und durch Vorurteile gehemmten Seele sind als die entscheidenden Instanzen, durch die die Geltung des Prinzips des zureichenden Grundes belegt wird.“ (S. 87) 3. „Die Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes nehmen methodisch eine Sonderstellung ein. Sie sind tiefer als die ferner entwickelten Prinzipien und deren Begriffe in der Subjektivität verhaftet.“ (S. 88) 4. „Es ist für Wolff ein wesentliches Kennzeichen beider Schriften [der Deutschen Metaphysik und der Ontologia], dass sie die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis enthalten.“ (S. 88) 5. Bezüglich der transzendentalen Wahrheit: „Kraft der transzendentalen Wahrheit erhält das Seiende die Eignung, dass seine Begriffe durch den Verstand geformt werden können. Doch ist das Vorhandensein der transzendentalen Wahrheit in den Dingen ohne Beziehung zum erkennenden Intellekt gegeben (§ 502). Dieser Sachverhalt macht es verständlich, dass Wolff in seinen ontologischen Untersuchungen seinen Blick weitgehend rein auf die Gegenstandsseite gerichtet hält, obgleich seine Anstrengungen in weiterer Sicht den Sinn haben, Erkenntnissätze zu enthüllen.“ (S. 91) S. Carboncini (1991) stimmt zu und betont: „Und man kann nicht die These Wundts wiederholen, die Deutsche Metaphysik sei auf das Subjektive eingestellt, die Ontologia kehre dagegen, noch mehr zu dem alten objektiven Aristotelismus zurück.“ [1945, S. 152]“ (S. 84-85, vgl. auch S. 103) H. Pichler (1910) ist einen Schritt weiter gegangen: „Unter dem Eindruck der Kr. d. r. V. war die Wolffsche Ontologie in die Rumpelkammer der Geschichte der Philosophie gekommen, obschon K a n t s Kategorienlehre selbst nichts anderes als die knappe Skizze einer Ontologie, und Kants transzendente Deduktion nichts anderes als eine Anwendung des Begriffes der veritas transcendentalis ist.“ (S. 89)

⁴⁸⁵ Darin sieht Carboncini (1991) die „tiefe Transformation des Begriffes“. (S. 81-82) Zum Begriff der veritas transcendentalis als Antwort auf die erste Meditatio von Descartes vgl. S. 113-153. Zum Gebrauch des Wortes transcendentalis bei Wolff bezüglich seines geschichtlichen Ablaufs vgl. S. 103-112, Knittermeyer, H. (1920), passim, Hinske, N. (1968b), S. 91-95, wo der Gebrauch des Wortes bei Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts, wie J.H. Alsted (1588-1638), Chr. Scheibler (1589-1653), J. Scharf (1595-1660) und F.A. Aepinus (1673-1750), erforscht wird und Hinske, N. (1970b), wo ein Vergleich des Wortgebrauchs bei Thomas von Aquin und Kant dargestellt wird. Ludger Honnefelders Habilitationsschrift von 1981 (1990) übernimmt eine vergleichende Darstellung der Frage mit Schwerpunkt auf den Ansichten von Duns Scotus, Suarez, Wolff, Kant und Peirce. Die Gemeinplätze von Scotus, Suarez und Wolff werden in den Seiten 317-326 beschrieben. Wolff ist klar vom Suarez beeinflusst, aber Honnefelder beweist, dass, was bei Suarez das Entscheidende ist, nicht das Thomistische sondern das Scotistische ist. So trägt implizit die Wolffsche Philosophie viel ausgearbeitetes oder transformiertes Lehrgut von Duns Scotus in sich: „Metaphysik ist für Scotus – und damit fällt der bedeutungs- und folgenreiche Terminus historisch zum ersten Mal – „scientia transcendens“, Transzendentalwissenschaft, und nur dies; und sie ist dies, so lautet die Begründung, weil sie „de transcendentibus“ handelt, nämlich über das Wissen von der die Kategorien übersteigenden ratio des „Seienden“ und den ihr als solcher, also ebenso kategorientranszendent, zukommenden Eigenschaften. Was bei Thomas in Form der tradierten Lehre von den sechs konvertiblen transzendentalen Bestimmungen lediglich einen kleinen Teil der Metaphysik ausmacht, wird nun zum beherrschenden Gegenstand. Dies ist

dann betrachtet er sie unter dem Gesichtspunkt des gesunden Menschenverstandes und macht sie letztendlich zum Grundstein nicht der Philosophie im Allgemeinen, sondern der Philosophie als Teiles des aufklärerischen Projektes.

5. Wolffs Logik, Begriffs- und Urteilslehre

i. Logik, Ontologie und Psychologie

Die transzendente oder metaphysische Wahrheit ist der Grund, durch den, die Affektionen des Subjekts ermöglicht werden. Diese Affektionen (die historische Erkenntnis vom *was*) werden weiter durch die Logikregeln bearbeitet, und erlangen den Status philosophischer Erkenntnis.

Es sind [...] die klaren, wenn auch undeutlichen Begriffe der Anfang [initium] der menschlichen Erkenntnis (§ 80, 88 Logica), ohne den ein weiterer Fortschritt nicht zu hoffen ist, da man die ersten deutlichen Begriffe durch die Entwicklung von undeutlichen, a posteriori erworbenen erhält (§ 678, 682 Logica).⁴⁸⁶

Es lohnt sich hier die Aufmerksamkeit auf zwei von Wolff gebrauchte Ausdrücke zu lenken: Im § 10 des *Discursus Praeliminaris* gilt die *cognitio historica*, die *cognitio ex datis*, als ***fundamentum cognitionis philosophicae***. In diesem Paragraph der *Ontologie* aber gelten die *notiones clarae utut confusae* als ***initium cognitionis humanae***. Wir dürfen vermuten, dass Wolff, wenn er in diesem Absatz von *cognitio humana* spricht, damit *cognitio philosophica* meint. Die *data* und die *cognitio ex datis*, d.h. der erste Schritt der Erkenntnis, der mit der unreflektierten Annahme der Existenz der Außenwelt verbunden ist, bilden das ***fundamentum***: die bewusste Sicherheit, dass wir von etwas affiziert werden, dass da ein wohlgeordnetes, einheitliches⁴⁸⁷ Ganzes ist, das wir erkennen können. Diese Grundlage, die transzendente Wahrheit, ist die Voraussetzung jeder propositionalen Wahrheit, jeder Transformation der *data* zu *notiones* und *judicia*. Das ***initium*** also der *cognitio philosophica* schlechthin ist genau diese Umbildung des Perzipierten zum Begriff, des Konfusen zum Deutlichen.

Dass die Ontologie und die Psychologie der Logik zugrunde liegen, ist also bei Wolff ganz normal, so darf man auch von einer „*ontologischen Logik*“ sprechen.⁴⁸⁸ Die Reihenfolge der Darstellung sollte also so sein: *Ontologia*,

freilich nur möglich, weil zugleich die transzendentalen Attribute durch die dem „Seienden als solchen“ disjunktiv zukommenden Bestimmungen eine erhebliche Erweiterung erfahren [...] Wenn Metaphysik als scientia transcendens von demjenigen handelt, was allen Wissenschaften und allem Wissen von Seiendem gemeinsam ist, muss sie als eine gemeinsame Disziplin allen speziellen Wissenschaften und also auch der scientia divina als der natürlichen Wissenschaft von Gott, vorausgehen und als solche von ihnen verschieden sein.“ (S. xiv-xv).

⁴⁸⁶ *Ontologia*, § 7, übersetzt von D. Effertz (2005). („*Sunt vero notiones clarae, utut confusae, cognitionis humanae initium* (§ 80, 88 Logica), *quo sine ulterior non sperandus progressus, cum distinctae primae confusarum a posteriori acquisitarum evolutione obtineantur* (§ 678, 682 Logica).“)

⁴⁸⁷ Hier kommt die *unitas transcendentalis* bei Wolff ins Spiel (*Ontologia*, § 328): „*Inseparabilitas eorum, per quae ens determinatur, unitas entis, appellatur.*“

⁴⁸⁸ Schulthess, Peter (1981), S. 18-20. Vgl. dazu: Leinsle, U. (1988), S. 313, Vásquez Lobeiras, M.J. (2001), *Kants Logik zwischen Tradition und Innovation*. In: Oberhausen, M. (Hg.), S. 365-382 (hier: 371) R. Ciafardone (1990) bemerkt dazu: „[D]ie Logik ist – vor allem für den reifen Wolff (den Wolff der Logica latina und der Ontologia) – keine autonome Wissenschaft, die sich darauf beschränkt, Licht auf die Verfahren des Denkens zu werfen, sondern sie gründet auf die Ontologie: Für Wolff sind wie für Aristoteles das Identitätsprinzip, das Widerspruchsprinzip und das Prinzip vom zureichenden Grund nicht bloß formale Grundsätze, sondern sie haben auch

Psychologia empirica, *Psychologia rationalis* und *Logica*. Diese Reihenfolge kann, wie J.-F. Goubet bemerkt hat, den Weg vom „natürlichen“ zum „wissenschaftlichen Bewusstsein“ markieren.⁴⁸⁹ Der Verdacht des Psychologismus⁴⁹⁰ bleibt für Wolff also immer bestehen. Er wird zwar einerseits durch die unreflektierte Annahme der Außenwelt seitens Wolff begründet, andererseits wird er durch die Unterscheidung dieser zwei Grade der Behandlung eher entschärft.

Warum aber wird im Wolffschen System die Logik vorangestellt? Wolff gibt die Antwort im Paragraph 91 des *Discursus Praeliminaris*:

Warum der Verfasser die Logik an allererster Stelle behandelt hat. Die demonstrative Methode verlangt, dass die Logik nach der Ontologie und Psychologie gelehrt wird (§ 90), die Methode des Studierens legt jedoch nahe, dass sie allen übrigen Teilen der Philosophie vorangestellt wird und folglich auch der Ontologie und Psychologie vorangeht (§ 88). Beiden Methoden kann nicht Genüge getan werden. Weil wir nach sorgfältiger Abwägung der Sache eingesehen haben, dass, wer die Logik noch nicht kennengelernt hat, sich in der Ontologie und Psychologie nicht nützlich umtun kann, dass aber die ontologischen und psychologischen Grundsätze, welche die Logik nötig hat, sehr leicht in der Logik selbst erklärt werden können, deshalb haben wir die Methode des Studierens der Methode des Beweisens vorziehen wollen.⁴⁹¹

Wolff schreibt seiner Logik also einen propädeutischen, pädagogischen Charakter zu.⁴⁹² Das ist auch zu erwarten, weil, wenn von Wolff den

ontologische Gültigkeit, denn ihnen entsprechen die innerste Struktur des Seienden und seine fundamentalen Eigentümlichkeiten. Das Widerspruchsprinzip garantiert die absolute Identität und Beständigkeit des Seienden; und das Prinzip vom zureichenden Grund spricht die allgemeine Erkennbarkeit des Wirklichen aus, denn es legt das Implikationsverhältnis zwischen Gattungen und Arten fest. Überträgt man dieses Verhältnis vom Seienden auf die Begriffe, dann zeigt sich, dass die einfachsten und allgemeinsten die Möglichkeit der zusammengesetzteren und weniger allgemeinen in sich enthalten. Das sieht man deutlich am geometrischen Beweis, bei dem aus wenigen Grundsätzen alle übrigen Sätze abgeleitet werden. So beruht die mathematische Methode, die eine philosophische Methode ist, letzten Endes eben auf der Struktur des Seienden: Sie wird zum Schlüssel, der den Zugang zur Wirklichkeit erschließt und ihre innersten Zusammenhänge enthüllt.“ (S. 24-25) Ursula Neemann (2007) sieht in die Urteilstheorie Wolff „drei ontologisch determinierte Urteilstheorien“ einfließen, die implizit auch in Kants Urteilslehre eine Rolle spielen: die aristotelische, die ockhamistische und die leibnizsche. (*Der Zusammenhang zwischen formalen und ontologischen Aspekten in der Urteilstheorie von Christian Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 124-139)

⁴⁸⁹ 2004, S. 54-55. (s. Anm. 469) In diesem Sinne unterscheidet Wolff sowohl zwischen einer *logica naturalis* und einer *logica artificialis* (*Logica*, *Logicae prolegomena*, § 1-29) als auch zwischen einer *ontologia naturalis* und einer *ontologia artificialis* (*Ontologia*, *Ontologiae prolegomena*, § 1-26). Dazu vgl.: Carboncini, S. (1991), S. 75-79.

⁴⁹⁰ Dazu vgl.: Engfer, H.-J. (1992), Goubet, J.-F. (2004), passim.

⁴⁹¹ „Cur Autor Logicam primo omnium loco pertractaverit. *Methodus demonstrativa* requirit, ut *Logica* post *Ontologiam* & *Psychologiam* tradatur (§ 90); *methodus* autem *studenti* suadet, ut *eadem* omnibus *philosophiae* partibus *ceteris* *praeponatur*, *consequenter* & *Ontologiam* atque *Psychologiam* *praecedat* (§ 88). *Utrique* *methodo* *satisfieri* *nequis*. *Re igitur* *curatius* *expensa* *cum* *intelligeremus*, *non posse* *in* *Ontologia* & *Psychologia* *utiliter* *versari* *eum*, *qui* *Logica* *nondum* *imbutus*; *facillime* *tamen* *principia* *ontologica* & *psychologica* *in* *ipsa* *Logica* *explicari* *posse*, *quibus* *ea* *habet* *opus*; *methodus* *studenti* *praeferre* *maluimus* *methodo* *demonstrandi*.“ Vgl. auch: *DL*, *Vorbericht* von der Welt-Weisheit, § 10.

⁴⁹² „Die Benutzung der Logik als einer Methodologie [hat] mit der Logik von Port Royal begonnen. Aber erstmals wurde bei Christian Wolff eine propädeutische und methodologische Aufgabe von der traditionellen formalen Logik abgetrennt. Das geht schon eindeutig daraus hervor, dass er neben seiner *Philosophia rationalis* sive *Logica* auch die sogenannte Deutsche Logik verfasste, die strenggenommen keine Logik selbst, sondern eine für die praktische

Scholastikern die Undeutlichkeit der von ihnen gebrauchten Begriffe zur Last gelegt wird⁴⁹³, er die Eindeutigkeit als erstes Ziel seines Philosophierens haben muss. Und wenn wir das in das aufklärerische Projekt eingliedern, dann können wir dem Zitat Werner Schneiders zustimmen: „Aufklärung tritt bei ihm [Wolff] vor allem als Begriffsklärung auf.“⁴⁹⁴

ii. Begriff, Verstand und Vernunft

Was versteht Wolff unter dem Wort *Begriff*? „Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken.“⁴⁹⁵ Das reicht aber nicht aus. Ein Begriff ist Bestandteil der wissenschaftlichen Erkenntnis, wenn er zum höchsten Grad erhöht wird.⁴⁹⁶ Hier kommt nun der Verstand ins Spiel:

Das Vermögen das Mögliche deutlich vorzustellen ist der Verstand. Und hierinnen ist der Verstand von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft unterschieden, daß wo diese allein sind, die Vorstellungen nur höchstens klar, aber nicht deutlich seyn: hingegen wo der Verstand dazu kommet, dieselben deutlich werden.⁴⁹⁷

Die Rolle der Vernunft dagegen erweitert sich auf das Ganze, auf den *nexus rerum*; sie ist

... die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen.⁴⁹⁸ [...] Weil man nun von demjenigen, was man durch blosser Erfahrung erkennet, daß es ist, nicht einsiehet, wie es mit andern Wahrheiten zusammen hänget (§ 325); so ist bey dieser Erkäntniß gar keine Vernunft (§ 370), und wird dannenhero die Erfahrung der Vernunft entgegen gesetzt; Wissenschaft aber kommet aus der Vernunft.⁴⁹⁹ [...] Da die Wissenschaft eine Fertigkeit ist, alles, was man behauptet, aus unumstößlichen Gründen zu erweisen, oder mit einem Worte, zu demonstrieren (§ 361, 347); im Demonstrieren aber die Wahrheiten mit einander verknüpft werden (§ 347); so erkennet man durch die Wissenschaften den Zusammenhang der Wahrheiten, und also kommet sie aus der Vernunft (§ 368).⁵⁰⁰

Ausbildung passende methodologische Lehre ist.“ (Kurpakov, Vadim (2007), *Zum Einfluss von Wolff und Wolffianern auf die Kantische Logik*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 195-204, hier: 202). Zur didaktischen Dimension der Logik und Mathematik bei Wolff vgl.: Möller, H. (1986), S. 58, Goubet, J.-F. (2007), *Das Verhältnis zwischen mathematischer Methode und Logik*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.-P. (Hg.), S. 141-152, hier: 145-147 und Kirsten, Günther (1973), *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel. Ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Tübingen, S. 65-66.

⁴⁹³ *Ontologia*, § 7.

⁴⁹⁴ (1973), S. 113.

⁴⁹⁵ *DL*, Cap. 1, § 4. *Begriff* ist „ein Wort, das hier zum ersten Mal als technischer Ausdruck für *notio* festgelegt wird.“ (Wundt, M. (1945), S. 156) Vgl. auch: Piur, P. (1903), S. 85-87.

⁴⁹⁶ Guido Zingari (1980) bemerkt treffend: „Zu der Abhandlung und Überprüfung der traditionellen Logik, die uns in stark gekürzter Form in den Vernünftigen Gedancken von 1712 [DL] vorliegen, kommen die Prinzipien einer Erkenntnistheorie hinzu mit allen sich ergebenden metaphysischen Implikationen.“ (*Die Philosophie von Leibniz und die „Deutsche Logik“ von Christian Wolff*. In: *SL* 12, S. 265-278, hier: S. 265)

⁴⁹⁷ *DM*, § 277.

⁴⁹⁸ *DM*, § 368.

⁴⁹⁹ *DM*, § 371.

⁵⁰⁰ *DM*, § 383. G.B. Sala (1988) sieht hier Wolff als den „Erneuerer der Schulphilosophie“: „Wolff übersetzte das Seinsdenken der Scholastik als Gehaltsdenken in das Beziehungsdenken. Denn seine eigene Leistung bestand darin, den empirischen Gehalt (das aristotelisch-scholastische Denken war ja auf die Erfahrung ausgerichtet) auf intelligible Beziehungen und damit auf rationale Strukturen zurückzuführen. In seiner Analyse des Seienden war Wolff ständig bemüht, nicht bloß die Bestimmungen des Seienden aufzufinden und nebeneinander zu stellen, wie die frühere Schulmetaphysik weitgehend getan hatte, sondern auch eine Bestimmung des Seienden aus

Der Teil der *Deutschen Metaphysik*, in dem die Vernunft als Erkenntnisquelle behandelt wird, ist derjenige, dessen Gegenstand die Psychologie ist (Cap. 3: *Von der Seele überhaupt, was wir nemlich von ihr wahrnehmen*). Im Cap. 5 (*Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*) erklärt Wolff:

Woher die Vernunft kommt: Dadurch, daß wir uns verschiedene Dinge zugleich deutlich vorstellen können, haben wir eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, das ist, wir begreifen, wie eines in dem andern gegründet ist, und noch mehr geschiehet solches in der figürlichen Erkänntniß durch die Schlüsse (§ 340). Da nun die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten die Vernunft ist (§ 368); so kommt die Vernunft gleichfalls aus der vorstellenden Kraft der Seele, und zwar aus einem besonderen Grade ihrer Vollkommenheit.⁵⁰¹

Es ist klar, dass verschiedenen Graden der Seele verschiedene Erkenntnisgrade entsprechen. So entsprechen dem Verstand Begriffe und Urteile und der Vernunft Schlüsse.⁵⁰² Alle diese Bestimmungen gehören dem Spielraum

der anderen herzuleiten und alles im Zusammenhang darzustellen.“ (S. 28) Vgl. die Kantsche Distinktion zwischen *compositio* und *nexus*: „Alle *V e r b i n d u n g* (*conjunctio*) ist entweder *Z u s a m m e n s e t z u n g* (*compositio*) oder *V e r k n ü p f u n g* (*nexus*). Die erstere ist die *Synthesis des Mannigfaltigen*, was *n i c h t n o t w e n d i g z u e i n a n d e r* gehört, wie z.B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale geteilt wird, für sich nicht notwendig zueinander gehören, und dergleichen ist die *Synthesis des G l e i c h a r t i g e n* in allem, was *m a t h e m a t i s c h* erwogen werden kann, (welche *Synthesis* wiederum in die der *A g g r e g a t i o n* und *K o a l i t i o n* eingeteilt werden kann, davon die erstere auf *e x t e n s i v e*, die andere auf *i n t e n s i v e* Größen gerichtet ist). Die zweite Verbindung (*nexus*) ist die *Synthesis des Mannigfaltigen*, sofern es *n o t w e n d i g z u e i n a n d e r* gehört, wie z.B. das Akzidens zu irgendeiner Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, – mithin auch *a l s u n g l e i c h a r t i g* doch *a p r i o r i* verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum *d y n a m i s c h* nenne, weil sie die Verbindung des *D a s e i n s* des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die *p h y s i s c h e* der Erscheinungen untereinander, und *m e t a p h y s i s c h e* ihre Verbindung im Erkenntnisvermögen *a p r i o r i*, eingeteilt werden, können.“ (KrV, B201-202, Anm.)

⁵⁰¹ DM, § 865.

⁵⁰² Aufschlussreich hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft bei Wolff ist der Aufsatz Werner Schneiders' (1992a): *Christian Wolff über Verstand und Vernunft*. In: Carboncini, S. – Cataldi Madonna, L. (Hg.): *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff* (Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Bd. 31), Hildesheim – Zürich – New York, S. 39-59. „[Es muss] auffallen, dass der Begriff der Vernunft in Wolffs Deutscher Logik überhaupt nicht thematisch wird, ja, sogar wie gar nicht vorkommt, selbst da nicht, wo er später seinen festen terminologischen Ort hat. So werden die Schlüsse noch nicht Vernunftschlüsse genannt, sondern noch unspezifisch dem Verstande zugeordnet, und das Problem der Verknüpfung von Beobachtung und Nachdenken – später Ehe zwischen Vernunft und Erfahrung (*connubium rationis et experientiae*) genannt – erscheint hier im Schlusskapitel als Frage „Wie man Sinnen und Verstand [...] vereinbahret“. Entsprechend ist auch die Wissenschaft für Wolff, wie es schon im „Vorbericht“ heißt, eine „Fertigkeit des Verstandes“. Der Verstand aber ist, wie gesagt, ein Vorstellungsvermögen, genauer gesagt, der auf Klarheit und Deutlichkeit verpflichtete Teil des Vorstellungsvermögens, den man auch Denkvermögen nennen kann. Der Vernunftbegriff hingegen scheint in der Konzeption eines Verstand genannten, umfassenden Denk- oder Vorstellungsvermögens keinen Platz zu finden; Vernunft scheint noch ein geradezu überflüssiges Wort zu sein. Erst in der Deutschen Metaphysik (1720), die bekanntlich von Gott, Welt und Seele sowie allen Dingen überhaupt handelt, erscheint nun das Problem der Differenzierung zwischen Verstand und Vernunft, und zwar im Lichte einer wesentlich erweiterten Fragestellung. Insbesondere die Kapitel über die Seele geben Gelegenheit, das in der Logik Ausgeführte bzw. Vorausgesetzte aus erkenntnistheoretischer bzw. erkenntnislogischer, vor allem aber erkenntnispsychologischer Sicht deutlicher zu entwickeln. Und das Kapitel über Gott gibt Gelegenheit, aus der nun eingeführten Differenzierung zwischen Verstand und Vernunft Konsequenzen für den Geist Gottes zu ziehen.“ (S. 43-44)

der Psychologie an und erhöhen sich graduell zur Reinheit durch Abstraktion und Reflexion. Die Reinheit ist bei Wolff etwas immer zu Gewinnendes und nicht etwas, das zur Funktion des Verstandes oder der Vernunft gehört. So ist einerseits der Vorwurf des Psychologismus berechtigt, andererseits aber müssen wir einsehen, dass die *Seele* bei Wolff die Funktion hat, die bei Kant dem Wort *Gemüt* zukommt. Wolff gesteht zwar den Sinnen im Erkenntnisprozess keine Überlegenheit zu, wie es die Meister der Frühaufklärung tun, hat aber auch keine Furcht von den Sinnen und von der Erfahrung. Es gibt in seinem Werk einen Aufstieg vom *niederen* zum *höheren* Erkenntnisvermögen und eine als Erkenntnislehre verstandene *Psychologia*⁵⁰³, was auf sein Anknüpfen an das Verfahren der neuen Wissenschaft verweist, bei dem zur Erreichung der Wahrheit alle Mittel (vor allem die durch die Technik aufgewerteten Sinne) genutzt werden. Eine Unterscheidung zwischen *Rezeptivität* und *Spontaneität* gibt es bei Wolff noch nicht. Die Perzeption ist immer auch ein *actus mentis*. Seine *Vernünftigen Gedanken* sollten keine „rein“ sein, damit sie den Status der Wissenschaftlichkeit gewinnen könnten. Das *vernünftige* kann bei Wolff ohne Probleme *empiriorationalistisch* fungieren. Die Werkzeuge von Wissenschaft und Philosophie, die Begriffe, werden von Wolff nicht *rein* charakterisiert, und das hat er nie als ein Manko bei seinem System verstanden.

iii. Begriffsformung

Wir haben gesehen, die Funktion des Verstandes besteht darin, Begriffe zu verdeutlichen und zu einem hohen Erkennbarkeitsgrad zu führen. Zuerst nimmt das Gemüt durch die *organa sensoria* die Außenwelt und durch den *sensus internus* sich selbst wahr. Die Einbildungskraft (*imaginatio*) hilft bei der Formung der Vorstellungen von abwesenden Dingen.⁵⁰⁴ Der erste konstruierte Schritt zu dieser Formung wird durch die Aufmerksamkeit (*attentio*) ausgeführt, die wir auf anwesende oder auf repräsentierte Dinge richten. Diese Aufmerksamkeit heißt einfache Apprehension (*simplex apprehensio*).⁵⁰⁵ Diese Apprehension ist aber

⁵⁰³ „Die eigentliche philosophia mentis humanae ist für Wolff die Psychologie, die für ihn jetzt in eine empirische und eine rationale Psychologie zerfällt. Die empirische Psychologie entspricht der experimentellen Physik; sie beruht auf aposteriorischen Erkenntnissen und soll die Prinzipien der Psychologie durch Erfahrungen sichern. Die rationale Psychologie hingegen ist ein Teil der Metaphysik; sie beruht auf apriorischen Erkenntnissen, d.h. sie soll alles aus dem Begriff der Seele selbst ableiten. Eine apriorische Erkenntnis ist nämlich für Wolff (grob gesprochen) eine Erkenntnis aus bereits vorhandenen Begriffen, während die aposteriorische die sinnliche Erkenntnis einzelner Dinge bzw. die daraus resultierende Begriffsbildung ist. So schwierig diese Unterscheidung auch sein mag, klar ist, dass die rationale Psychologie weder rational im Sinne der philosophia rationalis noch rational im Sinne der „Vernünftigen Gedanken“ ist. Sie ist rational vor allem im Gegensatz zu empirisch, d.h. apriorisch im Gegensatz zu aposteriorisch oder deduktiv im Gegensatz zu induktiv.“ (Schneiders, W. (1992a), S. 51-52) M.W. Drobisch (1862) betont den Einfluss der Wolffschen Psychologie bei Kant: „Die Glieder dieses Organismus [der reinen spekulativen Vernunft] sind ihm die ohne alles Bedenken von der wolff'schen Psychologie übernommenen Seelenvermögen der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft im engern und theoretischen Sinne, wozu in den beiden andern kritischen Hauptwerken noch die Vernunft nach ihrem praktischen Gebrauche und die ästhetisch-teleologische Urteilskraft hinzukam.“ (S. 26)

⁵⁰⁴ Logica, § 30-32.

⁵⁰⁵ „Dum rem sive sensui, sive imaginationi praesentem tantum intuemur, seu attentionem nostram in eadem defigimus, eam simpliciter apprehendere dicimur: Unde simplex apprehensio nobis est attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomodocunque repraesentatam.“ (Logica, § 33) Nicht zufällig bewegt sich die *Apprehension* in den Auflagen A

nicht möglich, wenn wir über keinen Begriff verfügen.⁵⁰⁶ Die erste Stufe der Vorstellungen macht also die *idea* aus. Sie ist eine „*repraesentatio rei*“⁵⁰⁷, eine singuläre Vorstellung. Die *notio* dagegen ist „*repraesentatio rerum in universali seu generum & specierum*“⁵⁰⁸, eine allgemeine Vorstellung. Quelle der *idea* ist die *perceptio* und Quelle der *notio* ist die *operatio intellectus*. Beide Akte sind Erkenntnisakten: „*Perceptio & operationes intellectus simul communi nomine cognitio dicuntur*.“⁵⁰⁹ Die Formung der *notiones* entwickelt sich in drei Phasen (*triplex modus formandi notiones*): Reflexion, Abstraktion und Modifikation.⁵¹⁰ Die Begriffe sind bei Wolff Verstandesprodukte, Resultate der *operationes intellectus*. Was wir aber im Rahmen der Kommunikation gebrauchen, sind die Zeichen der *notiones*, die *Termini*. Ein *Terminus* ist „*vox notionem significans*.“⁵¹¹

iv. Die Begriffslehren bei Leibniz und Wolff

Eine Unterscheidung der *notiones* hinsichtlich ihrer Deutlichkeit und ihrer Möglichkeit nachvollziehbarer Vorstellung der Dinge und ihrer Verhältnisse hatte schon Leibniz in seinen *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* von 1684 geliefert.⁵¹² Das Schema von Leibniz ist das folgende:

notio
obscura - *clara*
confusa - *distincta*
inadaequata - *adaequata*
symbolica - *intuitiva*

Eine *klare Idee* „genügt, um den Gegenstand zu erkennen und ihn zu unterscheiden.“ Eine *deutliche Idee* unterscheidet „in dem Gegenstande die charakteristischen Merkmale, die ihn erkennbar machen.“ In einer *ausführlichen* (*adäquaten*) *Idee* lassen sich ihre Merkmale deutlich erkennen. Die *notio*, die

und B der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der *KrV* zwischen Reinheit und Erfahrung.

⁵⁰⁶ „*Facile aut patet, rem nullam simpliciter apprehendi posse, nisi cujus notionem seu ideam habemus*.“ (*Logica*, § 35)

⁵⁰⁷ *Psychologia empirica*, § 48.

⁵⁰⁸ *Psychologia empirica*, § 49. Die *Psychologia empirica* ist 1732 gedruckt. In seiner *Logica* (1728) finden wir diese Unterscheidung nicht: „*Rerum in mente repraesentatio Notio, ab aliis Idea appellatur*.“ (§ 34) Auch Leibniz macht im *Discourse de métaphysique* von 1686 eine ähnliche Unterscheidung: „*Es mögen also jene Repräsentationen und Expressionen, die in unserer Seele enthalten sind, sei es nun, dass man sie bewusst erfasst oder nicht, Ideen (idées) genannt werden, während diejenigen, die man ergreift und gestaltet, Begriffe (notions), conceptus, heißen mögen*.“ (Übersetzung: Artur Buchenau, 1996, S. 375) Genau so funktioniert der Begriff bei Kant, auch der reine: als Produkt des Denkens. Natürlich geht es bei Kant um einen Prozess, wo die Erfahrung als Bearbeitung von Sinnesdaten keine Rolle spielt. Die Kategorien haben aber immer den Status des Gestalteten und nicht des Gegebenen. Die Idee dagegen wird nach der Bekanntschaft Kants mit Platon via Brucker als *Terminus* aufgewertet und gewinnt *mutatis mutandis* ihren ursprünglichen, d.h. platonischen Sinn.

⁵⁰⁹ *Psychologia empirica*, § 52. In der *Logica* ist die *notio* nicht nur ein Produkt der *operatio intellectus*, sondern sie ist selbst die erste *operatio mentis*.

⁵¹⁰ „1. *reflectendo* super iis, quae percipiuntur, 2. *abstrahendo* communia, quae notionibus pluribus insunt, 3. *determinationes variables mutando* in alias.“ (*Logica*, § 716) Dieser letzte *modus formandi* ist eine *arbitraria determinatio* von zwei Arten: 1. „*determinando ea, quae in notione data nondum determinata sunt, veluti cum ex notione generis derivatur notio speciei* (§ 712, 713)“ und 2. „*determinando aliter, quae certo modo determinata sunt, veluti cum ex notione speciei aut generis inferioris unius derivatur notio alterius*“ (ebd.)

⁵¹¹ *Logica*, § 36.

⁵¹² Gerhardt, C.I. (1875-1890), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Berlin, Bd. IV, S. 422-427 (hier: 422-423)

„*simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est*“. In diesem Fall ist die Erkenntnis einer anschaulichen Idee eher Gott vorbehalten. Sie entspricht der intellektuellen Anschauung. Die *notiones adaequatae symbolicae* sind für Leibniz die Grenzen menschlicher Erkenntnis. Für Wolff dagegen kann eine *notio intuitiva* auch eine *confusa* sein; so spricht er der „*figürlichen Erkenntniß*“ viele Vorteile zu.⁵¹³

Wolff fügt dem Leibnizschen Schema eine weitere Distinktion hinzu: *notio completa* (vollkommen) und *incompleta* (unvollkommen). Dieses Unterscheidungs-paar wird in der *Deutschen Logik* hinter dasjenige von *ausführlich* (*adäquat*) – *unausführlich* (*inadäquat*) gesetzt, in der *Logica* dagegen ist das Paar *completa* – *incompleta* dem vorletzten Leibnizschen Unterscheidungs-paar vorangestellt.⁵¹⁴ Die Distinktion *completa* - *incompleta* fehlt natürlich bei Leibniz nicht. Sie macht aber bei ihm keinen Bestandteil seiner Logik sondern seiner Ontologie aus. Der vollständige Begriff ist derjenige des Individuums im Sinne, dass in ihm alle Prädikate (vergangene, gegenwärtige und zukünftige) der individuellen Substanz enthalten sind; vollständig ist der „*durchgängig bestimmte*“ Begriff.⁵¹⁵ Es ist klar,

⁵¹³ „Intuition im Vollsinn des Wortes meint bei Leibniz also weit mehr als gewöhnliches Hinsehen; vielmehr ergibt sie sich als Endresultat einer vollständig durchgeführten logischen Begriffsanalyse, bei der man zu den letzten einfachen Begriffsbestandteilen vorgedrungen ist. Diese Höchstform des Erkennens ist dem Menschen freilich kaum möglich; strenggenommen bleibt sie Gott vorbehalten. Der begrenzte menschliche Geist ist im Grunde immer auf die Vermittlung durch Zeichen angewiesen; er verfügt – anders als der unendliche göttliche Intellekt – nicht über einen symbolfreien Zugang zur vielgestaltigen Wirklichkeit.“ (Schwaiger, Clemens (2001), *Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten*. Poser, H. (Hg.), S. 1176-1184, hier: S. 1179-1180) Vgl. auch: Leibniz, *Nouveaux Essais* (1703-1705), Buch II, Kap. 29, übersetzt von E. Cassirer (1996, S. 245-255), Wolff, *DM*, § 316-323, Schwaiger, C. (2001), S. 1180-1181. Zur anschaulichen Erkenntnis bei Wolff und Crusius vgl. Anm. 1555.

⁵¹⁴ In der *Deutschen Logik* (Kap. 1: *Von den Begriffen der Dinge*) lesen wir: §9. Wenn der Begriff, den wir haben, zureichet, die Sachen, wenn sie vorkommen, wieder zu erkennen, als wenn wir wissen, es sey eben diejenige Sache, so diesen oder einen anderen Namen führet, die wir in diesem oder in jenem Orte gesehen haben; so ist er **klar** [...] § 13. Ist unser Begriff klar; so sind wir entweder vermögend, die Merckmale, daraus wir eine Sache erkennen, einem andern herzusagen, oder wenigstens uns selbst dieselbe besonders nach einander vorzustellen, oder wir befinden uns solches zu thun unvermögend. In dem ersten Falle ist der klare Begriff **deutlich** [...] § 15. Ein deutlicher Begriff ist entweder ausführlich oder unausführlich. **Ausführlich** ist der Begriff, wenn die Merckmale, so man angiebet, zureichen, die Sache jederzeit zu erkennen, und von allen andern zu unterscheiden [...] § 16. Endlich ist ein ausführlicher Begriff entweder vollständig, oder unvollständig. **Vollständig** ist ein Begriff, wenn wir auch von den Merckmalen, daraus die Sache erkannt wird, klare und deutliche Begriffe haben. In der *Logica* dagegen (*Pars I., Sectio II. De notionibus in specie, Caput I. De notionum differentia formali*) ist die Reihe verändert: „§ 80. Notio **clara** est, quae nobis notas exhibet ad rem agnoscendam atque ab aliis discerendam sufficientes [...] § 88. Notio clara, quam habemus **distincta** est, si notas, quas nobis sistit, distinguere valemus [...] § 92. Notio **completa** est, quae notas sufficientes exhibet ad rem in statu quolibet agnoscendam & ab aliis distinguendam [...] § 95. Notio distincta in notiones distinctas notarum, quae eam ingrediuntur, a cognoscente resolubilis dicitur **adaequata**.“ Zur Begriffslehre Wolffs vgl. auch: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 589-594.

⁵¹⁵ „Dieser Terminus des vollständigen Begriffs taucht bei Leibniz nämlich nicht wie später bei Wolff im Zusammenhang mit der erkenntnistheoretischen oder logischen Frage nach dem Grad des Durchsichtheits eines Begriffs auf, sondern im Zusammenhang mit der metaphysischen Frage nach dem wirklichen Sein. Wirkliches Sein spricht Leibniz nur den Einzeldingen, den Individuen, zu; entsprechend ist der vollständige Begriff immer Begriff eines Individuums: „Wenn ein Begriff vollständig ist, dann ist er der Begriff einer individuellen Substanz“ [„Si qua notio sit completa [...], erit notio Substantiae individualis.“ (*Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz*, herausgegeben von Louis Couturat, Paris 1903, S. 403)] Der „*notio completa*“ steht dementsprechend die „*notio specifica sive incompleta*“ gegenüber, und dieser unvollständige Begriff ist dadurch gekennzeichnet, dass er nicht Begriff einer individuellen Substanz, sondern bloß Art- oder

dass hier um den Leibnizschen Monadenbegriff als Entelechie geht, von dem Wolff sich abgrenzt. Nach Wolff „*apparet [...] Individuum esse ens omnimode determinatum, seu in quo determinata sunt omnia, quae eidem insunt.*“⁵¹⁶ Dieses *omnimode determinatum* hat bei Wolff keinesfalls den dynamischen Sinn, den es bei Leibniz hat. Bei Wolff wird, wenn er, wie Leibniz⁵¹⁷, den Skotistischen Terminus *Haecceitas* gebraucht, das *Individuum* nicht *sub specie Dei* betrachtet, sondern *hic et nunc*. Seine Aktualität betrifft nicht alle Zeiten, sondern genau die Zeit, in der von ihm etwas ausgesagt wird.⁵¹⁸ Das *Individuum* ist für Wolff das Seiende schlechthin. Seine beständigen Eigenschaften machen die *essentialia*⁵¹⁹ und die *attributa*, die durch die *essentialia* bestimmt werden⁵²⁰, aus. Die veränderlichen Eigenschaften (*mutabilia*) sind die *Modi*⁵²¹, die von dem Einzeldinge nur unter bestimmten Umständen ausgesagt werden.⁵²² Das *universale* hat dagegen bei Wolff keinen selbständigen ontologischen Status („*Ens universale existere nequit.*“⁵²³), weil es auf keine Art und Weise determiniert ist.⁵²⁴ So ist es ohne die Berücksichtigung eines Einzeldinges nicht möglich, zu Universalbegriffen zu gelangen. Jede Abstraktion setzt die *entes singulares* voraus. Art- und Gattungsbegriffe erreichen wir auf die folgende Weise:

Wenn wir die Begriffe verschiedener Dinge gegen einander halten; so treffen wir entweder etwas an, das sie mit einander gemein haben, oder worinnen sie einander ähnlich sind; oder

*Gattungsbegriff ist und als solcher nichts Wirkliches bezeichnet, sondern bloßer Name ist. Diese Zuordnung des vollständigen Begriffs zur individuellen Substanz orientiert sich an der durchgängigen Bestimmtheit des Individuellen [...] Und im vollständigen Begriff soll für Leibniz dieses vollständig bestimmte Sein, das être complet des Individuums, erfasst sein. Die eigentliche Brisanz dieser These liegt darin, dass mit ihr die Grenze zwischen Begriff und Gegenstand oder die zwischen Begriff und Individuum überwunden scheint: der vollständige Begriff bestimmt seinen Gegenstand nicht nur durch die Vielzahl von wesentlichen Attributen, sondern auch durch alle diejenigen Prädikate, die ihm nur gelegentlich und zufällig zukommen, und erfasst ihn daher ohne Rest. Und darüber hinaus sollen im vollständigen Begriff nicht nur die gegenwärtigen, sondern auch die vergangenen und sogar die zukünftigen Bestimmungen eines Individuums vollständig erfasst werden: der vollständige und vollkommene Begriff einer einzelnen Substanz enthält alle ihre Prädikate, sowohl die vergangenen und die gegenwärtigen als auch die zukünftigen. [„Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita, praesentia ac futura.“ (Couturat, S. 520)]“ (Engfer, H.-J. (1980), *Die Urteils-theorie von H.S. Reimarus und die Stellung seiner „Vernunftlehre“ zwischen Wolff und Kant*. In: Walter, W. – Borinski, L. (Hg.): *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur „Vernunftlehre“ von Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, S. 33-58, hier: S. 36-37)*

⁵¹⁶ *Logica*, § 74.

⁵¹⁷ *Discourse de métaphysique*, § 8.

⁵¹⁸ „*Per Principium individuationis intelligitur ratio sufficiens intrinseca individui. Scholasticis idem venit nomine Haecceitatis. Quamobrem per Principium individuationis intelligitur, cur ens aliquod sit singulare [...] Principium individuationis est omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt.*“ (*Ontologia*, § 228-229) Vgl. Auch § 243: „*Realitas & quidditas apud scholasticos synonyma sunt.*“ Dazu s. Heimsoeth, H. (1956a), S. 53.

⁵¹⁹ „*Essentialia [sunt] ea, quae [individui] constanter sunt*“ (*Logica*, § 64)

⁵²⁰ „*Ea, quae constanter insunt, sed per essentialia simul determinantur, attributa dico.*“ (*Logica*, § 65)

⁵²¹ *Logica*, § 62.

⁵²² „*Essentialia & attributa de ente absolute enunciantur & contra; modi vero certa tantum conditione & contra.*“ (*Logica*, § 69)

⁵²³ *Ontologia*, § 235.

⁵²⁴ „*Ens universale est quod omnimode determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis iis, quae in individuis diversae sunt.*“ (*Ontologia*, § 230)

wir finden nichts, das sie mit einander gemein hätten, oder worinnen sie einander ähnlich werden.⁵²⁵

Der umgekehrte Weg zu einem Begriff ist der Weg der Determination. Der Anspruch auf vollständige Erkenntnis eines Individuums fällt mit dem Anspruch auf vollständige Bestimmung desselben:

Gleichwie wir aber zu neuen Begriffen gelangen, indem wir eines und das andere weglassen, wodurch die Sache in sich determiniret wird; so können wir auch hingegen anders determiniren, was noch nicht determiniret ist, oder auch dasjenige, was schon determiniret ist, auf eine andere Art determiniren.⁵²⁶

Die Frage ist, wie weit der Prozess der Vervollständigung eines Begriffes reichen kann. Bei der Beantwortung dieser Frage erweist sich Wolff als ein großer Pragmatist⁵²⁷ und Realist im alltäglichen Sinne: wir brauchen nicht die Zergliederung der Begriffe bis zu Ende führen: „[W]ir können zufrieden sein, wenn wir die Zergliederung so weit gebracht, daß wir dadurch unsern Zweck erreichen.“ Der Zweck ist, dass wir durch den Gebrauch der Begriffe verständlich werden und Beweise führen können, wie Euklid.⁵²⁸

Der Weg, der von der Klarheit zur Ausführlichkeit bzw. Vollständigkeit eines Begriffs führt, wird im Rahmen des formalen Unterschieds der Begriffe behandelt. Er ist aber eng mit dem Rahmen des materialen Unterschieds verbunden.⁵²⁹ Der Standpunkt der *differentia formalis* ist ein erkenntnistheoretischer („*Differentiam notionum formalem dicimus eam, quae a modo cognoscendi desumitur.*“)⁵³⁰, derjenige der *differentia materialis* dagegen ist ein ontologischer („*Differentiam notionum materialem dicimus eam, quae a materia eorundem, seu re repraesentata desumitur.*“)⁵³¹. Die materielle Distinktion der Begriffe reflektiert sich in den Paaren *notio simplex* – *notio complexa*, *notio abstracta* – *notio concreta* und *notio communis* – *notio singularis*.⁵³² Der Begriff, der nur aus seinen Merkmalen besteht, ist einfach. Ein Merkmal (*nota*) ist das, was den Dingen wesenhaft ist (*intrinsicus rebus*). Durch die Merkmale werden die Dinge erkannt

⁵²⁵ DL, Kap. I., § 26.

⁵²⁶ DL, Kap. I., § 30.

⁵²⁷ Zu diesem Punkt vgl.: Lenders, Winfried (1971b), *Die analytische Begriffs- und Urtheilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*, Hildesheim – New York, S. 133, 136.

⁵²⁸ „Grade der Vollständigkeit. Es haben aber die vollständigen Begriffe ihre Grade, indem sich die Begriffe der Merckmahle, daraus sie zusammen gesetzt sind, wieder von neuem in mehrere zergliedern lassen [...] Und da wiederum diese Begriffe ihre Merckmahle in sich enthalten, lassen sie sich noch weiter von neuem zergliedern. Wie weit die Begriffe zu zergliedern. Doch ist keineswegs vonnöthen, auch gar selten möglich, daß wir diese Zergliederung zu Ende bringen, das ist, bis auf solche Begriffe hinaus führen, die sich vor und an sich selbst nicht mehr zergliedern lassen, weil sie nicht mehr vieles von einander unterschiedenes in sich fassen; sondern wir können zufrieden seyn, wenn wir die Zergliederung wo weit gebracht, daß wir dadurch unsern Zweck erreichen. Nemlich wir brauchen einen Begriff, entweder andere zu bedeuten, was wir wollen, oder einen Beweis daraus zu führen. Also haben wir in dem ersten Falle unsern Zweck erreicht, wenn der andere uns völlig verstehet, das ist, wenn wir die Zergliederung bis auf solche Merckmahle hinaus geführt, davon der andere lauter klare Begriffe hat: in dem andern aber, wenn bey dem Beweise nichts mehr zu beweisen übrig bleibt.“ (DL, Kap. I., § 17-18)

⁵²⁹ *Logica*, Sectio II., Caput I. *De notionum differentia formali* (§ 77-102), Caput II. *De differentia notionum materialis* (§ 103-115)

⁵³⁰ *Logica*, § 77.

⁵³¹ *Logica*, § 103.

⁵³² „*Notionem simplicem voco, quae solis notis constat; notionem complexam vero, quae praeter notas alia sive rei intrinsicus, sive extrinsecus complectitur.*“ (*Logica*, § 105)

und von einander unterschieden.⁵³³ Der zusammengesetzte Begriff ist derjenige, der nicht nur aus seinen Merkmalen besteht, sondern auch in Verbindung mit anderen wesenhaften (*intrinseca*) und äußerlichen Dingen (*extrinseca*) steht. Von dem, was wir durch die Sinne wahrnehmen oder wir uns einbilden, haben wir einen zusammengesetzten Begriff. Die Art- und Gattungsbegriffe dagegen sind einfache Begriffe.⁵³⁴ Beim konkreten Begriff berücksichtigen wir immer den Gegenstand, bei dem oder in dem das Repräsentierte steht.⁵³⁵ „*Notio communis est, quae pluribus communia exhibet; notio singularis, quae rem singularem seu individuum repraesentat.*“⁵³⁶ Was wir wahrnehmen, sind die Einzeldinge. Es ist hieraus klar, dass die wahrgenommene Welt eine komplexe Welt ist. Nicht nur das. Die ersten Begriffe, die wir haben (aristotelisch ausgedrückt: das *πρότερον ἡμῶν*), sind zusammengesetzt. Die einfachen Begriffe dagegen, die wir im Lauf des Erkenntnisprozesses entdecken, gehören dem Reich des Geistes. Wolff aber würde keinesfalls sagen, dass *genera* und *species* *τῇ φύσει πρότερα* sind. Universalbegriffe sind echte Produkte der *operationes mentis*. Die Ordnung der Dinge ist *τῇ φύσει πρότερον*; unsere Begriffe von ihnen aber keinesfalls.⁵³⁷

v. Die Frage des Innatismus bei Wolff

Die schon diskutierte Tatsache, dass die Zergliederung der Begriffe vielleicht nicht zu Ende gebracht werden kann (*DL*, § 18), erlaubt uns nicht zu vermuten, Wolff sei ein Anhänger des Innatismus gewesen. Wenn Wolff selbst das Gegenteil zu behaupten versucht, ist er wirklich nicht überzeugend:

Ob aber durch die Sinnen die Begriffe derer Dinge, die ausser uns sind, in die Seele als in ein leeres Behältniß hinein getragen werden, oder ob sie vielmehr schon vor sich in dem Wesen der Seele gleichsam vergraben liegen, und bloß durch ihre eigene Kraft auf Veranlassung der Veränderungen, die auswärtige Dinge in unserem Körper verursachen, hervorgebracht werden, davon ist noch lange nicht Zeit zu reden. In meinen Gedancken von GOtt und der Seele des Menschen, und zwar in dessen fünftem Capitel kan ich erst zeigen, daß das letztere der Wahrheit gemäß sey. Es dienet auch nicht die Entscheidung dieser Frage zu unserem gegenwärtigen Vorhaben. Denn wir können die Begriffe der äusserlichen Dinge erlangen, und daraus von ihnen sicher urtheilen, wenn wir gleich nicht wissen, wo sie herkommen: gleichwie wir die Hand zu allerhand Verrichtungen gebrauchen können, ob wir gleich nicht wissen, wie sie von ihnen beschaffen ist, und die zu ihnen erforderte Bewegungen hervorbringen kan.⁵³⁸

Wolff weist hier direkt auf den Paragraph 760 der *Deutschen Metaphysik* hin. Eine Lösung aber finden wir in ihm auch nicht. Das einzige, das Wolff versucht, ist eine Behandlung der Frage im Rahmen der Lehre von der prästabilierten Harmonie:

⁵³³ „*Notas appello rebus intrinseca, unde agnoscuntur & se invicem discernuntur.*“ (*Logica*, § 79)

⁵³⁴ „*Quicquid sensu percipimus aut imaginamur, ejus notionem complexam habemus [...]* *Notiones generum & specierum distinctae sunt notiones simplices.*“ (*Logica*, § 106, 107)

⁵³⁵ „*Notio abstracta est, quae aliquid, quod rei cuidam inest vel adest, repraesentat absque ea re, cui inest vel adest. Concreta autem est notio, quae aliquid, quod alteri inest, vel adest, repraesentat ut eidem inexistent.*“ (*Logica*, § 110)

⁵³⁶ *Logica*, § 113.

⁵³⁷ Vgl. Anm. 478, wo die ontologische und logische Funktion bzw. Perspektive der Sätze vom Widerspruch und vom Grunde hinsichtlich der Unterscheidung zwischen transzendentaler und logischer Wahrheit (*Ont.*, § 495-499) diskutiert wurden.

⁵³⁸ *DL*, Kap. I., § 6.

Da wir nun aber erwiesen, daß die Seele eine Kraft hat dasjenige sich vorzustellen, was in ihrem Leibe Veränderungen verursacht; so müssen wir nun untersuchen, woher es kommt, daß Seele und Leib mit einander übereinstimmen, und warum eben allezeit von der Seele ein Gedanke hervorgebracht wird, der sich zu dem gegenwärtigen Zustande des Leibes schicket. Und dieses ist der schwere Knoten, der den Welt-Weisen so viele Mühe gemacht, wie es nemlich möglich ist, daß Seele und Leib eine Gemeinschaft mit einander haben; an dessen Auflösung aber weder in der Theologie, noch der Moral und Politick, noch in der Medicin etwas gelegen ist, indem man sich daselbst mit dem vergnügt, was die Erfahrung von der Zusammenstimmung des Leibes und der Seele (§ 527 & seqq.) lehret.

Eine klare Antwort bezüglich des Problems der angeborenen Ideen erhalten wir nicht, und der Grund liegt in der von Wolff selbst ausgesprochenen Nichtmöglichkeit einer Zergliederung der Begriffe bis zum Ende. Das Problem besteht darin, dass bei Wolff Einfachheit und Körperlichkeit nicht verträglich sind.

Das einfache ist nichts neues.⁵³⁹ Zusammengesetzte Dinge können entstehen und aufhören (§ 64). Das selbständige Wesen kan nicht entstehen und aufhören (§ 931.), und demnach **nichts zusammengesetztes**, folgendes **kein Körper** seyn. (§ 606).⁵⁴⁰ Es braucht [...] dazu, daß einfache Dinge zusammen hangen, weiter nichts als **die Verknüpfung**, die der innere Zustand des einen mit dem inneren Zustande des andern hat, **die wir durch den Verstand begreifen**, aber freylich weder durch die Sinnen, noch die Einbildungs-Kraft fassen können (§ 604).⁵⁴¹

Die einfachen Dinge sind mentale Entitäten (Wolff wollte vielleicht, dass sie angeboren sind), die durch eine durchgängige Zergliederung von zusammengesetzten Begriffen vielleicht nicht zu fassen sind. Als Erkenntnisziel bleiben sie ein Desideratum, ein Postulat oder eine Hypothese, die wir als Kompass beim Entdecken neuer Wahrheiten brauchen. Sie haben, kantisch formuliert, eher eine regulative als eine konstitutive Funktion im System Wolffs. Für Leibniz sind dagegen die unauflöschlichen Begriffe primitiv, d.h. sie haben keine Merkmale, sie sind Index ihrer selbst (*index sui*).⁵⁴²

vi. Möglichkeit und Wirklichkeit

Die Tatsache, dass die einfachen Begriffe nicht immer erreicht werden können, lenkt Wolff nicht von seinem Ziel und seinem szientistischen Ideal ab. Das Problem aber, das hinsichtlich der Bewertung Wolffs als eines konsequenten Rationalisten entsteht, ist, dass indem er sich zum einen von den empiristischen und pietistisch geprägten Strömungen der philosophischen Opposition durch dieses Ideal entschieden distanzieren will, gibt er zum anderen den Eindruck, dass er zentralen Thesen dieser Opposition gegenüber den Widerstand aufgibt, und zwar in zwei Schritten: (1) Gegenstand der Wissenschaften ist das Mögliche⁵⁴³,

⁵³⁹ DM, § 87.

⁵⁴⁰ DM, § 935.

⁵⁴¹ DM, § 606 (von mir hervorgehoben).

⁵⁴² „Conceptus primitivus est, qui in alios resolvi non potest, cum res scilicet nullas habet notas, sed est index sui ...“ (Couturat, L. (1903), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, S. 513. Vgl. Auch: Lenders, W. (1971b), S. 144-145) Solche Begriffe, die faktisch unbegreiflich sind, hätten auch eine regulative Funktion. Als index sui könnte man das Kantsche „Ich denke“ (KrV, B 131-132) annehmen, das als Gegenpol zu den reinen Anschauungen erscheint. Wenn Raum (A25 / B39) und Zeit (A32 / B48) als „einig“ bestimmt werden, haben sie genau den Status des index sui.

⁵⁴³ So ist die natürliche Theologie „die Wissenschaft dessen, was durch Gott möglich ist“ („scientia eorum, quae per Deum possible sunt“, DP, § 57), die Psychologie „die Wissenschaft dessen, was durch die menschliche Seele möglich ist“ („scientia eorum, quae per animam humanam possible sunt“, DP § 58), die Physik „die Wissenschaft dessen, was durch die Körper

nicht das Wirkliche und (2) das Mögliche sieht nicht in seiner Ganzheit erkennbar. Inwiefern das noch nicht Erkannte der Sphäre des Irrationalen im Crusiusschen Sinne⁵⁴⁴ angehört, steht aber dahin.

Dasjenige, dem wir als erkennende Subjekte auf der Welt begegnen, ist Komplexität in der Singularität. Unsere Arbeit besteht darin, diese Komplexität als eine rationale Komposition im Rahmen der Weltordnung zu rekonstruieren und darzustellen. Es ist unsere Pflicht, die Schöpfung als eine wohl geordnete zu betrachten. Eine gemäßigte Interpretation der prästabilierten Harmonie wäre genau die Annahme der Existenz der natürlichen Welt unter der Bedingung ihrer Erkennbarkeit. D.h., dass unsere mentale Beschaffenheit über Strukturen verfügt, die Strukturen der Außenwelt unter der Bedingung der Mitteilbarkeit erkennen zu können. Das nannte Tschirnhaus *cogitabilitas* und Wolff *possibilitas*. Nicht weit entfernt davon sprach Kant in diesem Sinne von der Möglichkeit der Erfahrung. Und wenn er weiter von *Correlatum* spricht, dürfte man vielleicht annehmen, Kant bleibe implizit der Lehre von der prästabilierten Harmonie verpflichtet. Kant aber spricht nicht von einer durch Gott gestiftete Harmonie, sondern von einer durch uns gestiftete Gesetzmäßigkeit.

Harmonie und Ordnung sind nach Wolff auf drei distinkten Ebenen gestaltet: (1) *res*, (2) *notiones* und (3) *termini*, d.h. auf den Ebenen (1) Welt, (2) Begriffe und (3) Kommunikation: „*Terminos autem a notionibus constanter distinguimus, ne verba cum rebus confundamus, magno cum scientiarum dispendio.*“⁵⁴⁵ Durch die *Termini* werden die *notiones* mitteilbar (*communicabiles*).⁵⁴⁶

Die Welt ist als Schöpfung Gottes wirklich: „[D]er Wille Gottes [ist] die Quelle der Wirklichkeit der Dinge.“⁵⁴⁷ Die Welt besteht aus wirklichen Einzeldingen. Sie sind aber nicht der Gegenstand der Wissenschaft. Wenn die Wirklichkeit dem Willen Gottes zugeschrieben wird, dann bleibt dem denkenden Menschen, d.h. seinem Verstand nur die Möglichkeit: „*In Wissenschaften handeln wir nicht von einzelnen, sondern von allgemeinen Dingen (§ 361). Einzele Dinge sind wirklich, allgemeine nur möglich (§ 273), und also handelt man in Wissenschaften nicht von der Wirklichkeit, sondern nur von der Möglichkeit.*“ Das ist der Fall, weil die Quelle des Möglichen nicht der Wille, sondern der

möglich ist“ („*scientia eorum, quae per corpora fieri possunt*“, DP § 59), und die Ontologie „*die Wissenschaft des Seienden im allgemeinen oder insoweit es Seiendes ist*“ („*scientia entis in genere, seu quatenus ens est*“ DP § 73), d.h. auch eine Wissenschaft des Möglichen, weil ihr Gegenstand das Allgemeine und nicht das Einzelne ist. Die Logik ist „*die Wissenschaft von der Leitung des Erkenntnisvermögens bei der Erkenntnis der Wahrheit*“ („*scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate*“, DP § 61).

⁵⁴⁴ Vgl. den Ausblick des Crusiuskapitels (IV.8).

⁵⁴⁵ *Logica*, § 115.

⁵⁴⁶ Vgl. *Logica*, § 121, 124, 125. Wir haben schon die Bedeutung der Mitteilbarkeit bei Tschirnhaus gesehen: „[...] den selben Begriff, den ich habe, auch anderen erkennbar machen können ...“ (*Medicina Mentis*, Ausgabe 1963, S. 81). Beim späten Kant (Brief an Beck vom 1. Juli 1794) bleibt die Mitteilbarkeit der Gedanken ein Kriterium der Allgemeingültigkeit der Begriffe: „*Man kann eigentlich nicht sagen: daß eine Vorstellung einem anderen Dinge zukomme sondern daß ihr, wenn sie Erkenntnisstück werden soll, nur eine Beziehung auf etwas Anderem (als das Subjekt ist, dem sie inhärirt) zukomme, wodurch sie Anderen communicabel wird; denn sonst würde sie blos zum Gefühl (der Lust oder Unlust) gehören, welches an sich nicht mittheilbar ist. Wir können aber nur das verstehen und Anderen mittheilen, was wir selbst machen können, vorausgesetzt, daß die Art, wie wir etwas anschauen, um dies oder jenes in eine Vorstellung zu bringen, bey Allen als einerley angenommen werden kann. Eines ist nun allein die Vorstellung eines Zusammengesetzten.*“ (AA, XI, S. 515)

⁵⁴⁷ DM, § 988.

Verstand Gottes ist⁵⁴⁸ Es wird uns klar, warum die Philosophie eine *scientia possibilium* ist. Die Welt als Wirklichkeit bleibt uns abgesperrt, weil der Wille Gottes nicht fassbar ist; sie ist uns als begreiflicher Gegenstand erkennbar, aber als reales Objekt, als *res*, ist uns nicht zugänglich.⁵⁴⁹ Das erkennende Subjekt ist Ebenbild des göttlichen Verstandes, der göttlichen vorstellenden Kraft. So bleibt unsere Erkenntniskraft auf der Ebene der Vorstellungen stehen. Ebenen der wissenschaftlichen Tätigkeit sind nur die Ebenen der Begriffe und der Kommunikation. Kantisch formuliert: die Welt als Gegenstand der *intelligiblen Anschauung*⁵⁵⁰ wird nur *sub specie Dei* betrachtet; unter dem menschlichen Gesichtspunkt ist sie nur Gegenstand unserer möglichen Erfahrung. Der Gedanke des *Dinges an sich* ist bei Wolff etwas mehr als latent. Die im Rahmen des Möglichen fungierende menschliche Erkenntnis ist eine Kenntnis durch Begriffe, die im Zusammenhang stehen. Der Zusammenhang zwischen Begriffe erhebt einen erkenntnistheoretischen Anspruch, wenn er sich in einer bestimmten Ordnung befindet, in der bestimmte Aspekte des Verhältnisses zwischen den Begriffen ans Licht kommen. Dieser Zusammenhang ist entweder eine Verknüpfung oder eine Trennung von zwei Begriffen; es geht dabei um ein Urteil. Wenn Begriffe und Urteile als Produkte des Verstandes im Denken bleiben, gewinnen sie jedoch als Termini und Sätze ihren kommunikativen Status.⁵⁵¹

vii. Vom Begriff zum Urteil; nochmals Leibniz und Wolff

a. Leibniz

Beim Weg, auf dem der Begriff zur Ausführlichkeit geführt wird, sind aber schon Urteile involviert. Es geht um die Definitionen. Der ausführliche Begriff ist der wohldefinierte Begriff. Die Definitionen, die analytische Urteile sind, sind diejenigen, die uns die Möglichkeit geben, einen Begriff richtig zu erkennen und zu gebrauchen. Die Nominaldefinitionen führen uns nach Leibniz nur bis zur Deutlichkeit: „[Definitio nominalis est] *enumeratio notarum sufficientium*.“⁵⁵² Die Realdefinitionen, führen zur Ausführlichkeit des Begriffes und garantieren seine

⁵⁴⁸ DM, § 989-991.

⁵⁴⁹ Die Interpretation des Wolffschen Projektes durch G. Zingari (1980) widerspricht den Worten Wolffs: „Die Philosophie beschäftigt sich mit dem Möglichen mit dem Ziel, die besonderen Gegebenheiten zu vertiefen und über die Wirklichkeit hinauszugreifen, und zwar nicht nur, um einfache Gesetze zu formulieren, sondern auch, um sozusagen die Stellung der Wirklichkeit zu prüfen.“ (S. 269)

⁵⁵⁰ KrV, A808/B836.

⁵⁵¹ „[W]enn wir urtheilen, verknüpfen wir zwey Begriffe mit einander, oder trennen sie von einander, nemlich den Begriff des Dinges, von welchem wir urtheilen, und den Begriff dessen, was ihm zukommen, oder nicht zukommen soll [...] Da wir nun genöthiget werden, anstatt der Begriffe Wörter zu gebrauchen, theils wenn wir andern unser Urtheil entdecken, theils auch öfters, wenn wir es uns in Gedancken vorstellen wollen; so muß ein Urteil wenigstens durch zwey Wörter ausgedrucket werden, deren eines das Ding andeutet, von welchem geredet wird, das andere aber dasjenige bedeutet, was ihm zukommet. Jenes wird das Förderglied; dieses aber das Hinterglied, und die Rede, dadurch wir zu verstehen geben, daß einem Dinge etwas zukomme, oder nicht, ein Satz genennet, und insbesondere heisset ein bekräftigender Satz, wenn wir sagen, daß einem Dinge etwas zukomme: hingegen ein verneinender Satz, wenn wir sagen, daß ihm etwas nicht zukomme [...] Wenn nun einer einen Satz verstehen will; so muß er sich bemühen, von allen darinnen enthaltenen Wörtern einen Begriff zu erlangen. Denn die Wörter werden anstatt der Begriffe gesetzt: ich verstehe aber kein Wort, mit dem ich nicht einen Begriff zu verbinden weiß. Je vollständiger nun solche Begriffe sind; je besser verstehe ich den Satz.“ (DL, Cap. 3, § 2, 3, 4)

⁵⁵² *Meditationes de cognitione* ... (Gerhardt (1875-1890), Bd. IV, S. 423)

Möglichkeit.⁵⁵³ Die perfekten Definitionen wären also diejenigen, die uns zu den unauflösbaren Begriffen, zu den *prima possibilia* führen würden. So optimistisch ist aber Leibniz nicht. Die Zergliederung kann vielleicht nicht bis ans Ende führen. Dennoch müssen wir zufrieden sein, wenn die Realität solcher Begriffe von der Erfahrung bestätigt wird⁵⁵⁴, so dass wir später aufgrund dieser Begriffe zu einer Komposition gelangen.⁵⁵⁵ Die Wahrheit, die in einem Urteil zu finden ist, wird bei Leibniz von der *in esse*-These geprägt. Nach Leibniz „[tut] *man also besser daran, die Wahrheiten in die Beziehung zwischen den Gegenständen der Ideen, vermöge derer die eine in der anderen enthalten oder nicht enthalten ist, zu setzen.*“⁵⁵⁶ Was bedeutet diese Leibnizsche These, dass beim wahren Urteil *praedicatum inest subjecto*⁵⁵⁷? Nach W. Lenders

„[D]ie Grundgedanken der Leibnizschen Theorie können durch die beiden folgenden bei Leibniz immer wieder angeführten Thesen charakterisiert werden:

Die *e r s t e T h e s e* besteht in der Annahme, dass der Prädikatbegriff eines jeden wahren Urteils in seinem Subjektbegriff enthalten ist.

Aus dieser Annahme folgt als *z w e i t e s* Charakteristikum die *T h e s e*, dass jedes wahre Urteil in einfache identische Urteile aufgelöst werden kann. Diese Auflösung ist als Beweis seiner Wahrheit anzusehen [...]

In den oben angeführten Hauptthesen der analytischen Urteilstheorie von L e i b n i z wurden bereits die beiden Verknüpfungsweisen zwischen Subjekt und Prädikat im Urteil genannt. Es handelt sich einmal um das *E n t h a l t e n s e i n* des Prädikats im Subjekt des Urteils und zum anderen um die *I d e n t i t ä t* zwischen Subjekt und Prädikat. Die Relation der Identität

⁵⁵³ „Atque ita habemus quoque discrimen inter *d e f i n i t i o n e s n o m i n a l e s*, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et *r e a l e s*, ex quibus constat rem esse possibilem ...“ (Ebd. S. 424-425) Dazu vgl.: Lenders, Winfried (1971b), S. 36-38

⁵⁵⁴ „Es ist bemerkenswert, dass Leibniz die zwei Wörter *Erfahrung* und *Experiment* gewöhnlich abwechselnd gebraucht. Sein Begriff der Erfahrung entsteht aus einer älteren Überlieferung als der des britischen Empirismus, eine Überlieferung, die auch Männer wie Francis Bacon in England und Paracelsus, Vives und Telesio auf dem europäischen Kontinent mit einschließt. Alle mögliche Erfahrung ist eine selektiv-bestimmte, zielstrebende, sinnvolle Einheit. Die kleinstmögliche Erfahrung ist eine bewusste Perzeption oder Anschauung, die doch immer „das Erzeugnis des Vorangegangenen ist, so dass sie mit der Zukunft schwanger geht.“ [Monadologie, § 22]“ (Loemker, L.E. (1965), *Leibniz und die Grenzen des Empirismus*. In: KS 56, S. 315-328, hier: 317)

⁵⁵⁵ „An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad *p r i m a p o s s i b i l i a* ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa DEI, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, und postea alias componimus ad exemplum naturae.“ (Meditationes de cognitione [...], Gerhardt (1875-1890), S. 425). Inwiefern die Äußerungen dieses frühen Textes mit dem späteren Werke Leibnizens verträglich sind, ist nicht sicher. G. Martin (1967) bemerkt dazu: „Die analytische Urteilstheorie von Leibniz [...] führt auf eine weitere Schwierigkeit. Nach dieser Urteilstheorie kann ein Begriff B von einem Begriff A nur dann prädiert werden, wenn er als Teilbegriff in ihm enthalten ist. Dann kann von einem Grundbegriff aber überhaupt nichts ausgesagt werden, weder die Möglichkeit, noch die Einfachheit, noch die Verträglichkeit. Ein solcher Grundbegriff aber, von dem kein anderer Begriff mehr prädiert werden kann, scheint in sich unmöglich zu sein [...] Wir werden bei der analytischen Urteilstheorie auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen, und es gibt, wie mir scheint, für die Schwierigkeiten der kombinatorischen Begriffstheorie wie der analytischen Urteilstheorie doch wohl nur die folgende Erklärung: Beide Theorien sind von Leibniz so früh konzipiert worden, dass sie mit seinen eigenen späteren Entdeckungen und Einsichten nicht mehr in Übereinstimmung zu bringen sind.“ (S. 33-34)

⁵⁵⁶ *Nouveaux Essais*, Buch IV, Kap. 6, § 2 (1996, S. 420)

⁵⁵⁷ „*Praedicatum inesse subjecto verae propositionis.*“ In: *Remarques sur la lettre de M. Arnaud* (Gerhardt (1875-1890), Bd. II, S. 43)

liegt [...] bei einem Teil aller Urteile vor, nämlich denjenigen, in die alle übrigen Urteile aufgelöst werden können. Für die übrigen Urteile trifft die Relation des Enthaltenseins zu.“⁵⁵⁸

Es ist klar, dass identische Sätze die Grundsteine des Leibnizschen Lehrgebäudes sind. Wenn das Desideratum der Begriffslehre die unauflösbaren Begriffe sind, und die Erkenntnis im Urteilen besteht⁵⁵⁹, dann ist die sicherste Wahrheit in Sätzen des Typus $A=A$ zu finden. Die These des Enthaltenseins, die zu Identitätssätzen führen kann, liegt allen leibnizschen Formulierungen der kategorischen Urteilsarten zugrunde, egal ob sie in inhaltslogischer oder umfangslogischer Fassung auftreten.⁵⁶⁰ Auf jeden Fall besteht die Vollständigkeit des Subjektbegriffes in der Vollständigkeit des Vorgangs des Präzifizierens. Wenn von einem Subjekt im Sinne der aristotelischen ersten Substanz alle entsprechenden Attribute und Prädikate, welche ihm zukommen, ausgesagt werden, können wir eine ausführliche Vorstellung dieses Subjekts haben (Bestimmung des Inhaltes). Das kann auch der Fall sein, wenn einem Subjekt im Sinne der aristotelischen zweiten Substanz (z.B. Baum überhaupt) alle bis heute bekannten Baumarten und Bäume präzifiziert werden (Bestimmung des Umfangs). Inwiefern dieses Urteilen rein analytisch bleibt, ist nicht ganz klar. Die These des Enthaltenseins hätte einen analytischen erkenntnistheoretischen Sinn, wenn das *judicium* der Form *S ist P* (und hinsichtlich einer Realdefinition der Form *S ist P'*, *S ist P''*, *S ist P'''* usw.) mit der Setzung der Vorstellung *S* sofort vorhanden wäre. Jedes Urteil aber setzt eine Erkenntnis der Attribute oder der Prädikate von *S* seitens der Urteilenden voraus, die nicht immer vorhanden ist, d.h. die Analysis setzt eine Synthesis voraus. Kant drückt das wie folgt aus: „[D]enn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur d u r c h i h n als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.“⁵⁶¹ Dieser Einwand scheint einen Sinn zu haben, weil „Leibniz diese Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat auch als eine Beziehung zwischen dem Ganzen und seinem Teil bezeichnet“⁵⁶², und weil „die analytische Form des Urteils [...] darin besteht, dass der zusammengesetztere Subjektbegriff auf den einfacheren Prädikatsbegriff als den Grund der Möglichkeit seiner Zusammensetzung zurückgeführt wird.“⁵⁶³ Man hätte diesen Einwand anzunehmen, wenn die

⁵⁵⁸ Lenders, W. (1971b), S. 42, 46.

⁵⁵⁹ *Nouveaux Essais*, Buch IV, Kap. 14.

⁵⁶⁰ Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 199. Risse erwähnt, nur exemplarisch fünf inhaltslogische und fünf umfangslogische Formulierungen (S. 199-203) und bemerkt am Ende der Darstellung: „Diese Auswahl aus den Formulierungen der kategorischen Urteilsarten möge genügen. Denn sie zeigt, dass Leibniz eine Vielzahl von symbolisierenden Darstellungen kennt, dass diese aber allesamt aus seiner analytischen Urteilsformel hervorgehen. Den Vorrang haben die inhaltslogischen Formulierungen. Die umfangslogische Fassung stellt die Ausnahme dar.“ (W. Lenders (1971b) betont auch den intensionalen Charakter der Leibnizschen Logik, S. 48) Risse beansprucht die Geltung der analytischen Urteilsformeln auch im Bereich der Relationsurteile (S. 198), Gottfried Martin (1967) bestreitet dagegen (im Anschluss an B. Russel) heftig diese Ansicht als auch diejenige von Geltung dieser Formel im Bereich der Existentialurteile (S. 39-40).

⁵⁶¹ *KrV*, B 130.

⁵⁶² Lenders, W. (1971b), S. 49

⁵⁶³ Arndt, H.W. (1978a), S. 69. „Die von Leibniz selbst nie gebrauchte Bezeichnung seiner Theorie des Urteils als einer „analytischen“ erscheint nur dann sinnvoll, wenn man Leibniz' Begriff der Analyse voraussetzt, in der sich in gleicher Weise analytisches und synthetisches Verfahren durchdringen. Betrachtet man die Zurückführung des Zusammengesetzten (Subjekt des Urteils) auf Einfacheres (Prädikat des Urteils) als die im engeren Sinne „analytische“ Beziehung des Urteils, so ist diese nur ein Teilaspekt des logischen Verhältnisses von Subjekt und Prädikat im Urteil, der als solcher undurchsichtig bleibt. Hinzutreten muss die synthetische Beziehung

These des Enthaltenseins keine Leibnizsche wäre. Diese These fungiert aber im Rahmen des Leibnizschen Systems, d.h., was sie voraussetzt, ist die Lehre von der prästabilierten Harmonie und natürlich die Monadenlehre. In diesem Rahmen können vom Subjekt, d.h. von der Substanz als Entelechie, alle Attribute und Prädikate (vergangene, gegenwärtige und auch künftige) mit der Setzung des Subjekts ausgesagt werden. Jedes Urteil wird bei Leibniz im Rahmen seines holistischen Gesichtspunktes gefällt⁵⁶⁴; in diesem Rahmen ist die These des Enthaltenseins und seiner Zurückführung auf Identitätssätze sicher legitim.

b. Wolff

Bei Wolff kann die These des Enthaltenseins ganz natürlich im Rahmen seiner Thesen von transzendentaler und logischer Wahrheit fungieren. Die *veritas transcendentalis* ist „*ordo eorum, quae enti conveniunt*“⁵⁶⁵ Wenn die *veritas transcendentalis* die Ordnung ist, dann ist die *veritas logica* der Ausdruck dieser Ordnung. Was in der Logik vom Subjekt als wahr ausgesagt wird, kommt in der Realität dem Seienden zu. So ist das Subjekt transcendentaliter, oder von der Seite der Metaphysik her betrachtet, ein Substrat, ein Träger von Eigenschaften, ist aber faktisch ohne diese Eigenschaften nicht denkbar. Es ist schon ein *compositum*, dessen Zergliederung und Rekonstruktion im Feld der Logik stattfindet. Wenn ich den Begriff von Etwas denke, geht es nicht um ein bloßes Etwas. Das bloße Etwas, dem eine Eigenschaft prädiiziert wird, ist ein Konstrukt unseres Gemüts, das wir brauchen, damit die Regeln der Weltordnung von uns entdeckt und

zwischen dem Einfacheren (Prädikatbegriff) und dem daraus Zusammengesetzten (Subjektsbegriff), welche erkennen lässt, dass die Möglichkeit des Subjektsbegriffs im Prädikatbegriff mitgesetzt wird, dass der Subjektsbegriff eine mögliche Bestimmung des Prädikatsbegriffes ist. Im selben Sinne sagt noch Wolff später, die logische Wahrheit eines Satzes bestehe „in determinabilitate praedicati per notionem subjecti“ [Ontologia, § 499]. Jeder Schritt der im eben genannten Sinne analytischen Begriffszergliederung ist nur vollziehbar unter gleichzeitiger Vornahme eines synthetischen Schrittes, durch den das bei der Analyse gewonnene Merkmal eines Begriffes auf diesen rückbezogen wird.“ (Ebd., S. 68-69) Diese Art von „Gleichzeitigkeit“ zwischen Analysis und Synthesis bei Leibniz verdeutlicht Arndt (1971b) bezüglich des Verständnisses von *ars judicandi* und *ars inveniendi* im Leibnizschen System und in Anknüpfung an älteren Lehren: „Unsere These ist, dass Leibniz’ Verständnis der Ausdrücke „analytisch“ und „synthetisch“ im Hinblick auf eine *ars judicandi* wesentlich rückbezogen bleibt auf eine in der Tradition vorliegende Auffassung des Euklidischen Beweisverfahrens in der Geometrie, die sich im späten Kartesianismus und besonders bei Leibniz’ Lehrer Weigel und Sturm mit der Aristotelischen Syllogistik verflochten hatte, wohingegen die Ausdrücke „analytisch“ und „synthetisch“ dort, wo sie Leibniz im Hinblick auf eine *ars inveniendi* gebraucht, in ihrem Verständnis zu beziehen sind auf die Leibnizschen Gedanken einer Begriffskombinatorik und Charakteristik [...] Während Descartes in der analytischen Methode, die auch bei ihm eine Verallgemeinerung der Analyse der Geometer war, die Methode der Erfindung sah, indem er die „*inventio*“ auf das Auffinden der Lösungen von Problemen bezog, bilden bei Leibniz Analyse und Synthese, insofern sie der Geometrie entlehnte Methoden sind, Teile einer „*ars judicandi*“, da sie dem Beweis einer Aussage dienen, die schon vor der Analyse, wenn auch hypothetisch, gefunden und aufgestellt wurde. Dagegen ist das Auffinden von Aussagen, die sich analytisch auf wahre Aussagen zurückführen und aus diesen herleiten lassen, nach Leibniz Aufgabe einer *ars inveniendi* und muss mit den Mitteln der Kombinatorik, nicht der geometrischen Analyse und Synthese bewirkt werden.“ (Der Zusammenhang von *Ars judicandi* und *Ars inveniendi* in der Logik von Leibniz. In: SL 3, S. 205-213, hier: 207-208, 211) Zum Thema vgl. auch: Tonelli, Giorgio (1976), *Analysis and Synthesis in XVIIIth century philosophy prior to Kant*. In: AfB 20, S. 178-213, hier: S. 193-202 und (1962), *Der historische Ursprung der kantischen Termini „Analytik“ und „Dialektik“*. In: AfB 7, S. 120-139.

⁵⁶⁴ Es geht nach M.-T. Liske (2000) um einen Gesichtspunkt, der in der Nähe des Spinozismus steht. (vgl. S. 113-116 und 122-126)

⁵⁶⁵ *Ontologia*, § 495.

ausgedrückt werden. In diesem Sinn entspricht der *Wirklichkeit*, die ein Privilegium Gottes bleibt, die *veritas transcendentalis*, die *veritas logica* dagegen der Möglichkeit. Wenn *Deus* also im Feld des Wirklichen der „*philosophus absolute summus est*“⁵⁶⁶, bleibt dem Menschen, wie wir in der *Deutschen Metaphysik* gesehen haben⁵⁶⁷, nur das Feld des Möglichen übrig: „*Philosophus est qui rationem reddere potest eorum, quae sunt, vel esse possunt*.“⁵⁶⁸ Die logische Wahrheit, die zur Gestaltung der Sätze jeder Wissenschaft nötig ist, ist von der transzendentalen abhängig. Sie muss das vom Seienden faktisch Ungetrennte als provisorisch getrennt darstellen, um es durch den Akt des Prädizierens vom Subjekt aussagen zu können. Man könnte sagen, der Akt des Prädizierens ist die Wiederherstellung der Ordnung nach der Störung, die die Perzeption hervorgebracht hat. Durch das Urteilen und später durch das Schließen, erkennt der Geist in seinem Konstrukt, in der Ordnung der Gedanken, die Weltordnung, die *harmonia mundi* wieder. Diese Harmonie zwischen Denken und Welt wird durch die garantierte (aber nochmals gesagt: unreflektierte) Annahme der Außenwelt und der Abhängigkeit der *veritas logica* von der *veritas transcendentalis* bestätigt.⁵⁶⁹ Genau diese Bestimmung des Prädikats durch den Begriff des Subjekts im Feld der Logik widerspiegelt die Einheit des Seienden im Feld des Wirklichen. In diesem Sinne lässt sich das *dictum de omni et nullo*⁵⁷⁰ als

⁵⁶⁶ *Theologia naturalis, pars I* (1736), § 268, *pars II*, (1737), § 79

⁵⁶⁷ § 273, 361 und 991 (s. oben: e, vi).

⁵⁶⁸ *Discursus praeliminaris*, § 46.

⁵⁶⁹ „Si nulla datur **in rebus** veritas transcendentalis, nec datur veritas logica **propositionum** universalium nec singularium datur nisi in instanti. Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur in definitione, nec in conditione definitioni adjecta, hoc est, in notione subjecti ratio sufficiens, cur praedicatum conveniat subjecto; sed subjectum ad quaelibet praedicata indifferens est, quae absque ulla ratione mutantur (§ 493). Fieri adeo nequit ut demonstretur, subjecto absolute posito, vel sub adjecta conditione convenire debere aliquod praedicatum (§ 130), idque necessario (§ 282) atque adeo constanter (§ 292). **Praedicatum** adeo **per notionem subjecti**, hoc est absolutam per definitionem subjecti, hypotheticum per adjectam conditionem minime **determinatur** (§ 126). Quare cum veritas logica propositionum universalium consistat in determinabilitate praedicati per notionem subjecti (§ 513 Logica); subiata veritate transcendentali, nulla datur veritas logica propositionum universalium.“ (*Ontologia*, § 499) Vgl. Anm. 479.

⁵⁷⁰ Diese Formel geht auf Aristoteles zurück und ist immer ein Streitpunkt innerhalb der Logik geblieben. „Το δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἐτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι θατέρῳ θάτερον ταυτὸν ἐστίν. Λέγομεν δὲ **τὸ κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι** ὅταν μηδὲν ἢ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου καθ’ οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται καὶ **τὸ κατὰ μηδενός** ὡσαύτως.“ (*Anal. pr.*, 24b26-31) Die Formulierung des Boethius (470-524) in *De syllogismis categoricis* (Buch II) ist nach dem 5. Jh. die am weitesten verbreitete: „[...] in toto esse vel **de omni praedicari** dicitur, quoties non potest inveniri aliquid subjecti, ad quod illud quod praedicatur dici non possit [...] in toto vero non esse vel **de nullo praedicari** dicitur, quoties nihil subjecti poterit inveniri, ad quod illud quod praedicatur dici possit.“ (zitiert nach: Prantl, C. (1855-1870), Bd. I, S. 699) Dieses dictum ist auch eng mit der Unterscheidung zwischen Umfang und Inhalt der Begriffe, die im Kap. 5 (6) des 1. Teils der *Logik von Port Royal* (I. Partie, Chapitre V. (1. Auflage von 1662) oder VI. (6. Auflage von 1685): *Des idées considérées selon leur généralité, particularité, & singularité*) unternommen wird, verbunden. Der Übersetzer der *Logik von Port Royal*, Christos Axelos, kommentiert dieses Kapitel in seiner Einleitung: „Diese Unterscheidung ist die Voraussetzung für die moderne Umfangslogik, die sich als Gegenzug zu der älteren Inhaltslogik versteht und der zufolge Aussagen von der Form „S ist P“ (dem Subjekt S kommt das Prädikat P zu) nicht als Eigenschaftsaussagen aufgefasst werden. Indem nicht der Inhalt, sondern der Umfang des Subjekts- und des Prädikatsbegriffs in Betracht gezogen wird, wird die Quantifikation eines Logik-Kalküls ermöglicht. Zwischen S und P können folgende umfangslogische Beziehungen bestehen: S gehört zur Gattung P, bildet einen Teil derselben (Subsumtion), wie zum Beispiel in dem Satz „Das Quadrat ist ein Rechteck“; oder S bildet die Gattung P (Definition), wie zum Beispiel in dem Satz „Das Quadrat

„perspektivisches Zentrum“ des Wolffschen Systems betrachten.⁵⁷¹ Das Wichtige ist hier, dass dieser Satz seine Stelle im Wolffschen System zusammen mit dem Schlüsselbegriff des Systems, d.h. dem Begriff der Möglichkeit, hat. H.W. Arndt hat diese Zusammenwirkung bemerkt und kommentiert:

[Nach dem Wortlaut des Dictums] kommt alles, was von der Gattung ausgesagt werden kann, auch den unter diese fallenden Arten zu, wie andererseits alles, was von der Gattung verneint werden muss, auch von allen unter diese fallenden Arten verneint werden muss. Der entscheidende Punkt nun aber der Wolffschen – wie auch der Leibnizschen – Auffassung liegt darin, dass das „dictum de omni et nullo“ so ausgelegt wird, dass auch die Möglichkeit des Artbegriffes als im Gattungsbegriff enthalten gedacht wird. So ist im Begriff „Dreieck“ die Möglichkeit der Gleichseitigkeit enthalten, obwohl die Gleichseitigkeit erst dem unter den Gattungsbegriff „Dreieck“ fallenden Artbegriff „gleichseitiges Dreieck“ als notwendiges Merkmal kommt. Denkt man diese Auffassung zu Ende, so ergibt sich, dass von einer Gattung nicht weniger Prädikate ausgesagt werden können, dass in einer Gattung nicht weniger Eigenschaften enthalten sind als in der unter sie fallenden Art, nur dass die Gattung einige derjenigen Eigenschaften, die in der darunter fallenden Art als notwendige Eigenschaften auftreten, als mögliche Eigenschaften enthält. Der Unterschied zwischen Gattung und Art ist demnach nur ein modaler. Auf die Begriffe angewendet, heißt dies, dass auch in den allgemeinsten und einfachsten Begriffen die Möglichkeit eines jeden aus ihnen

ist eine von vier Geraden umschlossene seitengleiche geometrische Figur“, wobei offensichtlich der Begriff „Quadrat“ den Subjektsbegriff und der Begriff „von vier Geraden umschlossene seitengleiche geometrische Figur“ den Prädikatsbegriff darstellt. Mit „Inhalt des Begriffs“ ist der Bedeutungsgehalt der den Begriff ausmachenden Merkmale gemeint; zum Beispiel enthält der Inhalt des Begriffs „Dreieck“ folgende Merkmale (oder Teilbegriffe): „Ausdehnung“, „Figur“, „drei Geraden“, „drei Winkel“ und Winkelsumme von 180°. Der Umfang des Begriffs dagegen bezeichnet die unter ihm als Oberbegriff enthaltenen Arten und Individuen; so enthält der Umfang des Begriffs „Dreieck“ folgende Begriffe: „rechtwinkliges Dreieck“, „spitzwinkliges Dreieck“, „stumpfwinkliges Dreieck“. Der erwähnten und eben erläuterten Unterscheidung zwischen Inhalt und Umfang des Begriffs korrespondiert die Unterscheidung zwischen den Attributen (oder Merkmalen), die der Begriff in sich schließt, und den Subjekten oder Trägern, die er umgreift. Diese doppelte Unterscheidung wird nun auf folgende Weise plausibel gemacht: Nimmt man dem Inhalt eines seiner Merkmale, dann löst man den Begriff als eben diesen Bestimmten Begriff auf, das heißt, man zerstört ihn; in bezug auf die den Inhalt ausmachenden Merkmale gilt, könnte man sagen, **das Alles-oder-nichts-Gesetz**. Nimmt man dagegen dem Umfang des Begriffs eins seiner Subjekte, dann bleibt der Bedeutungsgehalt des Begriffs als solcher unberührt. Dieser Sachverhalt hat wiederum zur Folge, dass ein Begriff – insbesondere jeder Allgemeinbegriff – in einem weiteren oder in einem engeren Sinne von einem Autor verwendet werden kann; ein Umstand, der an sehr vielen Missdeutungen bei der Auslegung philosophischer Texte schuld ist und sehr oft zu dem nutzlosen „Streit der Worte“ führt.“ (Axelos, Christos (1994), *Einleitung*. In: Arnauld, Antoine – Nicole, Pierre: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, aus dem französischen übersetzt und eingeleitet von Christos Axelos, Darmstadt, S. xi-xxviii, hier: S. xx-xxi)

⁵⁷¹ *Logica*, § 346-347, 353-357. „Fragen wir nach dem perspektivischen Zentrum dieses Systems, nach demjenigen Grundgedanken, durch den am ehesten alle seine Teile bedingt und überschaubar erscheinen, so lässt sich dieser in Wolffs Auffassung und Entfaltung des „dictum de omni et nullo“ erkennen. Die Wolffsche Auffassung der Begriffsanalyse, des Unterschiedes und der Funktion der Nominal- und Realdefinitionen, die Urteilstheorie Wolffs, seine Auffassung des wissenschaftlichen Beweises und der Erkenntnis- und Darstellungsmethode lassen sich gleichsam nur als besondere Aspekte und auf die jeweiligen Teile der Logik bezogene Interpretationen dieses einen Satzes, der das Prinzip der Schlusslehre bildet, betrachten.“ (Arndt, H.W. (1978a), S. 75-76) Vgl. auch: Wundt, M. (1945), S. 157. Dem Dictum zufolge verleiht Wolff der ersten syllogistischen Figur Überlegenheit den anderen Figuren gegenüber (*Logica*, § 388: *Syllogismi secundae figurae cur minus evidentes syllogismis primae*, § 399: *Syllogismi tertiae figurae cur minus evidentes syllogismis primae*, § 400: *Figurae perfectae & imperfectae definitio*: „Figura perfecta dicitur, in qua omnes propositiones inferri possunt: imperfecta contra, in qua non omnes inferre licet.“, § 401: *Figura prima cur sola perfecta*.) Kant erkennt die Wichtigkeit des Dictums sowohl in seiner Schrift *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* von 1762 (§ 2, AA, II, S. 49) als auch in der *KrV* (A281 / B337).

zusammengesetzten und unter sie fallenden Begriffes angelegt sein muss, so dass der zusammengesetzte Begriff aus dem einfachen, der besondere Begriff aus dem allgemeinen hergeleitet werden kann.⁵⁷²

Kurze linguistische Abschweifung

Dieses Herleiten spielt sich nicht im Feld des Metaphysischen bzw. Transzendentalen ab, sondern im Feld des Logischen. Linguistisch ausgedrückt (Wolff hätte sicher, wie wir sehen werden, nichts dagegen) findet dieses Herleiten im Raum einer Tiefenstruktur statt. Was nach dem Herleiten zum Ausdruck kommt, gehört der Oberflächenstruktur an. Wolff folgt mutatis mutandis dem Paradigma der Grammatiken der Scholastik, die als *grammaticae de modis significandi* bekannt sind. Ihre Hauptthese ist, dass es eine gemeine externe Realität und einen gemeinen Geist des Menschen gibt, und dass es ihrer Substanz nach nur eine Grammatik der menschlichen Sprache gibt, die über eine universelle Struktur verfügt. Den verschiedenen Sprachen liegt kein substantieller Unterschied zugrunde. Jede Differenzierung erscheine nur auf der Ebene der *accidentia*, d.h. der grammatischen Formen, denen wir in Einzelsprachen begegnen. Roger Bacon (1214-1294) betont in seiner handschriftlichen und undatierten *Grammatica Graeca*: „*Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis; licet accidentaliter varietur.*“ Diese Tradition bleibt im 17. Jh. lebendig. Antoine Arnauld, einer der Verfasser der *Logik von Port Royal*, gibt zwei Jahre vor der Publikation der *Logik* zusammen mit Claude Lancelot die *Grammatik von Port Royal* (1660) heraus (*Grammaire générale et raisonnée*). Diese Grammatik gehört zu den so genannten *rationalen Grammatiken* der Zeit.⁵⁷³ Diese Substanz-Akzidenz-Differenzierungen in Ebenen der Sprache werden paradigmatisch von Ferdinand de Saussure (1857-1913) wiederbelebt. In seinen posthum (Genf 1916) edierten *Cours de linguistique générale* schlägt er eine Dreiteilung von Sprachebenen vor: *langage* (Rede) – *langue* (abstraktes Regelsystem) – *parole* (Sprechen).⁵⁷⁴ Die laufende Terminologie, die Trennung zwischen einer empirischen Oberflächenstruktur (*surface structure*) und einer rationalen Tiefenstruktur (*deep structure*) schulden wir aber Noam Chomsky.⁵⁷⁵ Ludwig Wittgenstein hatte in seinen posthum edierten *Philosophischen Untersuchungen* (Oxford 1953) diese Trennung schon bemerkt: „*Man könnte im Gebrauch eines Worts eine Oberflächengrammatik von einer Tiefengrammatik unterscheiden. Das, was sich uns am Gebrauch eines Worts unmittelbar einprägt, ist seine Verwendungsweise im Satzbau, der Teil seines Gebrauches – könnte man sagen – den man mit dem Ohr erfassen kann. – Und nun vergleiche die Tiefengrammatik, des Wortes „meinen“ etwa, mit dem, was seine Oberflächengrammatik uns würde vermuten lassen. Kein Wunder, wenn man es schwer findet, sich auszukennen.*“⁵⁷⁶ Wolff hat jedoch keine Probleme damit, „*sich auszukennen*“. Der Übergang von Ebene zu Ebene (Ding – Gedanke / Begriff – Wort) geht nach Wolff ohne Störungen vonstatten. Sein Glaube an die rationale Struktur der Welt und an die unerschütterliche Verträglichkeit des menschlichen Geistes hinsichtlich dieser Struktur hat jeden Zweifel aus dem *regnum rationis* verbannt. So sieht der Weg vom Begriff zum Wort und vom Urteil zum Satz ganz natürlich aus. Die Beziehung zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur ist eher eine abbildende als eine transformierende im linguistischen Sinne.⁵⁷⁷

⁵⁷² Arndt, H.W. (1978a), S. 79-80

⁵⁷³ Nur exemplarisch vgl. dazu: Robins, Robert Henry (1951), *Ancient and medieval grammatical theory in Europe with particular reference in modern linguistic doctrine*, London und Meier-Oeser, Stephan (1997), *Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin – New York.

⁵⁷⁴ Es geht um die Geburtsurkunde des europäischen Strukturalismus

⁵⁷⁵ Chomsky, Noam (1957), *Syntactic Structures*, Den Haag, (1965) *Aspects of the theory of syntax*, M.I.T. Press, (1966), *Cartesian Linguistics. A chapter in the history of rationalist thought*, New York.

⁵⁷⁶ § 664. In: Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt 1984, S. 478-479

⁵⁷⁷ „[Kant] lehnt [...] den Parallelismus zwischen rein mentalen Urteilshandlungen einerseits und propositionalen Ausdrücken („Sätzen“) andererseits ab. In der Streitschrift gegen Eberhard von 1790 weist Kant darauf hin, dass es Urteile (Urteilshandlungen), die nicht durch Worte ausgedrückt werden, gar nicht gibt: „[...] wir müssen uns auch zu Urteilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen.“ [Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine älter entbehrlich gemacht werden, AA, Bd. 8, S. 185-252, hier: 194 (Anm.)] Er lehnt deshalb, konsequenterweise, die traditionelle Definition der Proposition (des „Satzes“) als eines „durch Wörter ausgedrückten Urteils“ (*judicium verbis expressum*) ab und nimmt stattdessen an, dass Urteile ganz allgemein Handlungen des Verstandes

viii. Wolffs und Leibniz' Urteilslehren hinsichtlich der *conceptus primitivi*

Seine Urteils- und Satzlehre entwickelt Wolff zum ersten Mal im Kapitel 3. der *Deutschen Logik*:

§ 1. **Wenn wir uns gedanken**, daß ein **Ding** etwas an sich habe, oder an sich haben könne, oder auch daß von ihm etwas herrühren könne: ingeleichen daß es etwas nicht an sich habe, oder an sich haben könne, oder auch, daß von ihm etwas nicht herrühren könne; so **urtheilen** wir von ihm [...] § 2. Derowegen wenn wir urtheilen, verknüpfen wir zwey **Begriffe** mit einander, oder trennen sie von einander, nemlich den Begriff des Dinges, von welchem wir urtheilen, und den Begriff dessen, was ihm zukommen, oder nicht zukommen soll ... § 3. Da wir nun genöthiget werden, **anstatt der Begriffe Wörter zu gebrauchen**, theils wenn wir ändern unser Urtheil entdecken (§ 1. Cap. 2), theils auch öfters, wenn wir es uns in Gedanken vorstellen wollen (§ 5, Cap. 2); so muß ein Urtheil wenigstens durch zwey Wörter ausgedrucket werden, deren eines das Ding andeutet, von welchem geredet wird, das andere aber dasjenige bedeutet, was ihm zukommet. Jenes wird das Förderglied; dieses aber das Hinterglied, und die Rede, dadurch wir zu verstehen geben, daß einem Dinge etwas zukomme, oder nicht, ein **Satz** genennet ...

Ein Schlüsselbegriff der Wolffschen Begriffs- und Urteilslehre ist m.E. der Begriff der **Bedingung**. Der Gebrauch dieses Begriffs zeigt, wie eng im Wolffschen System Begriff, Urteil und Schluss (Träger der Wissenschaftlichkeit par excellence) miteinander verknüpft sind, und zwar so, dass in jedem Begriff schon ein Urteil enthalten ist. Die *Bedingung* bekräftigt die These des Enthaltenseins:

§ 6. Man siehet aber hieraus, daß ein jeder Satz sich gar leichte in zwey Theile zergliedern lässet. Der erste ist **die Bedingung** unter welcher einem Dinge etwas zukommet, oder nicht zukommen kann, nemlich weil es entweder dieses oder jenes an sich hat, oder auch sich unter diesen oder jenen Umständen befindet. Der andere Theil ist **die Aussage**, welche dasjenige in sich enthält, was einer Sache zukommet, oder nicht zukommen kan. Z.E. In dem Satze, der warme Stein machet warm, ist die Bedingung, daß der Stein warm sey: die Aussage aber, daß er warm mache. Derowegen kan man ihn auch solchergestalt ausdrucken: wenn der Stein warm ist; so machet er warm. Da zeigen sich die gedachten Theile gar deutlich. § 7. Es scheint, als wenn solche Zergliederung nicht überall statt findet. Denn wenn der Grund, warum einer Sache etwas zukommet oder nicht, in dem gesucht werden muß, was ihr eigenthümlich ist, nemlich in dem Wesentlichen und ihren Eigenschaften (§ 48. Cap. 1); so kommet ihr schlechterdings, und also ohne einige Bedingung zu, was ihr zukommet: gleichergestalt verhält es sich mit dem, was ihr nicht zukommen kan. Z.E. Ein jedes Dreyeck hat drey Winkel, ohne einige Bedingung. GOtt ist allmächtig, ohne einige Bedingung. Hierauf ist nicht schwer zu antworten. Eben dasjenige, was der Sache eigenthümlich ist, giebt die Bedingung als das Wesentliche in Ansehung der Eigenschaften, eine Eigenschaft in Ansehung der anderen, wenn nemlich eine Eigenschaft durch die andere, als wie die erstere durch das Wesentliche determiniert wird: denn wenn ihr solches nicht eigenthümlich wäre; so würde auch die Aussage nicht statt finden [...] § 8. [...] Die Bedingung zeigt mir nicht allein den Grund, davon der Beweis genommen werden muß, sondern auch die Merckmahle, daraus ichs abnehmen kan, daß in einem vorkommenden Falle der Satz stattfindet. § 9. [...] Wenn [...] zwey Gedanken so beschaffen sind, daß der andere nothwendig statt findet, wenn man den ersten heget, oder daß ich mir das andere nothwendig gedencken muß, wenn ich von einem Dinge das erste gedencke, indem nemlich durch das erste das andere zugleich mit determiniret wird; so stimmen die Gedancken mit einander überein: kan ich aber das andere von einem Dinge unmöglich gedencken, wenn ich mir das erste von ihm gedencke; so streiten meine Gedancken wider einander, oder einer widerspricht dem andern.⁵⁷⁸

sind, die durch Wörter ausgedrückt werden.“ (Wolff, Michael (1995), *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt am Main, S. 24)

⁵⁷⁸ In diesem Sinne interpretiert G. Martin (1967) die Urteilslehre Wolffs im Vergleich zu der Leibnizschen: „Der Begriff des identischen Urteils wird auf [...] Spezialfall beschränkt, und die Urteilstheorie von Wolff ist weit davon entfernt zu behaupten, dass jedes Urteil ein identisches

In diesen Absätzen der *Deutschen Logik* festigt sich der Eindruck, dass bei Setzung des Begriffes alle wahren Sätze, die diesen Begriff als Subjekt enthalten, schon da sind. Das ist auf den ersten Blick eine Bekräftigung der Leibnizschen *in-esse*-These. Wir befinden uns, könnte man sagen, vor einer *Emanation* aller möglichen Prädikate aus dem gesetzten Subjekt. Im Rahmen einer konsequenten Annahme der Monadenlehre, wo die graduelle Differenzierung der Bewusstseinsinhalte als Bestimmung jeder Substanz fungiert, d.h. diese Bewusstseinsinhalte jeder Monade einen perspektivischen Gesichtspunkt hinsichtlich der prästabilisierten Weltharmonie verleihen, in diesem Rahmen also kann die These vom Enthaltensein des Prädikats im Subjekt streng rationalistisch betrachtet werden, weil die Analysis der Begriffe zu den Leibnizschen *notiones irresolubiles* bzw. *conceptus primitivi* führen könnte, die über den Status des Angeborensseins verfügen.

Leibniz hat jedoch in seinen Schriften, wie Wolff aus anderen Gründen⁵⁷⁹, nie garantiert, dass der Mensch zu diesen *concepti primitivi* gelangen kann. Sie müssen jedoch sich in uns befinden, weil es für einen endlichen Geist keinen alternativen Weg gibt, sie zu erwerben:

Nun gibt es im strengen Sinne der metaphysischen Wahrheit keine äußere Ursache [cause externe], die auf uns einwirkte, mit einziger Ausnahme von Gott, der sich uns unmittelbar, kraft unser unaufhörlichen Abhängigkeit von ihm, mitteilt. Daraus folgt, dass es keinen andern äußeren Gegenstand [object externe] gibt, der unsere Seele berühren und unmittelbar unsre Perzeption erregen [excite nostre perception] könnte.⁵⁸⁰

Bei Wolff könnte die Frage so gestellt werden: Seit wann inhäriert ein Urteil einem Begriff? Wie ist diese interne Verknüpfung möglich? Wolff antwortet, dass die Voraussetzung dafür, eine externe Ursache, die Erfahrung, ist:

Die Sätze werden entweder **durch die Erfahrung gefunden**, oder **aus den Erklärungen hergeleitet**, entweder wenn man jede insbesondere betrachtet, oder verschiedene mit einander vergleicht.⁵⁸¹

Und weiter:

Was man aus der **Erfahrung** hat, ist immer klarer und fester gewurtzelt, als wo man es auf die Erkenntniß **des Verstandes allein** ankommt lässt ...⁵⁸²

Es ist aber nicht sicher, was für eine Entität dieses *fest Gewurtzelte* ist. Da es *klar* ist, gehört es als Idee zu der ersten Stufe der Bearbeitung einer Idee (*klar – deutlich – ausführlich – vollständig*). Man hat hier den Eindruck, dass der Verstand allein nicht zur Klarheit einer Idee gelangen kann, d.h. dass der Verstand erst auf den Weg zur Deutlichkeit als Alleinherrscher des Erkenntnisprozesses ins

Urteil ist. Wolff fordert in der Tat nicht die Identität, sondern er fordert nur, dass im Subjektbegriff ein Grund für den Prädikatsbegriff enthalten ist.“ (S. 216)

⁵⁷⁹ *DL*, Kap. I, § 17-18. Wolffs These ist die These eines Pragmatisten (s.Anm. 527 und 528), Leibniz dagegen braucht als Innatist und Prästabilist die vollständige Analysis nicht; die *concepti primitivi* sind vom Gott gegeben.

⁵⁸⁰ *Discours de Métaphysique*, § 28. In: Leibniz, G.W., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 1996, S. 375.

⁵⁸¹ *DL*, Kap. 3, § 11 (von mir hervorgehoben).

⁵⁸² *DL*, Kap. 16, § 13 (von mir hervorgehoben).

Spiel kommt, nachdem die Erfahrung das Feld geklärt hat.⁵⁸³ Das Werk des Verstandes erweist sich als Bestätigung und Vertiefung des durch die Erfahrung Gefundenen, in der Form des Begriffes oder des Satzes. Die Vernunft nutzt Alles aus, was vom Verstand vollbracht worden ist, und durch den Schlussmechanismus präsentiert sie den Zusammenhang der natürlichen Welt, den *nexus rerum*, als einen *nexus propositionum*, und genau das macht den Akt des Wissenschaftlers aus. Dem Vorbild der Mathematik und vor allem der euklidischen Geometrie⁵⁸⁴ folgend erkennt Wolff eine bestimmte Art von Sätzen als wichtige Werkzeuge einer theoretischen Logik an: die Grundsätze (Axiome), die aus nur „einer Erklärung [Definition] hergeleitet werden“⁵⁸⁵ und die Lehrsätze (Theoreme), die „aus vielen Erklärungen zusammen genommen hergeleitet werden.“⁵⁸⁶ Entsprechende Sätze im Feld der praktischen Logik sind die Heischesätze (Postulate) und die Aufgaben (Probleme).⁵⁸⁷ Die Wissenschaft vollzieht sich endlich in kontrollierten Satzkomplexen. Von der Perzeption bis zu Begriff und Urteil und endlich durch den Schluss bleibt der Geist bei der Bildung und Formung der Vorstellungen aktiv. Der Schluss (*Syllogismus*) ist der letzte Schritt, auf den sich jeder Beweis stützt.⁵⁸⁸ Obwohl Wolff auf die Syllogistik als Organon der Wissenschaft hohen Wert legt⁵⁸⁹, bewegt sich die Behandlung dieser Lehre im Rahmen des Tradierten; die Lehre von den drei syllogistischen Figuren und das *dictum de omni et nullo* machen den Kern seiner Schlusslehre aus. Er unternimmt so keine innovative Versuche, wie es Leibniz getan hatte.⁵⁹⁰ Dabei bleibt er aber seinem Gewährsmann treu, wenn er immer glaubt, dass alle Wahrheiten durch Schlüsse zu finden sind. Die Schlüsse bestehen aus Urteilen / Sätzen und man könnte glauben, das Urteil sei das Zentrum der theoretischen Philosophie Wolffs. Die *operatio mentis*, die die Grundlage der Wissenschaft ausmacht, ist aber grundsätzlich der Begriff; und der Status aller Begriffe wird zwar durch Urteile festgelegt, diese treten jedoch sofort bei der Setzung des Begriffs in Kraft.

⁵⁸³ Die schon besprochene Charakterisierung des Systems als *empiriorationalistisch* von G. Mühlhpfordt ist mehr als treffend. Vgl. auch: Kirsten, G. (1973), S. 76, 89-91, 93.

⁵⁸⁴ Ebd., S. 94-95.

⁵⁸⁵ „*Propositio theoretica indemonstrabilis dicitur Axioma.*“ (DL, Kap. 3, § 13. Vgl. Log., § 265)

⁵⁸⁶ „*Propositio theoretica demonstrativa vocatur Theorema.*“ (DL, Kap. 3, § 14. Vgl. Log., § 275)

⁵⁸⁷ DL, Kap. 3, § 13-14. Vgl. Log. § 269 („*Propositio practica indemonstrabilis vocatur Postulatum.*“) und § 276 („*Propositio practica demonstrativa dicitur Problema.*“)

⁵⁸⁸ Vgl. *Logica*, Pars I, Sectio IV (*De ratiocinatione seu discursu in specie*). Dieser letzte Abschnitt der theoretischen Logik besteht aus 7 Kapiteln: 1. *De syllogismo in genere*, 2. *De figuris et modis syllogismorum*, 3. *De syllogismis compositis*, 4. *De syllogismis crypticis*, 5. *De consequentiis immediatis*, 6. *De aliis nonnullis argumentandi generibus*, 7. *De ratiocinatione polysyllogistica et mixtim composita*. In diesem letzten Abschnitt der theoretischen Logik wird der Beweis bestimmt. Hier wird es zwischen *probatio* und *demonstratio* unterschieden: „*Probatio propositionis definiri potest per syllogismum aut syllogismorum inter se concatenatorum seriem, quibus ea ex aliis tanquam notioribus colligitur.*“ (§ 496) Die *demonstratio* erscheint als Spezialfall der *probatio*. „*In specie autem probatio Demonstratio dicitur, si in syllogismis, quos inter se concatenamus, non utamur praemissis, nisi definitionibus, experientiis indubitatis, axiomatis & propositionibus jam ante demonstratis: Ut adeo demonstrationes tandem nitantur definitionibus, experientiis indubitatis & axiomatis.*“ (§ 498) Auch hier, im streng logischen Abschnitt seiner Logik, verzichtet Wolff auf die Rolle der Erfahrung (*experientiae indubitatae*) nicht. Zu den früheren Ansichten Wolffs über den Beweis s. Martin, G. (1967), S. 217-219. Vgl. auch Kirsten, G. (1973), S. 77, 116.

⁵⁸⁹ Vgl. Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 597-600, Vázquez Lobeiras, M.J. (2001), S. 368.

⁵⁹⁰ Vgl. Martin, G. (1967), S. 41-47.

Keine Kategorienlehre bei Wolff und Leibniz

Eine Urteilstafel, aus der die Kategorien oder Schlüsselbegriffe des Systems hergeleitet werden, gibt es bei Wolff nicht. In seiner *Logica*⁵⁹¹ werden alle mögliche Urteile registriert und präsentiert. Aber in der *Deutschen Logik* und in der *Ontologia* gibt es zudem vieles, was zur Gestaltung einer Urteilstafel dienen kann. Die *termini ontologici*, die mutatis mutandis den Kantischen Kategorien entsprechen könnten, werden in der *Ontologia* behandelt und die *judicia* in der *Logica*. Im ersten Teil der *Ontologia*, dessen Gegenstand der Begriff des Seienden im allgemeinen ist, dem ersten Abschnitt (Prinzip vom Widerspruch und vom zureichenden Grunde) folgt der Abschnitt von Essenz und Existenz (möglich – unmöglich, bestimmt – unbestimmt, vom Begriff des Seienden) und der Abschnitt von den allgemeinen Eigenschaften des Seienden (Identität – Ähnlichkeit, Einzelnes – Allgemeines, Notwendig – Zufällig, Quantität, Qualität, Ordnung – Wahrheit – Vollkommenheit). Der zweite Teil hat als Thema die Arten des Seienden. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Zusammengesetzten (Essenz des Zusammengesetzten, Ausdehnung – Kontinuität – Raum – Zeit, Qualitäten und Größe des Zusammengesetzten, Bewegung), der zweite Abschnitt mit dem Einfachen (Unterschied des Einfachen vom Zusammengesetzten, Modifikationen der einfachen Dinge, Endlich – Unendlich) und der letzte Abschnitt mit den wechselseitigen Beziehungen zwischen den Seienden (Abhängigkeit und Relationen, Ursachen, Zeichen). Bei der Behandlung dieser Begriffe wird die Frage „*quid juris?*“ von Wolff nie gestellt. Die unreflektierte Annahme der Existenz der Außenwelt und des Harmonie-Gefühls, das der Etablierung des neuen Weltbildes gefolgt ist, lässt auch die Hauptbegriffe, die von der Welt etwas essentielles aussagen können, eben unreflektiert stehen.⁵⁹² Wolff ist es letztlich nicht wirklich gelungen, eine Ontologie zu schreiben, die kein *Lexicon* im Sinne der veralteten Schulmetaphysik mehr ist. Er folgt immer noch der scholastischen Tradition, was, didaktisch betrachtet, nichts Schlimmes ist; die Gabe, die neue Wissenschaft in einer intimen Art darstellen zu können, zeugt vielleicht nicht von einem Bahnbrecher, der nach einer neuen Terminologie sucht, ist aber sicher das Zeichen eines begabten Lehrers.

Die Frage nach den Kategorien wurde, sowohl bei Wolff als auch bei Leibniz, nie auf eine neue Basis gestellt. Wenn von Kategorien die Rede ist, da wird das aristotelische Erbe mit allen Beschränkungen, Erweiterungen oder Modifikationen der Spätantike und des Mittelalters gemeint, das nie bezweifelt wird.⁵⁹³ Wolff

⁵⁹¹ Pars I, Sectio III, Caput I: *De judiciorum differentia*.

⁵⁹² „Die Bestimmungen des ens in genere [sind] bei Wolff universale Sachverhalte, [...] sie [sind] in ihrem Wesen weder subjektive Vorstellungen, sie sind an sich wahr, sie bestehen auch dann, wenn sie nicht von uns gedacht oder erfasst werden. Auf der anderen Seite sind sie aber auch keine objektiven Begriffe und stehen in keinem Bezug zu einem Denken an sich, wiederum ist ihr Begreifen von der Seite des Philosophen auch kein reines Denken, die Erfahrung spielt eine wesentliche Rolle. Diese Bestimmungen sind Allgemeinheiten, aber als solche haben sie keine Existenz, dazu kommen sie nur, wenn sie einem einzelnen Seienden inhärieren. Weiter haben sie die Eigenschaft, Gesetze alles Seienden zu sein, das Geschäft des Philosophen ist es, diese Gesetze zu erkennen – ihre Notwendigkeit einsichtig zu machen, nicht aber den Ursprung, das Setzen dieser Gesetze selbst zu vollziehen.“ (Kirsten, G. (1973), S. 112)

⁵⁹³ „Als Kategorien oder Prädikamente werden bei Leibniz wie überhaupt in der Schulphilosophie seiner Zeit, im allgemeinen aber nicht nur die zehn aristotelischen *summa genera* (oder entsprechende Varianten davon) verstanden, sondern auch und im wesentlichen, das gesamte Ordnungsschema der Gattungen und Arten unter den einzelnen *summa genera*, mit anderem Worten das, was für die Kategorie der Substanz beispielsweise der Baum des Porphyrius leistet.“ (Schepers, Heinrich (1966), *Leibniz' Arbeiten zu einer Reformation der Kategorien*. In:

selbst hat den Terminus *Kategorie* nie gebraucht; Leibniz dagegen hat die Überlegenheit der vier ersten aristotelischen Kategorien (Substanz, Quantität, Qualität, Relation) anerkannt, und hat versucht, sie im Rahmen seiner *ars combinatoria* zu behandeln, dieses Projekt ist aber (wie natürlich das Projekt der *ars combinatoria* selbst) nie vervollständigt.⁵⁹⁴ Zu bemerken ist hier, dass Leibniz die Kategorien in zwei Hauptklassen geteilt hat:

Etwas ist entweder selbst ein Seiendes (ens), oder eine Bestimmung des Seienden (affectio entis, modus entis). Die modi entis zerfallen wiederum, zunächst in drei Klassen: Qualitas, Quantitas, Relatio.⁵⁹⁵

Allmählich werden die vier Kategorien auf zwei reduziert (Substanz, Relation), und das ist im Rahmen seiner Monadenlehre völlig verständlich. Leibniz hatte nie die Absicht, auf eine Kategorienlehre zu verzichten, er hatte auch nicht die Absicht, die aristotelische Lehre zu verwerfen und eine auf völlig neue Grundlagen gestützte Lehre zu errichten. Er wäre zufrieden gewesen mit einer *emendatio* der Kategorienlehre im Rahmen seines Projektes:

Der Plan der Prädikamente ist sehr nützlich, und man sollte, statt sie zu verwerfen, sie verbessern.⁵⁹⁶

Leibniz bleibt hinsichtlich der Kategorienlehre im Zeichen des Aristotelismus; das Hauptthema seiner Ontologie ist die Behandlung der zu Monaden aufgewerteten Substanzen und der Gegenstand seiner Erkenntnislehre sind die Relationen zwischen ihnen. So kam weder Leibniz noch Wolff vor, dass eine Begriffslehre aus einer Urteilslehre entstehen könnte.

ZfphF 20, S. 539, 567, hier: 542) [Unter *Baum des Porphyrius* (*arbor porphyriana*) versteht man das Verhältnis zwischen Arten und Gattungen, wie es vom Plotin-Schüler Porphyrius (234-305) in seinem Werk *Isagoge* (*Εἰσαγωγή* = Einführung in die Kategorienlehre des Aristoteles, später ins Lateinische von Boethius übersetzt) am Beispiel des Substanzbegriffes dargestellt wird (Kap. II, § 6):

Substantia
incorporea – corporea
inanimata – animata
irrationalis – rationalis
immortalis – mortalis
Sokrates – Plato

Dazu vgl.: Prantl, C. (1855-1870), Bd. I, S. 626-628, Bochenski, J.M (1956), S. 155, Schulthess, P. – Imbach, R. (1996), S. 56-58. Der Terminus *arbor porphyriana* ist mittelalterlich und stammt nicht von Porphyrius selbst.]

⁵⁹⁴ Ebd., S. 566-567.

⁵⁹⁵ Martin, G. (1967), S. 48. Martin verweist auf den Text der *Dissertatio de arte combinatoria* (Edition C.I. Gerhardt (1875-1890), Bd. IV, S. 35) und auf einen Brief Leibnizens an Wagner Ende 1696 (Bd. VII, S. 516). Vgl. auch: *NE*, Buch II, Kap. 12, § 3, Trendelenburg, A. (1846), S. 265-266 und Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 194-195.

⁵⁹⁶ *NE*, Buch III, Kap. 10, § 14, übersetzt von E. Cassirer (1996, S. 354)

ix. Die Einteilung der Urteile bei Wolff⁵⁹⁷

Die Behandlung der Urteile nach Wolff ist, mit Ausnahme der Behandlung der beweisbaren und unbeweisbaren Sätze, nicht von besonderem Interesse, und viele Thesen Wolffs werden besser im Licht seiner *Ontologia* beleuchtet. Eine Tafel im Sinne Kants hat er nicht gestaltet, trotzdem versuchen wir hier die Urteilsarten möglichst in der Reihenfolge der Kantschen Urteilstafel zu gruppieren.

a. Erste Gruppe⁵⁹⁸

Die Urteile werden ihrer Quantität nach in einzelne⁵⁹⁹, allgemeine⁶⁰⁰ und besondere⁶⁰¹ eingeteilt. Die Bestimmung der Quantität des Urteils hängt von der Art und Weise der Präsentation des Subjekts; ohne Zeichen der Quantität bleibt sowohl das Subjekt als auch das Urteil unbestimmt.⁶⁰² Als Quantität wird von Wolff die innere Bestimmung des Seienden definiert, die nur mit etwas anderem denkbar ist.⁶⁰³ Durch sie werden ähnliche Dinge (bei Beibehaltung der Ähnlichkeit) unterschieden⁶⁰⁴, die Qualität dagegen ist ohne etwas anderes

⁵⁹⁷ Die Präsentation der Wolffschen Urteilstafel folgt der Reihenfolge der Tafel in der *KrV*.
1. Quantität der Urteile (Allgemeine – Besondere – Einzelne) - 2. Qualität der Urteile (Bejahende – Verneinende – Unendliche) - 3. Relation der Urteile (Kategorische – Hypothetische – Disjunktive) - 4. Modalität der Urteile (Problematische – Assertorische – Apodiktische) (*KrV*, A70 / B 95)

⁵⁹⁸ Vgl. auch: *Ontologia*, Pars I, Sectio III (*De generalibus entis affectionibus*), Caput II, § 225-271 (*De Ente Singulari & Universali*), Caput IV, § 328-451 (*De Quantitate & agnatis notionibus*)

⁵⁹⁹ „Subjectum propositionis vel est genus quoddam, vel species, vel individuum. Subjectum enim est terminus, quo indicatur res, de qua iudicium fertur (§ 200). Terminus vero vel singularis est, vel communis (§ 114), adeoque subjectum vel terminus singularis est, vel communis. Jam terminus singularis individuum denotat. Quare in priori casu subjectum est individuum. Enimvero cum terminus communis notionem communem denotet; haec vero pluribus communia exhibeat (§ 113); adeoque vel species sit (§ 44), vel genus quoddam sive superius, sive inferius (§ 45 & seqq.); in casu posteriori subjectum vel species est, vel genus quoddam sive superius, sive inferius.“ (Logica, § 240) „**Judicium singulare** est, cujus subjectum est individuum. Hinc **Propositio singularis** est, cujus subjectum est terminus singularis, seu individuum determinatum. Terminus autem singularis vel indicatur nomine proprio; vel particula demonstrativa, vel determinatione quadam singulari.“ (Logica, § 241)

⁶⁰⁰ „**Judicium universale** est, cujus subjectum est notio communis, species nempe vel genus, praedicatum autem convenit singulis speciei individuis, vel singulis generis speciebus harumque individuis, sive absolute, sive sub data determinatione. Est autem signum universalitatis in propositione affirmativa vox omnis; in negativa nullus. Unde **Propositio universalis** est qua subjecto praefigitur signum universalitatis.“ (Logica, § 242)

⁶⁰¹ „**Judicium particulare** est, cujus subjectum est terminus communis, species nempe vel genus, praedicatum vero non convenit nisi quibusdam speciei vel generis individuis. Signum particularitatis est vox Quidam. Hinc **propositio particularis** dicitur, cujus subjecto praefigitur signum particularitatis.“ (Logica, § 243)

⁶⁰² „Propositio dicitur definita, cujus subjecto additur signum quantitatis, nempe vel universalitatis, vel particularitatis, vel singularitatis. Propositio vero indefinita appellatur, cujus subjectum est terminus communis sive absolute positus, sive cum certa determinatione, sed absque signo quantitatis.“ (Logica, § 244. Vgl. *DL*, Kap. III, § 5)

⁶⁰³ „Quantitas definiri potest per determinationem intrinsecam, quae tantum dari, sine alio assumpto autem intelligi nequit.“ (*Ontologia*, § 453)

⁶⁰⁴ „Quantitas in genere definiri potest, quod sit discrimen internum similium, hoc est, illud, quo similia salva similitudine intrinse differre possunt.“ (*Ontologia*, § 348) Zum Begriff der Ähnlichkeit vgl. § 195-198 und *DM*, § 18-20. Hans Poser (1979) übernimmt die Aufwertung des von den Forschern vernachlässigten Begriffes im Rahmen des Wolffschen Systems. Zunächst zeigt er, was Wolff vor allem im Feld der Mathematik von Leibniz übernommen hat und wie der Begriff modifiziert und weiterentwickelt worden ist. Dann betont er die Bedeutung des Begriffes sowohl als „*ontologisches Fundament*“ bezüglich des Verfahrens der Abstraktion als auch als „*Konstituens*“

denkbar.⁶⁰⁵ Jede innere Bestimmung des Seienden ist entweder quantitativ oder qualitativ. Die Menge der Quantitäten und der Qualitäten machen die inneren Bestimmungen (*determinationes intrinsecae*) des Seienden aus:

Omnis determinatio intrinseca vel in qualitatibus vel in quantitatibus numero est [...] Omnis adeo **determinatio intrinseca a quantitate diversa** qualitas est.⁶⁰⁶

In den allgemeinen, besonderen und einzelnen Urteile sind die Subjekte ähnlich. Sie werden zuerst durch ihre Quantität unterschieden. Ein Mensch, drei Menschen oder alle Menschen werden (unbeachtet ihrer verschiedenen Eigenschaften) als Subjekte zuerst quantitativ bestimmt. Drei Menschen, die als Entitäten der Außenwelt wahrgenommen werden, werden zuerst unterschieden; sie sind ähnlich, nicht aber identisch. Durch die Quantität wird einfach ihre Nicht-Identität festgestellt. Weiter werden sie durch ihre Qualitäten (*essentialia, attributa* und *modi*) bestimmt.⁶⁰⁷

b. Zweite Gruppe⁶⁰⁸

Dieser Gruppe gehören die bejahende und verneinende Urteile an.⁶⁰⁹ Zeichen der Bejahung ist die *copula*⁶¹⁰, und Zeichen der Negation ist die der *copula* vorangestellte Partikel der Negation.⁶¹¹ Wenn das Negationszeichen nicht der *copula* sondern dem Subjekt oder dem Prädikat zukommt, dann haben wir ein unendliches Urteil.⁶¹² Als Spezialfall der affirmativen Sätze wird die Definition,

der Ordnung“ bei Wolff. (*Die Bedeutung des Begriffs „Ähnlichkeit“ in der Metaphysik Christian Wolffs*. In: *SL* 11, S. 62-81)

⁶⁰⁵ „Omnis determinatio rei intrinseca, quae sine alio assumpto intelligi potest, dicitur Qualitas.“ (*Ontologia*, § 452)

⁶⁰⁶ *Ontologia*, § 454, 455

⁶⁰⁷ Leibniz hätte hier Einspruch erhoben: „Trotzdem müssen die Monaden doch irgendwelche Eigentümlichkeiten (*qualités*) haben, da sie sonst nicht einmal „Wesen“ sein würden. Denn wenn die einfachen Substanzen sich nicht in ihren Eigentümlichkeiten unterschieden, so gäbe es überhaupt kein Mittel, irgendeine Veränderung in den Dingen festzustellen. Denn alle Bestimmungen des Zusammengesetzten stammen einzig und allein aus den einfachen Bestandteilen: wenn daher die Monaden keine bestimmten Qualitäten besäßen und somit voneinander ununterscheidbar wären – denn auch der Quantität nach weichen sie, als Monaden, nicht voneinander ab – so würde, unter der Voraussetzung der durchgängigen Erfüllung des Raumes, bei der Bewegung jeder Ort stets nur einen Inhalt aufnehmen, der demjenigen, den er zuvor besaß, äquivalent wäre; es wäre demnach ein Zustand der Dinge vom andern völlig ununterscheidbar.“ (*Monadologie*, § 8. In: Leibniz, G.W.(1996), *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Teil II, übersetzt von. Artur Buchenau, Hamburg, S. 604). Die Qualität ist nach Leibniz das primäre Unterscheidungskriterium. Wolff steht mit diesen Gedanken näher zu Kant bezüglich der Frage nach dem *principium identitatis indiscernibilium*. Vgl.: *KrV* A263-264 / B 319-320

⁶⁰⁸ Vgl. auch: *Ontologia*, Pars I, Sectio III, Caput V, § 452-471 (*De Qualitate & agnatis notionibus*)

⁶⁰⁹ „Notiones vel conjunguntur, vel separantur, dum judicamus (§ 40). Notionum conjunctio dicitur judicium affirmativum. Notionum separatio negativum. Unde porro apparet, quatenus enunciatio sive propositio dici debeat affirmativa, quatenus negativa. Nimirum Enunciatio seu propositio affirmativa est, in quo praedicatum tribuitur subjecto: Propositio autem negativa, in qua praedicatum removetur a suo subjecto (*Logica*, § 204)

⁶¹⁰ „Affirmationis signum est copula“ (*Logica*, § 206)

⁶¹¹ „Negationis signum est particula negandi copulae praefixa.“ (*Logica*, § 207)

⁶¹² „Si negandi particula non refertur ad copulam, sed ad praedicatum, vel subjectum; propositio negativa non est, sed aliquam ejus saltem speciem habet. Signum enim negationis est particula negandi copulae praefixa. Ubi ergo eadem ad copulam non refertur, sed vel ad praedicatum, vel ad subjectum; ibi copulae nulla particula negandi praefigitur, adeoque nulla

der identische Satz, betrachtet.⁶¹³ In der nächsten Gruppe wird die Definition einen sichereren Platz finden. Was unter die zweite Urteilsgruppe fällt, hat also bei Wolff nichts mit dem Begriff der Qualität zu tun. Die *qualitates* tragen eher nicht als innere Bestimmungen zur Bestimmung dieser Urteilsarten bei.

c. Dritte Gruppe

Die Behandlung der Relationen ist bei Wolff Gegenstand der *Ontologia*⁶¹⁴ und nicht der Logik. So sind die kategorischen, die hypothetischen und die disjunktiven Urteile nicht unter eine Tabelle gesetzt. Im kategorischen Urteil wird das Prädikat dem Subjekt ohne jede Bedingung bzw. Voraussetzung (*absolute*) zugeschrieben⁶¹⁵; im hypothetischen wird dagegen das Prädikat dem Subjekt nur unter bestimmten Voraussetzungen (*sub adjecta conditione*) zugeschrieben.⁶¹⁶ Betrachten wir auch die Beziehungen zwischen kategorischen und hypothetischen Sätzen bezüglich ihrer möglichen Prädikate: *essentialia* und *attributa* werden vom Subjekt *absolute* ausgesagt, die *modi* dagegen nur unter bestimmten Bedingungen.⁶¹⁷ Ein allgemeiner, bejahender und kategorischer Satz ist die Definition;⁶¹⁸ in einer Definition werden vom Subjekt *essentialia*, *attributa* oder *possibilitates* (*possibilitas* ist, was *in definito* als möglich betrachtet wird)⁶¹⁹ ausgesagt, in einem allgemeinen hypothetischen Satz dagegen *modi* und *relationes* (*relatio* ist, was dem Ding nicht *absolute* zukommt, sondern nur dann gedacht wird, wenn es auf etwas Anderes bezogen wird).⁶²⁰ Die disjunktiven Sätze werden im Kapitel *De*

negatio significatur. Propositio itaque negativa esse nequit [...] Propositio, quae speciem negativae habet, sed revera affirmativa est, infinita dicitur.“ (*Logica*, § 208-209)

⁶¹³ „Si subjecto & praedicato eadem respondet notio, Propositio dicitur identica [...] Definitio est propositio identica.“ (*Logica*, § 213-214)

⁶¹⁴ § 851-865

⁶¹⁵ „Attributa & essentialia, nec non modorum atque relationum possibilitates, quae per modum attributorum insunt, praedicantur absolute de suo subjecto [...] Propositio categorica est in qua praedicatum absolute, seu nulla adjecta conditione, de subjecto enunciatur.“ (*Logica*, § 215-216)

⁶¹⁶ „Modi atque relationes & quod in re quadam non concipitur possibile nisi praesupposito quodam ejus modo; de subjecto suo nonnisi conditionate enunciantur [...] Propositio hypothetica est, in qua praedicatum tribuitur subjecto sub adjecta conditione.“ (*Logica*, § 217-218) Vgl. auch § 225-227, wo beschrieben wird, wie kategorische Sätze zu hypothetischen verwandelt werden können und umgekehrt, d.h. wir müssen immer hinsichtlich dessen, was latent einem Satz steht, aufmerksam sein. Die externe Form eines Satzes bestimmt nicht eindeutig die inhaltliche Form des Urteils.

⁶¹⁷ „Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis continuunt.“ (*Ontologia*, § 143) „Quae per essentialia determinantur, dicuntur Attributa.“ (*Ontologia*, 146) „Quod essentialibus non repugnat, per essentialia tamen minime determinatur, **Modus** a nobis dicitur. Scholastici Accidens appellant idque praedicabile.“ (*Ontologia*, § 148) „Essentialia & attributa de ente absolute enunciantur & contra; modi vero sub certa tantum conditione.“ (*Logica*, § 69) Vgl. § 461: „Qualitates primitivae sunt essentialia, derivativae necessariae attributa, derivativae autem contingentes modi.“ Im § 460 steht klar, dass *primitivus* die Unbegründbarkeit der Qualität deutet.

⁶¹⁸ „Definitio aequivalet propositioni universali. In definitione definito tanquam subjecto tribuitur notio quaedam completa atque determinata tanquam praedicatum, & quidem absolute, nulla adjecta, nulla supposita conditione.“ (*Logica*, § 252)

⁶¹⁹ „Si quid in definito possibile concipitur, illa possibilitas tanquam intrinsecum quid consideranda.“ (*Logica*, § 155)

⁶²⁰ „Quod rei absolute non convenit, sed tum demum intelligitur, quando ad alterum refertur, id dicitur Relatio.“ (*Ontologia*, § 856) „Attributa & essentialia, nec non modorum atque relationum possibilitates, quae per modum attributorum insunt, de subjecto universaliter praedicantur & contra. Quod de subjecto universaliter absolute praedicatur, est vel attributum, vel essentialia, vel modi cuiusdam atque relationis possibilitas, quae per modum attributi inest [...]“

*variis judiciorum affectionibus*⁶²¹ und nicht im Kapitel von den Unterschieden behandelt und gehören zu den zusammengesetzten Sätzen⁶²²

d. Vierte Gruppe

Die erste Gruppe ist auf das Subjekt, die zweite auf die copula und die dritte auf die Umstände der Prädikation gerichtet. Hier geht es um die Gewissheit des Urteils selbst, um die beweisbaren und unbeweisbaren Sätze. Ihre Behandlung gehört zum Kapitel *De divisione propositionum in mathesi usitata*.⁶²³ Wolff unternimmt keine Behandlung dieser Sätze hinsichtlich des Notwendigen bzw. des Möglichen, obwohl *possibilitas* und *necessitas* zu seinen *termini ontologici* gehören. Eine Ableitung der Schlüsselbegriffe aus den von ihm registrierten Urteilsarten war nicht in Sicht. Richten wir unseren Blick insbesondere auf die Urteile, die bei Kant der Modalität angehören, finden wir in der *Logica* eher nichts Verwertbares. Die Rede ist da von unbeweisbaren und beweisbaren Sätzen.⁶²⁴ In theoretischer Hinsicht entspricht das Paar *indemonstrabilis* – *demonstrativus* dem Paar *Axiom* – *Theorem* und in praktischer Hinsicht dem Paar *Postulat* – *Problem*.⁶²⁵ Das *indemonstrabile* hat nichts mit den modalen Urteilen Kants zu tun. Das *demonstrativum* dagegen entspricht dem apodiktischen Urteil Kants, aus dem die Kategorie der Notwendigkeit entsteht. Es lohnt sich hier festzustellen, dass es in der Wolffschen *Ontologia* einen Begriff gibt, durch den die modalen Urteile zu gewinnen wären, den Begriff des Grades (*Gradus*). Durch den Grad können sich dieselben Qualitäten (bei Beibehaltung ihrer Identität) unterscheiden, d.h. entweder zu ein und der selben Zeit in verschiedenen Subjekten oder in einem Subjekt zu verschiedenen Zeiten auftreten. Der Grad ist ein interner Unterschied von Qualitäten, der ihnen nur bei Beibehaltung ihrer Identität zukommt. So können wir den Grad eine Quantität von Qualitäten nennen, die nichts mit der Quantität von teilbaren Größen zu tun hat. Der Grad ist eine imaginäre Größe, eine Quantität der Stärke (*quantitas virtutis*) und nicht eine Quantität der Teile (*quantitas molis*). Es geht dabei um Intension und nicht um Extension.⁶²⁶ Dieser

Modi atque relationes & quod in subjecto non concipitur possibile nisi praesupposito quodam modo nonnisi sub data determinatione de subjecto universaliter praedicantur; ea vero ommissa, nonnisi particulariter praedicari possunt. Et contra si quid de subjecto sub data determinatione universaliter praedicatur; id vel modus est, vel relatio quaedam ad alia, vel quidpiam, quod in subjecto non concipitur possibile, nisi praesupposito quodam ejus modo.“ (*Logica*, § 257, 258) Dazu vgl. Lenders, W. (1971b), S. 124. Die Relation ist nach Wolff nicht in den Begriffen, sondern in den Dingen fundiert: „*Relationes enim sunt praedicata rerum, quae ipsis conveniunt, non propter operationem intellectus, sed propter fundamentum in re ipsa. Intellectus autem operationi debetur, ut praedicata ista agnoscamus.*“ (*Ontologia*, § 865)

⁶²¹ Pars I, Sectio III, Caput III.

⁶²² „*Propositio composita dicitur disjunctiva, ubi ex pluribus praedicatis unum tribuendum esse subjecto affirmatur, sed quodnam eorum tribui debeat, non determinatur.*“ (*Logica*, § 316)

⁶²³ *Logica*, Pars I, Sectio III, Caput II.

⁶²⁴ „*Propositio illa indemonstrabilis dicitur, cujus subjecto convenire, vel non convenire praedicatum terminis intellectis patet. Sed demonstrativa appellatur propositio, cujus subjecto convenire praedicatum intellectis terminis nondum patet. Et ideo propositiones indemonstrabiles dicuntur per terminos manifestae.*“ (*Logica*, § 262)

⁶²⁵ Vgl. *Logica*, § 267, 269, 275, 276 und *DL*, Kap. VI, § 1-6.

⁶²⁶ „*Gradum appellamus id, quo qualitates eadem salva identitate differre possunt, scilicet vel tempore eodem in diversis subjectis, vel tempore diverso in eodem subjecto. Brevius: Gradus est discrimen internus qualitatum eorundem, scilicet quod solum salva identitate in easdem cadit.*“ (*Ont.*, § 746) „*Gradus sunt quantitates qualitatum. Hinc & dicitur gradus Quantitas virtutis in oppositione ad Quantitatem molis, quae est extensorum, seu magnitudinem propriam sic dictam, quam supra definivimus (§ 430). [Multitudo partium totum constituentium dicitur Magnitudo.]*“

Gedanke des *Gradus* könnte, wie es Kant gezeigt hat⁶²⁷, zu einer graduellen Einstufung der behandelnden Urteile in *problematische*, *assertorische* und *apodiktische*

(§ 747) „[...] *partes graduum nonnisi imaginariae sunt.*“ (§ 753) „[...] *Intensitas sive Intensio sit quasi graduum multitudo, quemadmodum magnitudo partium multitudo.*“ (§ 759)

⁶²⁷ Das wird am Ende der Erörterung der vierten Urteilstafel ausgedrückt: „Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Funktion derselben, die das Unterscheidende an sich hat, dass sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt (denn außer Größe, Qualität und Verhältnis ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urteils ausmacht), sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. *Problematische* Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. *Assertorische*, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. *Apodiktische*, in denen man es als notwendig ansieht [...] Der problematische Satz ist [...] derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdrückt, d.i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnahme desselben in den Verstand. Der assertorische sagt, von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluss das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, dass der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei, der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher a priori behauptend, und drückt auf solche Weise logische Notwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so dass man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d.i. als notwendig und apodiktisch behauptet, so kann man diese drei Funktionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen.“ (KrV, A 74-76 / B 99-101) G. Tonelli (1966a) sieht die Entstehung der Begriffe *problematisch* und *assertorisch* bei Kant in den 70er Jahren und assoziiert sie mit dem Begriffspaar *skeptisch* – *dogmatisch*. (Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts. In: Kaulbach, Fr. – Ritter, J. (Hg.), Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Berlin, S. 134-158, hier: 153-156) Reinhard Brandt (1991a) dagegen bezweifelt diese Ansicht: „So verdienstlich die gesamte Untersuchung von Tonelli ist, so versperrt diese spezielle Zuordnung vielleicht doch den Weg zu den Kantischen Gedanken, die m.E. völlig unproblematisch im Hinblick auf die später als Modalitätstrias fungierenden Momente festzuhalten sind: Kant spricht im Erläuterungstext der Kritik ausdrücklich von einem gradweisen Einverleiben in den Verstand [...] es gibt also einen Erkenntnisprozess durch die Momente hindurch; die Metaebene von Skeptizismus und Dogmatismus hat damit nichts zu tun; es mag eine Entwicklung der Philosophie vom Dogmatismus über den Skeptizismus zum Kritizismus geben, aber diese Bewegung liegt auf einer anderen Ebene als das *procedere* vom problematischen zum assertorischen und apodiktischen Urteil.“ Die Quelle dieser Momente der Kantischen modalen Urteile findet Brandt in der stoischen Philosophie der hellenistischen Zeit: „Die Frage des Status der Erkenntnis: ob sie nur problematisch und provisorisch oder schon assertorisch und peremptorisch gelten soll, ist der ursprünglichen Aristotelischen Urteilslehre fremd. Es gibt diese Überlegung weder in der Interpretation noch in den *Analytica Priora*, und auch die Methodologie der *Analytica Posteriora* kennt nicht die Unterscheidung, die hier neben der Modalität eingeführt wird. Der historische Ort, an den man die Innovation zurückprojizieren kann, ist einmal sicher die hellenistische Lehre von der *synkatathesis* [συγκατάθεσις], dem assensus, den man einem (ergo noch provisorischen) Vorschlag gibt (nach dem Vorbild der – eher politischen als juristischen – Urteilsfindung in einer Versammlung), und zweitens die Methodenlehre im jeweils vierten Teil der neueren Aristotelischen Logiken: der Titel der Modalität verweist mit seinem Schema eines Erkenntnisprozesses eindeutig auf die Methode des Erwerbs und der Sicherung der Erkenntnis [...] Die als Methodologie der Erkenntnis mit dem Dreischritt des „zuvor“, „darauf“ und „endlich“ (A 76) interpretierte Modalität ermöglicht, wie schon erwähnt, die Einblendung eines anderen nicht ursprünglich Aristotelischen sondern hellenistischen Elements der Logik.“ (Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101, Hamburg, S. 103, 105-106) [Zu bemerken ist aber hier, dass die reiche Terminologie der hellenistischen Zeit auch im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Skeptikern dieser Zeit entstanden ist.] Kant selbst verwendet den Begriff des *Gradus* im Schematismuskapitel nicht hinsichtlich der Kategorien der Modalität, sondern der Qualität: „Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d.i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältnis und Zusammenhang, oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und

führen. Wolff hat aber solch eine Ein- bzw. Abstufung der Urteile nicht in seiner Logik übernommen. Die Kantischen modalen Kategorien von *Möglichkeit* und *Notwendigkeit* fungieren jedoch schon bei Wolff als Schlüsselbegriffe seines Systems.

Das Notwendige definiert er in der *Ontologia* wie folgt: „*Cujus oppositum impossibile, seu contradictionem involvit* (§ 79), *id Necessarium dicitur*.“⁶²⁸ Auf jeden Fall „*praedicandi necessitas parit evidentiam & firmitatem assensus*.“⁶²⁹ „*Contingens*“ dagegen „*est, cujus oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est*.“⁶³⁰ Dem Notwendigen kommt Immutabilität und Essentialität zu⁶³¹, was beim Kontingenten nicht der Fall ist. Was wir jetzt festzustellen haben, ist, (1) dass das Notwendige und das Zufällige bei Wolff durch Urteile der Relation ausgedrückt werden können, und (2) dass das hypothetische Moment nicht nur dem Kontingenten, sondern auch dem Notwendigen zukommt. Es gibt nach Wolff sowohl *necessitas absoluta* als auch *necessitas hypothetica*. Absolut notwendig ist das, dessen *Oppositum*, absolut betrachtet, entweder unmöglich ist oder einen Widerspruch mit sich bringt. Hypothetisch notwendig dagegen ist das, dessen *Oppositum* unter einer bestimmten Voraussetzung entweder unmöglich ist oder einen Widerspruch mit sich bringt.⁶³² Absolut notwendig sind die *essentiae*⁶³³, die *attributa*⁶³⁴ und die *possibilitates modorum*, wenn ihr zureichender Grund sich in den *essentialia* und den *attributa* enthält.⁶³⁵ Die *Modi* dagegen sind nur hypothetisch notwendig.⁶³⁶ Es wird hieraus klar, dass bei Wolff nur die Definitionen und die von ihnen abgeleiteten Sätze das absolut Notwendige ausdrücken.⁶³⁷ Die anderen Sätze bewegen sich im Feld des hypothetisch Notwendigen, letzten Endes im Feld des Kontingenten, weil „*Quod hypothetice necessarium est, in se contingens est [...]* sola necessitas absoluta contingentiae repugnat (*Logica*, § 310), *seu contingentiam tollit; hypothetica non item*.“⁶³⁸ Die Frage richtet sich jetzt auf die kausalen

das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt.“ (*KrV*, A143 / B182 – A143 / B183)

⁶²⁸ § 279. Das exemplarische Feld apodiktischer Wahrheit ist nach Wolff die Mathematik: „*Quae de numeris in Arithmetica, de figuris in Geometria demonstrantur; ea numeris & figuris necessario conveniunt*.“ (*Ontologia*, § 280)

⁶²⁹ *Ontologia*, § 282.

⁶³⁰ *Ontologia*, § 294.

⁶³¹ *Ontologia*, § 293, 299, 300. Vgl. *DM*, § 36-42, 176.

⁶³² „*Id, cujus in se sive absolute spectari oppositum impossibile est, seu contradictionem involvit, dicitur absolute necessarium: illud vero, cujus oppositum non nisi in hypothesis data, seu sub data conditione impossibile aut contradictionem involvit, hypothetice necessarium est*.“ (*Ontologia*, § 302)

⁶³³ „*Essentiae rerum sunt absolute necessariae*.“ (*Ontologia*, § 303)

⁶³⁴ „*Attributa rerum absolute necessaria sunt*.“ (*Ontologia*, § 304)

⁶³⁵ „*Modi possibilitas absolute necessaria est, si ejus ratio sufficiens in essentialibus vel attributis continetur*.“ (*Ontologia*, § 305)

⁶³⁶ „*Modi sunt hypothetice necessari*.“ (*Ontologia*, § 306) H. Pichler (1910) findet dieses Stück der Wolffschen Lehre problematisch, weil Wolff nicht klar macht, ob die Notwendigkeit analytisch oder synthetisch ist (S. 40-47).

⁶³⁷ Und es muss eine Ordnung der Sätze geben, die der Ordnung der realen Welt entspricht. Vgl. *Discursus praeliminaris*: § 119 (*Ordo definitionum*), § 120 (*Ordo propositionum*), § 124 (*Ordo demonstrationis*)

⁶³⁸ *Ontologia*, § 318-319.

Beziehungen zwischen dem Notwendigen und dem Kontingenten, so sehen wir z.B. dass die Möglichkeiten der *Modi*, die notwendig sind, ihren zureichenden Grund in den *essentialia* und *attributa* haben, die *Modi* selbst dagegen, die nur kontingent sind, aber nicht. Zwischen den Notwendigkeiten gibt es eine, so könnte man sagen, interne Kausalität, zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen dagegen haben wir mit einer externen Kausalität zu tun. Das ist klar im Paragraph 322 der *Ontologia* auszusprechen: „*In serie rerum contingentium, quarum una per alteram determinatur, non continetur ratio sufficiens, cur quaelibet earum potius sit quam non sit.*“⁶³⁹ Dabei geht es offensichtlich um die Keime der ersten und vierten Antinomie der reinen Vernunft; außerdem es ist klar, dass aus dem Begriff des Notwendigen bei Wolff die Problematik vieler Kategorien, wie Allheit, Realität, Dasein, Möglichkeit und Kausalität entspringt.

6. Wolffs Dogmatismus, seine Schule und Kant

Ist das Wort *Dogmatismus* im Rahmen der Philosophiegeschichte fast immer mit negativen Konnotationen belastet, gewinnt es m.E. unter dem Gesichtspunkt der Lehrtätigkeit Wolffs vielleicht einen positiven Sinn. Durch den Wolffschen *Dogmatismus*, dem die meisten Vertreter der Wolff-Schule folgen werden, wird das Feld der Auseinandersetzung Kants mit dem Alten, mit der unreflektierten Metaphysik, gereinigt und geklärt. Dieser hat die Form der Wolffschen Logiklehrbücher, die zurück bis zur Logik von Port Royal reicht, zur Exposition seines Systems gewählt. Von den Metaphysiklehrbüchern der Wolffschen Schule gebrauchte Kant die *Metaphysica* Baumgartens, in der die Monadenlehre und die Lehre von der prästabilierten Harmonie im Leibnizschen Sinne reaktiviert wurden. Da aber Kant wahrscheinlich die *Ontologia* Wolffs nicht gelesen hatte⁶⁴⁰, es ist nicht sicher, ob er, wenn er sich gegen Wolff als gegen einen Dogmatiker richtet, sich letztendlich gegen seine Philosophie, wendet. Kant tritt überhaupt nicht als der beste Kenner der philosophischen Tradition hervor. Als Akademiker nimmt er aber an der Kontroverse um den philosophischen Lehrgeist seiner Zeit, d.h. um den Wolffianismus, teil. Sicher ist die Form der Bücher dieser Bewegung eindrucksvoller als ihr Inhalt. Hinter der Form der scholastischen *Summa*, hinter der pedantischen Darstellung der Fragen der Metaphysik, auch wenn der neue wissenschaftliche Geist in ihr lebte, konnte Kant, vielleicht zu Recht, das

⁶³⁹ H. Heimsoeth (1956a) hat die Passage am klarsten kommentiert und interpretiert: „*Die absolute Notwendigkeit hat ihre eigentliche Stelle im Thema des ens necessarium, des absoluten Seins, zu dessen Wesenheit das Dasein notwendig gehört. Aber auch die Essenzen selber und als solche, die Attribute (und damit die Möglichkeit der Modi, die in jenen ihren Grund haben) weisen absolute Notwendigkeit auf – zugleich mit Unveränderlichkeit. Das Feld der hypothetischen Notwendigkeit dagegen (υπόθεσις im ursprünglich ontologischen Sinne!) ist die Gesamtheit der Modi. Diese bilden miteinander jene Reihen der zufälligen (kontingenten) Dinge, wo immer eines durch das andere im allgemeinen Nexus bedingt, determiniert ist, wo jedes den Grund seiner Existenz und seines Soseins in einem von ihm selber verschiedenen Seienden hat. Die ratio sufficiens liegt nicht mehr in der Folgenkette, sondern extra seriem. Wie die Glieder, so ist die ganze Reihe der notwendigen Folgen oder Wirkungen selber kontingent (Ont. § 323); hypothetische Notwendigkeit hebt, anders als die absolute, Kontingenz nicht auf. Der zureichende Grund alles hypothetisch Notwendigen liegt im absolut notwendig Existierenden. Es ist der alte Gottesbeweis a contingentia mundi für welchen hier die allgemein-ontologische Grundlegung gegeben wird. – Das hypothetisch Notwendige aber wird von Wolff ineins gesetzt mit dem Veränderlichen: was notwendig unter Bedingungen ist, eben die Modi, das ist in se mutabile (Ont. § 314, 325).*“ (S. 30)

⁶⁴⁰ J. Ecole (1998) hält es für sicher (S. 36)

Aufklärerische nicht spüren.⁶⁴¹ Das Überraschende jedoch ist, dass er selbst dieser Form treu geblieben ist⁶⁴², was jedoch dank der Stärke des Inhalts leicht vergessen

⁶⁴¹ Max Wundt (1932) schreibt dazu: „Betrachten wir diese philosophische Richtung [die Scholastik des 17. Jahrhunderts] unter allgemeinen geschichtlichen Gesichtspunkten, so müssen wir sagen, dass sie es eigentlich gewesen ist, gegen deren „Dogmatismus“ Kant seine Kritik richtete. Kant glaubte, sich gegen den Dogmatismus der Aufklärungsphilosophie zu wenden, aber wo dieser hervortritt, wie etwa in lateinischen Schriften Christian Wolffs, handelt es sich vielmehr um ein Erbe der Scholastik. Die Aufklärung selber besitzt ihre Eigentümlichkeit vielmehr in dem Streben nach sachlichem Wissen und erfahrungsmäßigem Gehalt. Die Scholastik des siebzehnten Jahrhunderts dagegen war wirklich nur eine formale Wissenschaft, die nach Kants Urteil den Seinsgehalt aus dem bloßen Begriffe herauszuschlagen sucht. Der wirkliche Gehalt wurde dieser Zeit eben durch die Theologie in dem Worte Gottes gegeben. Die menschliche Vernunft konnte von sich aus nur formale begriffliche Bestimmungen erreichen.“ (S. 37-38) S. Wollgast (1993) bestätigt diese Ansicht: „Kants Philosophie entwickelte sich letztlich in Frontstellung gegen die aristotelische Philosophie im Verständnis der protestantischen Schulphilosophie und der sog. Neuscholastik. Kant glaubte sich gegen den Dogmatismus der Aufklärungsphilosophie zu wenden. Wo dieser sich aber äußert, etwa in den lateinischen Werken Chr. Wolffs, handelt es sich um ein Erbe dieser Scholastik, nicht um den Geist der Aufklärung.“ (S. 219) Was Wolffs Philosophie charakterisiert, „ist das Streben nach einem in sich abgeschlossenen System des Wissens, welches nach dem Vorbild traditioneller Metaphysik streng hierarchisch gegliedert ist und dabei alle Teile der Welt in dieser „Weltweisheit“ erfasst werden.“ (Gerlach, H.M. (1980), S. 17) Das Ergebnis dieses vor allem in den lateinischen Schriften Wolffs kristallisierten Strebens lässt sich als *Dogmatismus* betrachten, der negative Sinn aber, der dem Wort bei Kant zukommt, hat nicht mit dem System als solchen, sondern mit dem unreflektierten, d.h. nicht legitimierten, Gebrauch der Begriffe zu tun. E.v. Hartmann (1894) bewertet den Sieg Kants über Wolff mit Blick in die Zukunft als provisorisch: „Betrachtet man jedoch den Streit zwischen Kant und der Wolffschen Schule nicht historisch, sondern sachlich, so muss man zu einem wesentlich anderen Urteil gelangen. Zunächst steht Kant mit Wolff prinzipiell und methodologisch auf gleichem Boden; er bekämpft keineswegs den rationalistischen Apriorismus Wolffs als solchen, sondern er bekämpft nur die allzu ausgedehnte Anwendung, die Wolff von diesem Prinzip macht, und er bekämpft sie nur deshalb, um das durch sie gefährdete Ansehen des Prinzips als solchen wiederherzustellen. Er will nur deshalb die Tragweite des rationalistischen Urteilsapriorismus beschränken, um ihn innerhalb dieser verengerten Grenzen zu retten und sicher zu stellen. Das ist also ein ganz entgegen gesetzter Zweck der Kritik und Polemik, als wir ihn uns heute vorsetzen würden, wenn wir Wolffs rationalistische aprioristische Metaphysik bekämpfen wollten. Um aber auch nur diese Beschränkung in der Tragweite des Prinzips durchzusetzen, musste Kant sich dem Phänomenalismus in die Arme werfen und bezahlte damit für die Widerlegung der Wolffschen Metaphysik einen Kaufpreis, den diese wahrlich nicht wert war. Das schlimmste aber ist, dass er mit diesem teuren Kaufpreise doch gänzlich seinen Zweck verfehlte. Denn indem er den sensualistischen Phänomenalismus der Engländer verrationalisierte, und die objektive Realität der Welt in diesen aprioristischen Phänomenalismus hineinzog, gab er seinen Nachfolgern das Mittel in die Hand, den aprioristischen Rationalismus auf dem neuen, phänomenalistischen oder transzendental-idealistischen Boden um so kühner zu entfalten. So gelangte durch Kants Schuld der Wolffsche Rationalismus in den absoluten Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels zu einer potenzierten Auferstehung, weil das falsche Prinzip, aus dem er hervorgegangen war, von Kant geteilt und anscheinend kritisch gesichert worden war; die Überspanntheit, die bei Wolff noch eine naive, mit dem gesunden Menschenverstand liebäugelnde, gewesen war, wird nun auf dem Boden des transzendentalen Idealismus zu einer spekulativ selbstbewussten, sich über den gesunden Menschenverstand unendlich erhaben dünkenden.“ (S. 71-72) A. Riehl (1924) versteht den Wolffschen Dogmatismus als Verwechslung von Denken und Erkennen: „Der Dogmatismus hatte das Denken mit dem Erkennen verwechselt, der Kritizismus schränkt das gegenständliche Denken auf die Bedingung ein, unter welcher es zum Erkennen wird. Nicht die Denkbegriffe also, welche die Ontologie zum Grunde nimmt, haben sich geändert, nur ihr Verhältnis zum Wirklichen, ihre Funktion als Erkenntnisbegriffe wird anders bestimmt. Nach Wolff drücken diese Begriffe das Wesen der Dinge aus, nach Kant begründen sie die objektive Einheit der Erfahrung von den Dingen. Für Wolff sind sie ohne weiteres Begriffe von Gegenständen, nach Kant sind sie es nur, so ferne diese Gegenstände Erscheinungen, oder Objekte der Erfahrung sind. Umfasste bei Wolff die Begreiflichkeit die Dinge selbst, so schließt die

wird. Und das auch nicht zuletzt deshalb, weil Kant für die philosophischen Entwicklungen seiner Zeit aufgeschlossen war und alle Aufregungen positiv aufnahm.

[Er] brachte [...] den späteren Einwirkungen des englischen Empirismus und der eklektischen Aufklärungsphilosophie diejenige Stimmung des theoretischen Bewusstseins entgegen, welche am meisten geeignet war, zu lebhafter Wechselwirkung der verschiedenartigen Gedankenelemente zu führen. Eine Folge seiner eigenen originalen Kraft war es dann, dass er diese Elemente nicht oberflächlich zusammenfügte, wie die Aufklärungsphilosophie, sondern in ernster und tiefer Arbeit zu dem neuen Ganzen des kritischen Idealismus fortentwickelte.⁶⁴³

Der kritische bzw. transzendente Idealismus Kants, der die Grenzlinien der menschlichen Erkenntnis streng gezogen hat, ist auch von dem Philosophiebegriff Wolffs mit veranlasst worden. Wenn die Philosophie von Wolff als Wissenschaft des Möglichen bestimmt wird, dann gewinnt man den Eindruck, dass es sich hier dabei um einen unbeschränkten philosophischen Optimismus handelt oder, schärfer ausgedrückt, um Anmaßung. Das ist aber bei Wolff nicht der Fall. Die Grenzenproblematik herrscht seit dem 17. Jahrhundert über die Philosophie. In diesem Rahmen der Philosophien der Neuzeit bewegt sich auch Wolff, der sich der Grenzen der Erkenntnis bewusst ist. Die Paare Wirklichkeit / Möglichkeit und transzendente Wahrheit / logische Wahrheit sind dafür ein klares Indiz. Die Tatsache, dass die *Möglichkeit* als Gegenstand der Wissenschaft der *Wirklichkeit* als Privileg Gottes gegenüber gestellt wird (*DM* § 988, 991), zeigt, dass Wolff sich vom Anfang an der Grenzen seines Unternehmens bewusst ist.⁶⁴⁴ Wenn also behauptet wird, dass Wolff in seinem System Alles umfasst habe, dann ist die Rede von allem Erkennbaren und nicht von Allem überhaupt. Und, um in den Gedanken Wolffs keinen Widerspruch vorzufinden, lassen wir das folgende Zitat aus der *Ratio Praelectionum* unter der Restriktion fungieren, dass es dabei nur um Alles uns Mögliche geht: „*Nullum datur nec dari potest objectum, quod Philosophicae considerationis non sit.*“⁶⁴⁵ Unter dieser Restriktion lässt sich Wolffs „*Universalismus*“⁶⁴⁶ trotz seines konservativen Inhalts⁶⁴⁷ als ein echtes

bei Kant nur ihre Erscheinung in sich ein. Die Form der Erscheinung und der Erfahrung der Dinge allein ist Gegenstand einer Erkenntnis a priori.“ (Bd. I, S. 213-214)

⁶⁴² Vgl. Riehl, A. (1924), Bd. I, S. 208.

⁶⁴³ Erdmann, B. (1876), S. 145. Vgl. Schneiders, W. (1990), S. 149 und Irrlitz, G. (2002), S. 32.

⁶⁴⁴ Dirk Effertz (2005) bemerkt: „Wenn die Philosophie als Wissenschaft des Möglichen und sogar alles Möglichen gefasst wird, dann liegt darin eine scheinbar grenzenlose Erweiterung ihres Feldes, und es ist nicht abzusehen, wie sie dieser Aufgabe gerecht werden sollte. Dagegen macht Wolff klar, dass mit der Aufgabenbestimmung nicht eo ipso die Erfüllung dieser Aufgabe präsumiert wird, ferner dass derjenige, der diese Definition vorschlägt, damit nicht ein solches umfassendes Wissen in Besitz zu haben behaupten muss. Vielmehr steht eine Prüfung der Kräfte und Grenzen des menschlichen Verstandes noch aus, aufgrund deren dann erst entschieden werden kann, wie und in welchem Maße er sich dieses Gegenstandsgebietes bemächtigen kann. So verstanden führt diese Definition zum evidenten Bewusstsein der mangelnden Perfektion der menschlichen Wissenschaften, also nicht zu anmaßlichen Ansprüchen, sondern zu einer wohlbegründeten Bescheidenheit.“ (S. xiii-xiv)

⁶⁴⁵ *Ratio praelectionum Wolfianarum* (2. Aufl. 1735), Sectio II (*De Praelectionibus in Philosophiam*), § 7.

⁶⁴⁶ Lütjhe, Hans (1925), *Christian Wolffs Philosophiebegriff*. In: KS 30, S. 39-66, hier: S. 63. Nach W. Risse (1964-1970) „Mit seinem Programm, alles Wissen hinreichend zu begründen, systematisch mit einander zu verknüpfen und dabei 1. die Methode der Mathematik, 2. die Gegenstände der Erfahrung und 3. die Prinzipien der Metaphysik zu berücksichtigen, verwirklicht er die universalste Form der Philosophie im 18. Jh.“ (Bd. II, S. 580)

Charakteristikum und Desideratum sowohl des neuen wissenschaftlichen Geistes als auch der Aufklärung überhaupt verstehen.⁶⁴⁸ Das wichtigste ist hierbei, dass dieser „Universalismus“ institutionellen Ausdruck finden konnte, d.h. dass er einen tiefen Einfluss auf das akademische Leben Deutschlands ausgeübt hat. Wer die Eigenartigkeit der deutschen Philosophie in der Zeit von der Reformation bis zur Aufklärung nachvollzogen hat, d.h. wer verstanden hat, dass diese Philosophie ohne die Universität unvorstellbar ist, der kann vielleicht die philosophische Leistung Wolffs abwerten, er darf aber keinesfalls seine hohe institutionelle Leistung ignorieren, das - trotz aller Reaktionen – Durchsetzen der Philosophie als Leitwissenschaft im deutschsprachigen Raum: „*Erst Wolffs präzise Trennung zwischen philosophischen und nicht-philosophischen Disziplinen begründete den modernen Kern der philosophischen Fächer.*“⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ Schneiders, W. (1974), S. 15.

⁶⁴⁸ Dieter Paseman (1980) charakterisiert Wolff in einer marxistischen Interpretation seiner Leistungen als einen „wahren Philosophen“ und „Vertreter einer Philosophie der geistigen Emanzipation der Bourgeoisie.“ (*Christian Wolff Verteidigung der Autonomie der Philosophie*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.), S. 63-74, hier: S. 72) In diesem Sinne argumentieren auch Jørgensen, S.A. – Bohmen, K. – Øhrgaard, P. (1990): „Wolff ist selbst unumstrittener und machtvoll behaupteter Ausdruck des neu gewonnenen Selbstbewusstseins der deutschen Intellektuellen.“ (S. 54)

⁶⁴⁹ „Die heterogene artistische Fakultät löste sich in seinem System theoretisch endgültig auf; sie gliederte sich auf, einmal in die humanistische Fakultät mit den Fächern der bisherigen philosophia instrumentalis oder des Triviums ohne die Logik, dann in die mathematische Fakultät ohne die Musik und schließlich in die im engeren Sinne philosophischen Fakultät. In ihr nahmen, analog zur Wolffschen systematischen Philosophiekonzeption, Logik und Metaphysik einen hervorragenden Platz ein. Sein frühzeitig entwickeltes fünfteiliges philosophisches System umfasste Logik, natürliche Theologie oder Gottesgelehrtheit, Pneumatologie mit Physik, Naturrecht, Ethik oder Sittenlehre, Politik oder Staatskunst und Ontologie. Die Ontologie, die Pneumatologie und die natürliche Theologie bildeten zusammen die Metaphysik, die „Hauptwissenschaft“ der Philosophie. Wolffs philosophisches System war ein wichtiger Schritt in der Umwandlung der traditionellen Fakultätenhierarchie, war ein denkwürdiger Schritt in der theoretischen Aufwertung der philosophischen Fakultät im engeren Sinne: Theologie wurde durch Metaphysik ersetzt, Jurisprudenz zur politischen Philosophie verändert, methodische Philosophie avancierte schließlich zur Leitwissenschaft überhaupt. Das bedeutete die epochemachende philosophische Durchdringung der juristischen wie der theologischen Fakultät. Geistige Grundlage des Konzepts bildete die Unabdingbarkeit freien, unbevormundeten Denkens. Diese Forderung stand in scharfem Widerspruch zur im 18. Jahrhundert üblichen territorialstaatlichen Einschränkung der Geistesfreiheit. Gerade die Beispiele von Christian Wolff und früher von Thomasius zeigen, wie sehr in der Praxis die Forderung nach Freiheit in der Lehre eingeschränkt war, wie sehr Territorialstaat, Orthodoxie und Pietismus über die Aufrechterhaltung der konfessionellen Bevormundung wachten und sich nur zögernd mit einer emanzipierenden Philosophie abfinden konnten.“ (Bödeker, H.E. (1990), S. 25-26) Vgl. auch: Schmidt-Biggemann, W. (1979), S. 47-48. Der Universitätshistoriker Notker Hammerstein (1986) ist jedoch anderer Meinung: „[Es scheint mir] nicht gerechtfertigt, Wolff weiterhin und außerhalb des Geistes der Gründlichkeit, einer methodischen Sauberkeit und der im engeren Sinne philosophischen Diskussion weitreichende Wirkungen für die deutschen Universitäten des 18. Jahrhunderts zuzusprechen. Er war wichtig, bedeutsam, aber entschieden weniger weithin wirkend als andere. Insofern war er auch nicht ein neuer, der zweite Praeceptor Germaniae, sondern er war der höchst bemerkenswerte Schulmeister des sich aufklärenden Deutschland, ein in meinen Augen durchaus positiver, höchst ehrenwerter Titel.“ (*Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert*. In: Schneiders, W. (Hg.), S. 266-277, hier: 276) Regina Meyer (1995) vergleicht die Universitätsauffassungen von Wolff und Kant: „Der Zweck der philosophischen Fakultät besteht nach Kant darin, dass sie auf Wahrheit als erster Bedingung von Gelehrsamkeit überhaupt abzielt, was eine wichtige, aber hinsichtlich der natürlichen Bedürfnisse des Menschen nicht notwendige Aufgabe ist. Deshalb existiert die Philosophische Fakultät in erster Linie um der Wissenschafts- und Gelehrtenwelt willen, aber nicht zum Zwecke der Befriedigung bestimmter Bedürfnisse. Hierin unterscheiden sich Wolff und

In diesem Sinne hat Wolff das Kampffeld der philosophischen Auseinandersetzungen bestimmt und geprägt. Die Bearbeitung und Systematisierung bestimmter Ansichten Leibnizens, der Schlüsselbegriff der *Möglichkeit*, der aus dem Primat des Widerspruchsprinzips entstand, das Durchsetzen des *mos geometricus* in der Darstellung der Philosophie, alle diese Charakteristika sind die Kennzeichen der Begeisterung für den neuen wissenschaftlichen Geist. Obwohl man auf den ersten Blick den Eindruck bekommt, das Wolffsche Gebäude sei das Produkt und der Ausdruck des Hauptvertreters einer selbstsicheren Generation, das war in der Tat nicht der Fall. Eine selbstsichere Philosophengeneration braucht sich nicht ständig auf Gott zu berufen, um ihre Philosopheme legitimieren zu können. Dieses Verhalten ist aber nicht nur als externes Zeichen der religiösen Loyalität zu nehmen. Der Triumph der neuen mathematisierten Naturwissenschaft veranlasste zwar viele Philosophen sie als Vorbild zu behandeln, aber die von Gott selbst gestiftete Harmonie bzw. Ordnung war letztlich die Zuflucht all derjenigen, die das neue Weltbild angenommen hatten, ohne die metaphysischen Konsequenzen dieser Annahme gründlich assimilieren zu können. So ist das empiriorationalistische Projekt Wolffs, das durch den Kompromiß des *connubium rationis cum experientiae* ausgedrückt wurde, das Resultat dieser verunsicherten Zeit, die wissenschaftlich mit Kopernikus und philosophisch mit dem Cartesiansischen Zweifel anfängt. Der Versuch Wolffs, das Ganze der Form des Rationalen anzupassen, und der Streit mit seinen Gegnern, vor allem mit Crusius, um die Grenzen der Jurisdiktion der Vernunft bzw. Gottes zu bestimmen, haben die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Philosophie Kants bestimmt. Dabei geht es nicht um das gesamte Lehrgut der Zeit im Sinne, dass Kant alle Bücher Wolffs und der Wolff-Generation gelesen hatte und dass er von allen diesen Denkern beeinflusst wurde. Dieses von Wolff bestimmte Kampffeld ist aber auf jeden Fall dasjenige, in dem Kant philosophisch aufgewachsen und erzogen wurde. So ist z.B. die Aufwertung der Sinne durch Baumgarten und Meier oder Crusius' Behandlung des Satzes vom Grunde, die für das Denken Kants sehr aufschlussreich waren, und seinen Weg zum Kritizismus mitbestimmten, ohne Wolff kaum verständlich. Der Kampf Kants nach Emanzipation der menschlichen Vernunft war ein Versuch, die Aporien des Streites um die Wolff-Lehren zu überwinden. Dieser Versuch ist zwar ohne Wolff zu Ende gegangen aber ohne Wolff und seinen Gewährsmann Leibniz auch nicht denkbar.

Kant ebenfalls, da letzterer nicht mehr den die Aufklärung am Anfang des Jahrhunderts noch stark prägenden Aspekt der Nützlichkeit berücksichtigt. Die Philosophische Fakultät hat nach Kant die Aufgabe, denken zu lehren, nicht aber Philosophie, sondern Philosophieren, d.h. nichts anderes, als Wissenschaft betreiben zu lernen. Hier kann wiederum eine Parallele zu Wolff festgestellt werden, der den Lehr- und Lernprozess im Unterschied zur traditionellen Auffassung als schöpferischen Prozess freien Denkens begriff und zu praktizieren suchte. Aus diesem Grund sei Philosophie, wie Kant weiter ausführt, im eigentlichen Sinne auch im Unterschied zu den oberen Fakultäten keine „Brodkunst“. Hierin unterschied er sich wieder von Wolff, der die Ausbildung in der Philosophischen Fakultät mit einem eigenen, für die Gesellschaft nützlichen Berufsbild verband.“ (Das Licht der Philosophie. Reformgedanken zur Fakultätenhierarchie im 18. Jahrhundert von Christian Wolff bis Immanuel Kant. In: Hammerstein Notker (Hg.), S. 97-124, hier: S. 119-120. Wolffs Beitrag bewertet sie in den S. 100-105)

III. KAPITEL

WOLFFIANER

1. Die erste Welle

i. Allgemeines

Der leidenschaftliche Versuch Wolffs, die Ganzheit der Erscheinungsformen der Erkenntnisprojekte aller Felder (Logik, Metaphysik, Ethik, Politik und Physik) zuerst in seinen *Vernünfftigen Gedancken* und dann in seinen lateinischen Schriften systematisch und kohärent zu erörtern, wurde trotz der altmodischen Erörterungsform erstaunlicherweise von einer ganzen Generation mit Begeisterung als *das Neue* im Geistesleben Deutschlands aufgenommen und weiter entwickelt. H. M. Gerlach bemerkt dazu:

Wolff ist [...] als der deutsche Philosoph zu begreifen, der erstmalig eine Schule gebildet hat, die fast im gesamten 18. Jahrhundert das deutsche Geistesleben an den Universitäten bestimmte. Auf dieser nationalen Bedeutung fußt schließlich auch die internationale Wirkung Wolffs und des Wolffianismus. Hervorzuheben sind dabei seine wissenschaftsorganisatorischen Leistungen. Die Grenzen Wolffs, die ihrerseits sowohl Ausdruck der sozialen und nationalen Beschränktheiten Deutschlands in dieser Zeit als auch des individuellen Leistungsvermögens dieses Gelehrten sein dürften, zeichnen sich vor allem ab im ständigen Versuch, ein allumfassendes System des Rationalismus zu einem Zeitpunkt zu schaffen, als die internationale aufklärerische Bewegung die starren Schranken jeglichen dogmatischen Systems zu durchbrechen begann und bei Wolff selbst solche Momente nicht ausgeschlossen werden. Seine hervorhebenswerte Überzeugungstreue von der Leistungskraft der menschlichen Vernunft führte aber andererseits schon bei ihm und dann in seiner Schule zum Dogmatismus, der ohne Überprüfung der Leistungsfähigkeit der Prinzipien der Vernunft unkritisch und voraussetzungslos mit ihnen arbeitete.⁶⁵⁰ Die Kritik Crusius' an Wolff führte schließlich zur Kantschen „Kritik der reinen Vernunft“ und somit am Dogmatismus.⁶⁵¹

Die Genese der Kantischen *Kritik* lässt sich natürlich im Feld des Kampfes zwischen den rationalistischen und empiristischen Strömungen der Zeit lokalisieren, die sich sowohl im Rahmen der Wolffschule als auch in den Schriften der Gegner Wolffs entwickelten. Es ist klar, dass in der Zeit der ersten akademischen Schritte Kants die empiristischen Tendenzen allmählich die Oberhand gewannen⁶⁵², und es ist nicht zu bezweifeln, dass Wolff selbst (wie wir

⁶⁵⁰ Eine der Konsequenzen dieses unreflektierten Dogmatismus der Wolffschule war die Übertragung dieser strengen Methode auf Bereiche, die bis damals keinesfalls als Gegenstände einer rigorosen wissenschaftlichen Behandlung erscheinen konnten: „*Da Wolff die Gültigkeit seines logischen Organon unabhängig von metaphysischen Voraussetzungen* [Diese Position Merkers ist, wie wir schon gesehen haben, keinesfalls gültig], *also als Teil des Gesamtsystems postulierte, dass auch außerhalb des Kontextes des Systems anwendbar sei*, lag es, vor allem für die Anhänger der Wolffschen Schule nahe, den Gebrauch jenes Instrumentes selbst auf Forschungsgebiete zu erweitern, die vom Lehrer nur beiläufig oder gar nicht berührt worden waren. Gottsched, Baumgarten und Meier vollbrachten diese Arbeit, indem sie eine Poetik und Ästhetik begründeten, die den von Wolff eingeführten und verbreiteten Kriterien streng formaler Begriffsdeduktion und Begriffssystematisierung genügten.“ (Merker, N. (1982), S. 70)

⁶⁵¹ 1980, S. 23-24.

⁶⁵² P. Kondylis (2002) bemerkt: „Zwar gerät der Empirismus der religiösen Gefühlsphilosophie in die Nähe des westeuropäischen und trägt so zur Modernisierung deutschen Geisteslebens bei, doch will er keineswegs dem gefährlichen Nominalismus verfallen und hegt daher (in Crusius etwa) einen gewissen Respekt vor der Wolffschen Ontologie; und andererseits muss auch die deutliche Absage an die Wolffsche Ontologie bzw. die theoretische Allmacht der Vernunft nicht eo ipso eine restlose Aneignung religiöser Gefühlsphilosophie bedeuten: Kants Beispiel zeigt, dass der Intellektualismus, als Waffe gegen die empiristische Skepsis weiterhin erforderlich, in modernisierter Form beibehalten werden kann. Die wesentliche Einschränkung seines Geltungsbereichs auch in diesem letzteren Fall ist immerhin ein Zeichen dafür, dass man auch in Deutschland so oder so dem allgemeinen antiintellektualistischen Trend folgt.“ (S. 546)

gesehen haben) dazu beigetragen hatte: sein System sah, wegen seiner veralteten Form der *Summa*, statisch aus, eine solche Annäherung ist aber eher oberflächlich. Die Dynamik seines Systems bestand genau in seinem Vollständigkeitsanspruch, in der Tatsache, dass Wolff sich reif genug fühlte, von Allem wissenschaftlich sprechen zu können, letztendlich in der Tatsache, dass dieses System als Verkörperung des neuen wissenschaftlichen Geistes erschien. Sowohl seine Schüler als auch seine Gegner bewegten sich zwischen Adoption und Ablehnung zunächst auf das von ihm bestimmte Feld, d.h. das Feld, auf dem die kritische Philosophie Kants entstand.⁶⁵³ Dieses Feld bestimmten zunächst die zahllosen

Kondylis behauptet in seinem Buch, dieser *antiintellektualistischer Trend* bestimme die ganze Aufklärung europaweit. G. Mühlpfordt (1984) hält zwar diese Ansicht von Kondylis für übertrieben, aber er lehnt sie nicht entschieden ab. (*Aufklärungsphilosophie in neuer Sicht. Antiintellektualismus als Hauptströmung?* In: *DZfPh* 32, S. 1118-1124) K.P. Fischer (1975) sieht eine empiristische Wende bei den unmittelbaren Schülern Wolffs: „*The Wolffian system, then, was subjected to prolonged and intensive critiques in the 1750's and 1760's. Even the most faithful disciples of Wolff, most notably Alexander Baumgarten (1714-62), G.F. Meier (1718-77), and Martin Knutzen (1720-56), began to transform their master's system by laying greater emphasis on its empirical and practical aspects.*“ (S. 435-436)

⁶⁵³ Dazu vgl. Mühlpfordt, G. (1986): „*Wolffs Denkanleitungen und Lehrsätze [sind] unterschiedlich aufgefasst und angewandt worden. Mit der Zeit nahmen die zentrifugalen Tendenzen zu. Die fortschreitende allgemeine Geltung des Wolffschen Systems, die den jeweiligen Gegebenheiten gemäße Anpassungen und Modifikationen bewirkte, trug das Ihre dazu bei. Daher erweist sich das auf den ersten Blick so homogen anmutende wolffianische Lager bei näherem Besehen als zerklüftet. Es war in weltanschaulichen und gesellschaftlichen Grundsatz- und Entscheidungsfragen zerrissen. Weil die Erfordernisse der Lage und die Reaktionen darauf differierten, weil Belange, Gesinnung und Haltung der Rezipierenden auseinanderklafften, zerfiel die Einheit. Es entstanden Spezialisierungen, Sonderströmungen und Abarten. Teile bröckelten ab und verselbständigten sich. Die Skala reichte von eklektischer Absonderung bis zu offener Abspaltung. In alledem macht die Wolffsche Schule keine Ausnahme von der Regel. Die Vorzüge von Wolffs System haben den Differenzierungsprozess verzögert und gebremst. Verhindern konnten sie ihn nicht [...] Kant hat den Wolffianismus aufgehoben im dreifachen Sinn dieses Wortes: emporgehoben, bewahrt und beseitigt. Er brachte die Aufklärungsphilosophie auf eine höhere Stufe, übernahm tragende Elemente wolffianischer Terminologie und Denkweise, eliminierte aber die nicht oder nicht mehr tragfähigen Bestandteile des Wolffschen Systems. Als Weltanschauung der vorwärtsweisenden Aufklärung war dieses damit überholt. An seine Stelle trat als Bannerträger des philosophischen Fortschritts die klassische deutsche Philosophie auf ihrer ersten, kantianischen Stufe. Wolff und seine Schüler aber haben für diese eine unentbehrliche Vorarbeit geleistet.*“ (S. 238- 241) und Schneiders, W. (1990): „*Offensichtlich gibt es im Wolffianismus zwei deutlich konvergierende, vermutlich schon im Ursprung verbundene Tendenzen, den Wolffschen Philosophiebegriff restriktiv zu behandeln. Die eine geht vom Objekt, die andere von der Methode aus, und beide können sich auf Wolff berufen, erstens insofern dieser der Philosophie nicht nur als Möglichkeitswissenschaft, sondern auch als Ursachen- und Prinzipienwissenschaft verstanden hatte und zweitens insofern er die mathematische Methode zuletzt mehr oder weniger mit der logischen Präzision und Deduktion gleichgesetzt hatte. Offensichtlich lässt die Berufung auf die Mathematik als Vorbild und die Möglichkeit als Gegenstand der Philosophie nun mehr und mehr nach, bis am Ende Wolffs Bestimmungen des Objekts und der Methode der Philosophie nachdrücklich zurückgewiesen werden. Die Auffassung der Philosophie als Erkenntnis von Beschaffenheiten und die dazu gehörige Beschränkung der Mathematik auf die Erkenntnis von Größen ist ein geradezu anti-wolffisches Moment innerhalb des Wolffianismus. Diese Loslösung von Wolffs Grundkonzeption wird sich bei den eklektischen Wolffianern noch fortsetzen.*“ (S. 134) Dabei ist die Rede von der Entartung des Wolffschen Projekts in die Richtung einer unreflektierten praktischen Philosophie, der sogenannten *Popularphilosophie* (ebd. S. 134-146), zu deren Formung sowohl Wolff-Schüler als auch Wolff-Gegner beigetragen hatten. W. Risse (1964-1970) bemerkt hinsichtlich der Entwicklungen der Logik: „*Um die Mitte des 18. Jh. hat der Wolffianismus seine schaffende Kraft weithin verbraucht. Damit macht sich in der deutschen Aufklärung eine folgenschwere Auflösung in eine seichte Popularphilosophie bemerkbar. An die Stelle systematischer Untersuchungen des Formalen Teils der Logik treten praktische Gebrauchs-*

Kompendien Wolffscher Prägung zur Logik und Metaphysik. Aus der ersten Welle dieser Art von Büchern sind die bekanntesten sind diejenigen von Bilfinger, Thümmig, Reusch und Baumeister.

anweisungen zur Handhabung des Verstandes. Das Programm der ratio verliert damit seine objektive Bedeutung, dass alles systematische Wissen aus vernünftigen Gründen eingesehen werden müsse, an die pragmatische Aufforderung, man solle die Kräfte seines Verstandes subjektiv „vernünftig“ gebrauchen. Formale Untersuchungen zur Logik gelten als pedantische Schulfuchserie, die einer rechten Entfaltung des Verstandes angeblich mehr schaden als nützen. Stattdessen treten die Frage der Erkenntnis und die praktischen Anwendungen der Logik in den Vordergrund des Interesses. Dabei finden sich zwar mancherlei feinsinnige Beobachtungen über Vernünftige Verhaltensweisen des Menschen. Aber sie haben mit der eigentlichen Logik kaum etwas gemein. Insgesamt schrumpft die Logik hier letztlich auf Gebrauchsanweisungen zusammen, wie man sich im Denken vernünftig verhalten solle, so dass man mit möglichst geringer Mühe möglichst sichere Resultate erziele.“ (Bd. II, S. 721) R. Ciafardone (1986) spricht von „Euthanasie des Wolffismus“: „Im Zeitraum zwischen den Jahren 1730-1760 entwickelt sich in Deutschland eine Überprüfung der Wolffschen Philosophie, deren größte Vertreter Rüdiger, Crusius und der vorkritische Kant sind. Nach dieser Überprüfung wird die „Euthanasie“ des Wolffismus bestimmt und zugleich der Begriff einer neuen, analytisch angelegten und an der Erfahrung eingewurzelten Philosophie ausgearbeitet.“ (S. 289) F. Schupp (2003) sieht zwei Richtungen in der Reaktion gegen Wolffs Philosophie: „1. Durch Übersetzungen wurden u.a. die Schriften von Locke, Hume, Montesquieu und Condillac bekannt. 1765 wurden erstmals die Neuen Versuche über den menschlichen Verstand von Leibniz veröffentlicht, und durch die große Ausgabe von Leibniz-Schriften durch Dutens von 1768 wurde klar, dass Wolff ein sehr verkürztes Bild der leibnizschen Philosophie geliefert hatte. Johann Heinrich Lambert (1728-1777) und Johannes Nicolaus Tetens (1736-1807) versuchten, eine Verbindung zwischen dem Empirismus Lockes und dem Rationalismus von Leibniz herzustellen. Dies ist die Richtung, die dann auch Kant verfolgen wird. 2. In Abkehrung vom Rationalismus Wolffs wurde versucht, den von Thomasius in der frühen Aufklärung angestrebten Vorrang des Handelns wieder zur Geltung zu bringen und gleichzeitig die Unableitbarkeit der Erfahrung aus den Begriffen zu sichern. Dieses Anliegen verfolgte Christian August Crusius (1715-1775), und auch Kant wird es in seine vorkritische Philosophie einbeziehen. In der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s nahm die sogenannte „Populärphilosophie“ einerseits die anthropologischen Fragen und die praktische Ausrichtung der Philosophie von Thomasius wieder auf, ließ aber auch Anregungen aus der englischen und französischen Aufklärung zur Geltung kommen. Damit wurde die enge Bindung der früheren Philosophen der deutschen Aufklärung an das orthodoxe Luthertum gelockert und auch hier eine aufgeklärte Haltung möglich.“ (Bd. III, S. 314) [Es wird nochmals klar (trotz der treffenden Bemerkungen Schupps), dass die Philosophiehistoriker noch heute sich bequem fühlen in Klischees zu denken. Die Klischees der Leibniz-Wolffschen Philosophie und des Wolffschen Rationalismus genießen noch den Status des Selbstverständlichen.] G. Mühlpfordt (1986) beschreibt, wie die Reaktion gegen Wolff zu einer Radikalisierung der Wolffianer führte: „Wie nötig Wolffs Abwiegeln für die Legalität seiner Lehre, für seine und seiner Schüler Sicherheit war, bewies das erneute Kesseltreiben gegen Lehrmeister und Anhänger Mitte der dreißiger Jahre. So bekannt die erste große Verfolgungskampagne gegen Wolff in den Jahren 1721/23 ist, die zu seiner Vertreibung aus Halle und Preußen durch den „Soldatenkönig“ Friedrich Wilhelm I. führte, so vergessen ist diese zweite Welle des Antiwolffianismus, die 1735 einsetzte. Wieder war der militante Pietist Joachim Lange in Halle der Rufer im Streit, und erneut agierte er besonders im Bunde mit den Jenaer Gegnern Wolffs. Das Ziel war, Wolffs einflussreichsten Verteidiger am Berlin-Potsdamer Hof, Gustav Reinbeck, auszuschalten und ein offizielles Verbot der Lehre Wolffs und seiner Schüler in Preußen, Thüringen und allenthalben zu erwirken. Lange hat bei einer Audienz in Potsdam alle seine Überredungskünste aufgeboten, um Friedrich Wilhelm I. dazu zu bewegen. Als Vorwand für den neuen Großangriff auf Wolff diente ihm und anderen Widersachern des Philosophen das Erscheinen radikal-wolffianischer Schriften. 1735 trat das radikale Wolffianertum erstmals mit eigenen Publikationen an die Öffentlichkeit. Trotz der Abmahnungen des Lehrers zogen damals mehrere seiner Schüler aus seinen Prinzipien Schlüsse, die bei der Gegenseite einen Sturm der Entrüstung hervorriefen. Der zweite Feldzug zur Vernichtung des Wolffianismus war die eine Folge, ein ostentatives Abrücken der gemäßigten Wolffianer von den radikalen die andere.“ (S. 243-244)

ii. Georg Bernhard Bilfinger

Georg Bernhard Bilfingers (1693-1750) *Metaphysik* trug den Titel *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (Tübingen 1725). Es ist klar, dass er die Unterscheidung zwischen einer *metaphysica generalis* und einer *metaphysica specialis* des lateinischen Werks des Meisters vorweggenommen hat, die Reihenfolge der Behandlung ist nur verändert.⁶⁵⁴ In der Ontologie hat Bilfinger Nachdruck auf die Modalkategorien (*Möglich – Unmöglich, Notwendig – Zufällig*) gelegt⁶⁵⁵ und er ist der Lehre von der prästabilierten Harmonie treu geblieben.⁶⁵⁶ Fundamente der Wissenschaft sind für ihn die Gründe (*rationes*) und die Erfahrung (*experientia*).⁶⁵⁷ Das bezeugt den Einfluss Leibnizens⁶⁵⁸ einerseits und der englischen Philosophie andererseits.⁶⁵⁹ Das logische Werk Bilfingers heißt *Praecepta Logica* (Jena 1739). Was ihn hier von Wolff unterscheidet, ist die Ablehnung der „*Methode als selbständiges Teilgebiet der Logik [...], weil ihr keine eigene Verstandesoperation entspricht [...]* [Er] versteht die Logik insgesamt als mathematische Methode.“⁶⁶⁰

iii. Ludwig Philipp Thümmig

Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728), der Lieblingsschüler Wolffs⁶⁶¹, hat sein Hauptwerk auch 1725 (Frankfurt und Leipzig) veröffentlicht. Es geht um die *Institutiones philosophiae wolffianae in usus academicos adornatae* und beinhaltet alles, was Wolff behandelt hatte:

Band I. Institutiones logicae seu philosophiae rationalis – Institutiones ontologiae sive philosophiae primae. Metaphysicae pars prima – Institutiones cosmologiae generalis. Metaphysicae pars secunda – Institutiones psychologiae. Metaphysicae pars tertia – Institutiones theologiae naturalis. Metaphysicae pars quarta – Institutiones philosophiae experimentalis – Institutiones philosophiae naturalis seu physicae, Band II. Institutiones philosophiae practicae universalis – Institutiones juris naturalis – Institutiones philosophiae moralis seu Ethicae – Institutiones politicae seu philosophiae civilis.

U.G. Leinsle bemerkt dazu :

Dieses Lehrbuch sollte in zwei Bänden einen schulmäßigen Überblick über das gesamte Wolffsche System geben. Der in den ersten deutschen Werken Wolffs spürbare aufklärerisch-moderne Ton weicht damit der klaren lateinischen Terminologie und scholastischen Diktion. Auf dieser terminologischen Basis konnte Wolff in seinen lateinischen Werken weiterbauen [...] Was Thümmig mit seinem im Alter von ca. 27 Jahren geschriebenen Werk beabsichtigte, hat er im wesentlichen erreicht: Wolffsche Philosophie in klarer, lateinisch-scholastischer

⁶⁵⁴ Das ist auch bei der Unterscheidung zwischen historischer, philosophischer und mathematischer Erkenntnis der Fall, wie der Titel seines 1722 in Tübingen publizierten Buchs *De triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica* zeigt.

⁶⁵⁵ Wundt, M. (1945), S. 215.

⁶⁵⁶ Ebd., S. 214 und Zeller, E. (1875), S. 232.

⁶⁵⁷ Ebd. S. 214.

⁶⁵⁸ Vgl. Leinsle, U.G. (1988), S. 290, 292 und Wilson, C. (1995), S. 453. Dass Bilfinger derjenige ist, der als erster von Leibniz-Wolffschen Philosophie schreibt, haben wir schon gesehen. Dazu vgl. auch Wilson, C. (1995), S. 453 und Poser (2004), S. 51.

⁶⁵⁹ Zart, G. (1881), S. 72-73. Zart behauptet der Einfluss von Hobbes auf Bilfinger ist stärker als derjenige von Bacon und Locke.

⁶⁶⁰ Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 618.

⁶⁶¹ Zeller, E. (1875), S. 231, Leinsle, U.G. (1988), S. 283.

Diktion darzulegen und aus dem voluminösen Werk des Meisters ein fassliches Kompendium zu machen.⁶⁶²

Das ist wahr, weil das Hauptwerk Thümmigs wie dasjenige Bilfingers drei Jahre vor der Erscheinung der Wolffschen *Logica* und fünf Jahre vor der *Metaphysica* geschrieben wurden. Die Urteilslehre Thümmigs ist in knapp 9 Paragraphen dargestellt worden, und die *propositiones*, die erwähnt werden, sind die *affirmativae*, *negativae*, *universales* und *particulares*.⁶⁶³ Die Prinzipien, die die *Ontologia* begründen, sind natürlich die des Widerspruchs und des zureichenden Grundes,⁶⁶⁴ durch die die „*differentia inter veritatem & somnium*“ gewährleistet wird.⁶⁶⁵

Bei diesen Werken Bilfingers und Thümmigs, deren Gestaltungsgrund Risse in der durch das Latein als internationale Sprache Verbreitung Wolffschen Lehrgutes sah⁶⁶⁶, ist nach Max Wundt

die stärkere objektive Haltung gegenüber dem Psychologismus bezeichnend, der sich in Wolffs Deutscher Metaphysik noch geltend machte. Auch das dortige erste Kapitel über die Selbsterkenntnis fehlt bei beiden.⁶⁶⁷

Auch Wundt hatte schon eher zu Recht bemerkt, dass genau durch diese beiden Werke der *Dogmatismus* entstanden ist, den Kant dann bekämpfte.⁶⁶⁸

iv. Johann Peter Reusch

Mit Johann Peter Reusch (1691-1758) „kam die Wolffsche Lehre [...] in Jena zur Herrschaft.“⁶⁶⁹ Die Hauptwerke von Reusch sind das *Systema Logicum* (Jena

⁶⁶² 1988, S. 284, 288.

⁶⁶³ *Institutiones Logicae*, § 24-32, hier: § 27-28.

⁶⁶⁴ *Institutiones Ontologiae*, § 5. Das erste Prinzip gilt bei ihm als aristotelische, das zweite als Leibnizsche Leistung.

⁶⁶⁵ *Institutiones Ontologiae*, § 10.

⁶⁶⁶ Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 620.

⁶⁶⁷ 1945, S. 215.

⁶⁶⁸ „Beide Werke bieten die wolffische Lehre als ein Schulsystem, in der Art der Darstellung in knappen Paragraphen, die oft kaum mehr als Definitionen enthalten, den scholastischen Lehrbüchern möglichst angenähert. Die Folge ist die gleiche, wie sie zum Teil auch in den lateinischen Darstellungen Wolffs sich bemerklich macht. Die lebendige Beziehung auf die Erfahrung, sowohl als Grundlage wie als Maßstab aller Erkenntnis, geht verloren, und das logische Schlussverfahren nimmt die ganze Breite der Darstellung ein. Dadurch erscheint der Schluss nicht mehr als das Mittel, die Erfahrungstatsache auf ihren Grund im Begriff zurückzuführen, sondern die Verknüpfung der Begriffe wird Selbstzweck und das philosophische System erscheint als ein durch Schlüsse verknüpft Ganzes von Begriffen. Der Schluss verwandelt sich aus dem Mittel, die Erfahrung zum Begriff zu erheben, in ein Mittel, Begriff aus Begriff herzuleiten. Die demonstrative Methode, der sich Wolff in seinen deutschen Schriften nur anzunähern suchte, soweit das betreffende Erfahrungsgebiet es zuließ, wird als ein fertiges Instrument gehandhabt, um die Begriffe auseinander hervorgehen zu lassen. Statt von Erfahrungen wird von Definitionen ausgegangen und auf ihrem Grunde synthetisch von Begriff zu weiteren Begriffen fortgeschritten. Der analytische Teil des Erkenntnisprozesses, durch den aus der Erfahrung der Begriff erst gewonnen wurde, fällt unter den Tisch. So entsteht erst jener wahre „Dogmatismus“, den Kant in seiner Kritik der metaphysischen Methode vornehmlich im Auge hatte.“ (1924, S. 50-51) W. Risse (1964-1970) sieht in der Unterscheidung Thümmigs zwischen „*judicia a posteriori*“ (*Institutiones Logicae*, § 52) und „*judicia a priori*“ (§ 58) eine erste Skizzierung der Kernpunkte der Kantischen Philosophie. (Bd. II, S. 620-621) Bemerkenswert ist, dass „die Definition der Philosophie als Möglichkeitswissenschaft [...] bei beiden Wolff-Schülern keine Rolle [spielt].“ (Schneiders, W. (1990), S. 129, Anm. 5)

1734)⁶⁷⁰ und das *Systema Metaphysicum* (Jena 1735)⁶⁷¹. Als Untertitel steht in beiden Werken: *antiquorum atque recentiorum item propria praecepta exhibens*.⁶⁷² Das lässt sich vielleicht einerseits als Zeichen der eklektischen Stimmung verstehen, die durch Budde das philosophische Leben Jenas geprägt hatte, andererseits aber auch als Zeichen der Bescheidenheit des Verfassers. Im logischen Werk, das aus 900 Paragraphen besteht, ist nach Wundt „eine ziemlich breite psychologische Grundlegung [...] auffallend.“⁶⁷³ Das lateinische Werk Wolffs hat ihn aber bei der eher formalistischen Gestaltung seiner Logik beeinflusst. Im Kapitel VI. (*De judicio et propositione*, §§ 352-463) begegnen wir einer Satzlehre, die sich weit über die Grenzen eines gewöhnlichen Logikkapitels erstreckt. Man könnte sagen, dabei geht es auch um einen Traktat von der Syntax, wo fast alle mögliche Satzformulierungen behandelt werden. Die Sätze unterscheiden sich der Quantität nach in *universales*, *particulares*, *indefinitae* und *singulares*⁶⁷⁴. Die *singulares* und die *indefinitae* können als *universales* gelten⁶⁷⁵. Die Zeichen der Quantität (*signa quantitatis*) unterscheiden sich in Zeichen der direkten und indirekten Rede (*recta* und *obliqua*) und weiter in *signa universalia affirmantia* oder *negantia*, in *signa particularia affirmantia* oder *negantia* und in *signa media inter universalia et particularia*⁶⁷⁶. Die *propositiones singulares* und *indefinitae* brauchen dagegen kein *signum*. Die gewöhnlichsten Zeichen der Quantität sind Pronomen, Numeralien oder Adverbien. Durch Supposition sind weitere Satzarten zu gewinnen: aus dem allgemeinen Satz *propositio collectiva vel distributiva*, oder *absoluta vel restrictiva vel accommodata*, oder *completa vel incompleta* oder *adaequata vel inadadequata*; und aus dem besonderen Satz *propositio disjunctiva vel disjuncta*.⁶⁷⁷ Hinsichtlich der Qualität der Sätze die Unterscheidung ist nach *propositiones affirmantes*, *negantes*⁶⁷⁸ und *infinite*⁶⁷⁹. Die *propositiones modales* sind für Reusch der Gegenpol zu den *propositiones absolutae*, d.h. sie sind diejenigen Sätze, die etwas nicht ohne Grund bejahen oder verneinen: „*auctor artis cogitandi propositiones modale vocat complexas ratione affirmationis et negationis*.“⁶⁸⁰ „*Relatio subjecti ad praedicatum est vel*

⁶⁶⁹ Wundt, M. (1932), S. 97. Das wurde auch durch den Tod von Budde (1729) und Jakob Sybrius (1738) ermöglicht (S. 96). Vgl. auch: Wundt, M. (1945), S. 204-205.

⁶⁷⁰ Zur Gliederung des *Systema Logicum* s. Anhang.

⁶⁷¹ Zur Gliederung des *Systema metaphysicum* s. Anhang.

⁶⁷² Im *Systema Logicum*. Im *Systema Metaphysicum* steht: „... *antiquorum atque recentiorum item propria dogmata et hypotheses exhibens*“

⁶⁷³ Wundt, M. (1945), S. 219. Sechs Jahre vor der Erscheinung von *Systema logicum* hatte Reusch ein anderes logisches Werk veröffentlicht: *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*. Hinsichtlich dieses Werkes bemerkt W. Risse (1964-1970): „Zunächst versteht er die Logik als die Lehre zur Vervollkommenung des menschlichen Verstandes und begründet sie material einerseits auf die dem zureichenden Grunde untergeordnete Wahrheit, andererseits auf die Untersuchung der Kräfte des menschlichen Verstandes. Formal dagegen beruht die Logik in allen ihren Lehrstücken auf der Übereinstimmung bzw. Verschiedenheit der Begriffe, welche somit Begriffe, Urteile und Schlüsse erst als eigentlich logische Gebilde aufweist.“ (Bd. II, S. 625-626)

⁶⁷⁴ *Systema Logicum*, § 355.

⁶⁷⁵ Ebd., § 356, 359.

⁶⁷⁶ Ebd., § 360.

⁶⁷⁷ Eine kurze Lehre von der Supposition bietet Reusch im Kapitel IV. (*De usu cognitionis symbolicae*). Bei Wolff finden wir eine Suppositionslehre nicht. Dieses mittelalterliche Lehrgut finden wir bei Johannes Micraelius (1597-1658), der sein *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum* 1653 in Jena (Lehrtätigkeitsort von Reusch) veröffentlicht hatte.

⁶⁷⁸ *Systema Logicum*, § 362.

⁶⁷⁹ Ebd., § 365-366.

⁶⁸⁰ § 376.

necessaria vel contingens.“ Aus ihren Gegenteilen entstehen das *impossibile* und das *possibile*. Die vier Modi des Satzes zeigen: (1) das *necesse: immutabilem propositionis veritatem*, (2) das *impossibile: immutabilem propositionis falsitatem*, (3) das *contigit: mutabilem propositionis veritatem* und (4) das *possibile: mutabilem propositionis falsitatem*.⁶⁸¹ Die Funktion des Satzmodus besteht darin, dass er dem Satz Klarheit verleiht: „*Modus facit ad claritatem*“⁶⁸² Weiter unterscheidet Reusch zwischen verschiedenen Graden der *necessitas*⁶⁸³, der *impossibilitas*⁶⁸⁴ und der *possibilitas* oder *contingentia*⁶⁸⁵, die sich kaum differieren⁶⁸⁶. Weiter werden weitere Satzarten exponiert wie z.B. *exclusivae*, *exceptivae*, *restrictivae* und *limitativae*⁶⁸⁷, *comparativae*, *inceptivae*, *continuativae*, *desitivae*, *exhibitivae*⁶⁸⁸, die durch die gebrauchten Adverbien und Präpositionen oder die Bedeutung des Verbs definiert werden. Dann kommt die Unterscheidung zwischen *propositiones simplices* und *propositiones compositae*. Der einfache Satz besteht aus nur einem Subjekt und einem Prädikat, der zusammengesetzte aus mehreren Subjekten oder Prädikaten: „*Propositio alia vocatur simplex, in qua unum subjectum unumque praedicatum reperitur: alia vero composita, in qua vel plura subjecta vel plura praedicata vel plura simul subjecta et praedicata obtinent* ...“⁶⁸⁹ Die *propositiones compositae* unterscheiden sich weiter in *conditionales seu hypotheticae*⁶⁹⁰, *copulativae*⁶⁹¹, *disjunctivae*⁶⁹², *relativae*, *adversativae*, *occupativae*, und *illativae*⁶⁹³. Einen großen Teil der Satzlehre machen die Transformationen der verschiedenen Satzarten unter bestimmten Regeln aus. Das *Systema Metaphysicum* ist treuer dem Meister geblieben. Zurückhaltend ist hier Reusch nur gegenüber der Lehre der prästabilierten Harmonie, ohne aber in ihr, wie die Gegner Wolffs, eine Gefahr für die menschliche Freiheit zu sehen.⁶⁹⁴ Die Voranstellung der empirischen Psychologie in der Reihe der Behandlung zeigt vielleicht eine „*Betonung des Psychologischen*“⁶⁹⁵, aber der Begriff der Möglichkeit bewahrt bei Reusch auch eine zentrale Rolle.⁶⁹⁶

⁶⁸¹ Ebd., § 377.

⁶⁸² Ebd., § 379.

⁶⁸³ Ebd., § 386.

⁶⁸⁴ Ebd., § 387.

⁶⁸⁵ Ebd., § 388.

⁶⁸⁶ „*Sunt quidem, qui modum possibile, atque contingens parum distinguunt.*“ (Ebd., § 377)

⁶⁸⁷ Ebd., § 392-393.

⁶⁸⁸ Ebd., § 394.

⁶⁸⁹ Ebd., § 439.

⁶⁹⁰ Ebd., § 442-444.

⁶⁹¹ Ebd., § 445.

⁶⁹² Ebd., § 446-447.

⁶⁹³ Ebd., § 440.

⁶⁹⁴ „*Systema quidem harmoniae praestabilitae numquam se mihi probare potuit: illud tamen clare perspicueque, ut opinor, enarravi, nec quemquam, cui adparet verisimile, eapropter damno aut heterodoxiae accuso. Thesis de commercio mentis atque corporis manet sarta tectaque, quocunque modo formentur hypotheses, quibus rationem hujus commercii reddere conamur. Illi quidem oppido falluntur, qui totum systema Leibnizianum atque Wolfianum ad harmoniam vergere putant atque spectare praestabilitam: ut illo nutante tota systematis compages labefactetur. Dogmata metaphysicae indubia, quorum quamplurima viri illi magni atque perspicacissimi in luce posuerunt, firmioribus nituntur tibi cinibus atque respuunt hypothesis fulcimenta.*“ (Systema Metaphysicum, Praefatio, S. 6-7) Es ist klar, dass die Lehre der prästabilierten Harmonie bei Reusch, wie bei Wolff, nur das Körper-Seele-Verhältnis angeht. Vgl. Wundt, M. (1932), S. 97-98.

⁶⁹⁵ Wundt, M. (1945), S. 219.

⁶⁹⁶ Schneiders, W. (1990), S. 130.

v. Friedrich Christian Baumeister

Friedrich Christian Baumeister (1709-1785), „der wohl erfolgreichste Propagator der Wolffschen Philosophie“⁶⁹⁷, galt als „einer der reinsten lateinischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts.“⁶⁹⁸ Seine Hauptbücher sind die *Philosophia definitiva, h.e. definitiones philosophiae ex systemate Wolfii* (Wien – Wittenberg 1735), die *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae* (Wittenberg 1735) und die *Institutiones metaphysicae* (Wittenberg – Zerbst 1738) Dieses Buch hatte Kant selbst am Anfang seiner Lehrtätigkeit als Kompendium seiner Vorlesungen gebraucht. Ludwig Ernst Borowski berichtet:

Er disputierte am 27. September desselben Jahres [1755] mit Beifall, ging bald darauf an, seine Vorlesungen über Logik nach M e i e r; – über Metaphysik zuerst nach B a u m e i s t e r, dann nach dem gründlicheren, aber schwerern B a u m g a r t e n; – über Physik nach E b e r h a r d;⁶⁹⁹

Der vollständige Titel seiner *Philosophia definitiva* lässt uns verstehen, dass es dabei um ein aus Wolffschen Definitionen bestehendes Kompendium geht und nicht um ein Buch, das dem gelehrten Publikum das Ende der Philosophie als Tätigkeit verkündet. Wie alle Akademiker dieser ersten Gruppe bleibt Baumeister den Lehren des Meisters treu⁷⁰⁰, ohne aber jeden Verbesserungsversuch als einen Verrat zu spüren. So haben wir bei der Definition der Philosophie eine Verlagerung des Schwerpunkts aus dem bloßen Möglichkeitsbegriff auf den Grund der Möglichkeit, sowohl in der *Philosophia definitiva*⁷⁰¹ als auch in den *Institutiones philosophiae rationalis*⁷⁰². Das ist nicht erstaunlich, weil Baumeister

⁶⁹⁷ Ebd., S. 130. Die große Verbreitung seiner Werke spricht dafür. Die *Institutiones philosophiae rationalis* mit 20 Auflagen und die *Philosophia definitiva* mit 21 Auflagen sind ein klarer Beweis (Wundt, M. (1945), S. 219-220).

⁶⁹⁸ Arndt, H.W. (1978b), *Einleitung*. In: Baumeister, Friedrich Christian, *Philosophia definitiva* (Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Bd. 7), Hildesheim – New York, S. 1-35, hier: S. 10.

⁶⁹⁹ Borowski, L.E. (1804), *Darstellung des Lebens und Charakters Imm. Kants*, Königsberg (Neudruck: *Aetas Kantiana*, Bd. 40, Brüssel 1968, S. 17-18. Vgl. auch: Knittermeyer, H. (1920), S. 196 und Vorländer, K. (1924), Bd. I, S. 84.

⁷⁰⁰ Hinsichtlich des Verhältnisses der Lehren von Baumeister und Wolff bemerkt H. W. Arndt mit Schwerpunkt auf der *Philosophia definitiva*: „Das besondere Verhältnis, in dem Baumeisters Werk zur Wolffschen Philosophie steht, setzt seinerseits diese in ein eigentümliches Licht, Baumeister verstand Wolff als den Vollender der in der lateinischen Sprache liegenden Möglichkeiten sprachlicher Klarheit und begrifflicher Strenge. Für ihn verband Wolff mit dem Bestreben, seine Begrifflichkeit so zu bestimmen, dass sie sowohl der philosophischen Tradition und anspruchsvollster Form gelehrten Sprachgebrauchs gerecht wurde, als auch die Definition des Begriffs, in ihrer Isoliertheit, gleichsam sich selbst tragend, mitteilbar und dadurch lexikographisch verwertbar wurde, eine Konzeption philosophischer Systematik, welche die Durchsichtigkeit ihres theoretischen Zusammenhanges, die formale Präzision und inhaltliche Prägnanz der Begriffsbestimmungen in einer bis dahin nie erreichten Vollkommenheit sicherte.“ (1978b, S. 3-4)

⁷⁰¹ „4. PHILOSOPHIA est scientia possibilium quatenus esse possunt, sive, cur et quomodo sint possibilia [...] 6. PHILOSOPHUS est, qui rationem reddere potest eorum, quae sunt vel esse possent.“ (*Philosophia definitiva*, S. 2, 3)

⁷⁰² „§ 2. Ut vero, quid sit philosophia, facilius quisque intelligat, attendi volo ad triplicem illam humanam cognitionem, quam et experientia nos condocet, et philosophi in scriptis suis identidem exponunt. Deprehendimus scilicet per experientiam, nos aut ea, quae sunt vel fiunt, nosse, ignoratis tamen eventuum caussis, aut caussas etiam et rationes eorum, quae sunt vel fiunt, intelligere, aut quantitates denique rerum et mensuras, viresque item caussarum perspectas habere [...] § 5. Cognitio rationis sufficientis, ex qua concipi potest, cur aliquid potius sit, quam non sit, cur fiat potius, quam non fiat; brevius: Cognitio caussarum dicitur cognitio

als Student in Jena und Wittenberg sehr gut verstanden hatte, was die Unterdrückung von jeder Art Autorität bedeutete.⁷⁰³ Dass er aber der Wolffschen Lehre treu blieb, ist kein Zeichen der Loyalität gegenüber seinem Gewährsmann sondern die Konsequenz der Grenzen seiner Originalität, die sich eher auf „ergänzende Bestimmungen der Wolffschen Schriften“ beschränkt. Baumeister versucht die Wolffsche Lehre verständlich und zugänglich zu machen.⁷⁰⁴ Die *Institutiones philosophiae rationalis* waren ein „pädagogisch geschickte[s], aber inhaltlich bescheidene[s] Lehrbuch“, mit dem Baumeister „ungewöhnliche Verbreitung fand.“⁷⁰⁵ Die Satzlehre hat inhaltlich keinen Unterschied zu der von Reusch, aber die Exposition ist sicher anschaulicher. Affirmation und Negation werden vor der Definition von Subjekt und Objekt dargestellt. Jeder Satz ist entweder bejahend oder verneinend; Subjekt ist das, von dem etwas bejaht oder verneint wird, und Prädikat ist das bejahte oder verneinte.⁷⁰⁶ Die erste Unterscheidung ist zwischen *propositio simplex* und *propositio composita*.⁷⁰⁷ Als

philosophica.“ (*Institutiones philosophiae rationalis*, S. 1-2, 3) Dazu vgl. Schneiders, W. (1990), S. 130-131.

⁷⁰³ „Obwohl in Jena unter dem Einfluss des Moralthologen Johann Franz Budde, der sich in seinen „Bedencken über die Wolfianische Philosophie“ (1724) gegen Wolff gewandt hatte, das herrschende Klima für eine Rezeption der Lehre Wolffs wenig günstig war, wurde hier die Philosophie von Leibniz und Wolff durch Heinrich Köhler, den Übersetzer von Leibniz „Theodizee“, sowie durch die Wolffianer Jakob Carpov und Johann Peter Reusch vertreten. Baumeister, von seinen Stipendiengebern streng gehalten, die Wolffsche Philosophie zu meiden, glaubte sich zunächst „verbunden, diesen Warnungen zu folgen, und flohe die Wolfische Philosophie, wie die Pest.“ [Hirsching, Friedrich Karl Gottlieb, *Historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen*, Bd. 1, II. Abt., Leipzig 1794-1795, S. 148] Als er jedoch, besonders von Köhler, für diese gewonnen worden war, zwangen ihn seine Geldgeber, die Universität zu wechseln, und ließen ihn an der Universität Wittenberg weiterstudieren, wo die im 17. Jahrhundert vor allem durch Johann Scharf (1595-1660) getragene melanchthonisch-aristotelische Philosophie noch am stärksten wirksam war. Die Wittenbergsche Universität hielt sich, wie Paulsen schreibt, „auch das 18. Jahrhundert hindurch den neuen Dingen am meisten fern; die Aussperrung der Wolffschen Philosophie gelang bis gegen das Ende des Jahrhunderts.“ [1919-1921, Bd. I, S. 555] Jedoch wirkte hier Samuel Christian Hollmann (1696-1787), der später als erster Philosoph an die neu gegründete Göttinger Universität ging, ein die Tradition der Scholastik berücksichtigender, an der aristotelischen Schulphilosophie orientierter Eklektiker, der eine vermittelnde Stellung zur Philosophie von Leibniz und Wolff anstrebte.“ (Arndt, H.W. (1978b), S. 8-9) Zur Philosophie S. Chr. Hollmanns vgl. Wundt, M. (1945), S. 205-207, zum Verhältnis Hollmanns zur Eklektik s. Albrecht, M. (1994), S. 567-570 und zur Logik Hollmanns vgl. Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 622-624. Heinz Kathe (2002) berichtet: „Der erste, der in Wittenberg Wolffsche Philosophie lehrte, war der junge Friedrich Philipp Schlosser ...“ aber „der eigentliche Unterbrecher der „Stille“, die ansonsten über philosophische Gegenstände auf der Universität Wittenberg herrschte, war für ihren Historiographen Grohmann der Adjunkt der philosophischen Fakultät Samuel Christian Hollmann.“ (*Die Wittenberger philosophische Fakultät 1502-1817*, Köln – Weimar – Wien, S. 312-313) Zu Baumeisters Verhältnis zu Hollmann vgl. ebd. S. 316-317.

⁷⁰⁴ Arndt, H.W. (1978b), S. 11. Arndt berichtet über die Vermeidung mathematischer Beispiele von Baumeister, der „seine Erläuterungen [...] auf die Begebenheiten des täglichen Lebens und der klassischen Literatur entnommene Exempla“ ausrichtet (S. 11). Er bewertet die *Philosophia definitiva* ganz positiv, wenn er schreibt: „Die *Philosophia definitiva* bietet das vollständigste, in einem Bande enthaltene Verzeichnis Wolffscher Begriffsbestimmungen, das uns in der Literatur vorliegt. Darin liegt auch heute noch ihr Wert für eine rasche Gesamtorientierung hinsichtlich der Begrifflichkeit dieser späten Phase des Klassischen Rationalismus.“ (S. 14)

⁷⁰⁵ Risse, W. (1964-1970), S. 638.

⁷⁰⁶ *Institutiones philosophiae rationalis*, § 189. „[...] patet, omne iudicium esse vel affirmativum vel negativum [...] § 191. Illud de quo aliquid vel affirmatur, vel negatur, dicitur subjectum, id vero quod affirmatur, vel negatur, appellatur praedicatum.“

⁷⁰⁷ Ebd., § 195.

einfacher Satz *par excellence* gilt der kategorische, in dem das Prädikat ohne Umstände und Voraussetzungen vom Subjekt ausgesagt wird.⁷⁰⁸ Zusammen- gesetzte Sätze sind die hypothetischen, die disjunktiven und die verbindenden.⁷⁰⁹ Im konditionalen oder hypothetischen Satz wird das Prädikat unter bestimmten Umständen vom Subjekt ausgesagt.⁷¹⁰ Nach dem disjunktiven⁷¹¹ wird der verbindende Satz (*propositio copulativa*) dargestellt, in dem entweder von mehreren Subjekten ein Prädikat ausgesagt wird oder von einem Subjekt mehrere Prädikate.⁷¹² Die *propositiones modales* werden einfach in einem Paragraph erwähnt; sie werden durch die Ausdrücke: 1. *necesse est*, 2. *contigit*, 3. *possibile est*, 4. *impossibile est* eingeführt.⁷¹³ Die *propositiones exponibiles* sind diejenigen, die nur durch den Gebrauch von Adverbien, Pronomen usw. klar werden.⁷¹⁴ Sie unterscheiden sich in *exclusivae*⁷¹⁵, *exceptivae*⁷¹⁶, *restrictivae*⁷¹⁷, *comparativae*, *inceptivae*, *desitivae*, *continuativae* und *exhibitivae*⁷¹⁸. Der Qualität nach unterscheiden sich die Sätze in *affirmativae*, *negativae* und *infinitae*⁷¹⁹ und auf Grund der Quantität in *universales*, *particulares*⁷²⁰, *universales definitae* und *indefinitae*⁷²¹, und *singulares*⁷²². Dann folgt die Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Sätzen wie bei Wolff: beweisbare, unbeweisbare, *Axiomata*, *Postulata*, *Theoremata* usw.⁷²³ Zuletzt werden die *affectiones* der Sätze behandelt: *oppositio*, *subalternatio*, *conversio* und *aequipollentia*.⁷²⁴ Auch die *Institutiones Metaphysicae* fügen dem Wolffschen Lehrgut nichts Bemerkens- wertes hinzu. Grundlagen der Metaphysik sind bei Baumeister ebenfalls die Sätze des Widerspruchs und vom zureichenden Grunde, die nach den *Prolegomena* in den ersten zwei Kapiteln behandelt werden.

vi. Ausblick

Diese erste Generation aktiver Wolffianer wurde sicher nicht von besonderer Originalität gekennzeichnet, sie konnte aber in einer ungünstigen Zeit das Lehrgut aufrechterhalten, das die kommende unabhängigere Generation etwas tiefer behandelte und in Annäherung entweder an Leibniz oder an Newton umzu- interpretieren versuchte. Man könnte sagen, das *Empiriorationalistische* im Denken des Meisters verlor seine Kraft, und was neu geschaffen wurde, war eine strenge, unreflektierte, nachahmende und deswegen provisorische Rationalisierung des Systems. Und vielleicht nicht zufällig schreibt Wolff nach 1738 nichts mehr, das mit logischen oder metaphysischen Fragen zu tun hat. Seit

⁷⁰⁸ „§ 196. Propositio simplex, quae categorica quoque dicitur, est, in qua praedicatum sine ulla conditione adjecta, de subjecto enunciat.“

⁷⁰⁹ Ebd., § 197.

⁷¹⁰ „sub addita aliqua conditione.“ (Ebd., § 198)

⁷¹¹ Ebd., § 199.

⁷¹² Ebd., § 200.

⁷¹³ Ebd., § 201.

⁷¹⁴ Ebd., § 202.

⁷¹⁵ Ebd., § 203.

⁷¹⁶ Ebd., § 204.

⁷¹⁷ Ebd., § 205.

⁷¹⁸ Ebd., § 206.

⁷¹⁹ Ebd., § 207-208.

⁷²⁰ Ebd., § 209.

⁷²¹ Ebd., § 210-211.

⁷²² Ebd., § 217.

⁷²³ Ebd., § 220-227.

⁷²⁴ Ebd., § 229-236.

diesem Jahr veröffentlicht er nur Bücher zur praktischen Philosophie. Die Verteidigung der Wolffschen Logik übernehmen nach 1728 ausschließlich die Schüler. Deren Logikauffassung bestimmte einerseits den Charakter der Schule und ihr Verhältnis gegenüber der Philosophie im allgemeinen und andererseits gegenüber den Gegnern.

Was Wilhelm Risse hinsichtlich dieser Frage festgestellt hatte, lässt sich wortwörtlich und fast ohne jeden Vorbehalt wiedergeben:

[D]ie in der wolffschen Schule diskutierten Generalthemen der Logik lassen sich, als zureichende Charakteristika einer ihr eigentümlichen und allgemein anerkannten Denkweise, nur näherungsweise genau angeben. Als solche können gelten: 1. die Auffassung der Philosophie als der Lehre vom Möglichen, d.h. Widerspruchsfreien; 2. die enge Verbindung der Logik mit der Ontologie und namentlich die Übernahme der Sätze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes aus jener in die Logik; 3. das theoretische Verständnis der Logik als der Lehre von den Kräften des Verstandes; 4. die vorherrschende, aber nicht ausschließliche Lehrdarstellung der Logik mittels der mathematischen Methode; 5. die relativ starke Betonung des Syllogismus; 6. die Behandlung auch der praktischen Anwendungsmöglichkeiten der Logik und 7. die rationalistische Überzeugung, dass aus der Kenntnis der Prinzipien des Wissens a priori zulässige Urteile deduzierbar sind. Von diesen sieben Gesichtspunkten sind nur der 3. und 6. für die gesamte deutsche Aufklärung gleichermaßen kennzeichnend. Durch den 4. und 5. rücken die Wolffianer von der älteren Generation um Thomasius ab, durch den 1. von der Schulphilosophie des 17. Jh. und durch den 2. und 7. von Crusius und seiner Schule. Bei den Logikern der wolffschen Schule spiegeln sich ferner die beiden Lehrbücher des Meisters in zwei recht unterschiedlichen Typen der Darstellung wider. Im Gefolge der frühen deutschen Logik von 1713 herrschen zunächst einerseits die Idee der mathematischen Methode, andererseits die hermeneutischen Theorien vor, während die herkömmliche Problemstellung der Logik stark zurücktritt. Insofern unterscheiden sich die frühen Wolffianer kaum von den etwas älteren Aufklärern wie Schneider [1669-1733]⁷²⁵. Neues Leben kam in diesen Betrieb geisteswissenschaftlicher Hermeneutik erst mit der lateinischen Logik von 1728 und namentlich mit der Ontologia von 1730 hinein. Indem hier die Prinzipienlehre als Zentralthema hervortritt, wird erst hier die verschwommene Vernünftelei der Aufklärung wieder zu streng logischer Systematik zurückgeführt.⁷²⁶

Dass das Niveau der Behandlung auf der Seite der ersten treuen Nachfolger Wolffs trotz der Vielseitigkeit der gestellten Fragen eher niedrig geblieben ist, ist dadurch erklärbar, dass diese ersten Wolffianer sich für die Verteidigung und nicht für die Vertiefung des Wolffschen Werkes engagiert fühlten. Erst um und seit 1740, in einer Zeit, in der der Ruhm und die philosophische Autorität Wolffs sich durchgesetzt haben, sind Abweichungen und Bereicherungen als Verbesserungsversuche des Systems möglich. Genau in dieser Zeit beginnt der Wolffianismus interessanter und fruchtbarer zu werden, wenn die Vertreter der Schule sich selbständiger und, so zu sagen, vom Meister einigermaßen emanzipiert fühlen.⁷²⁷

Abschweifung. Einfluss der ersten Wolffianer auf griechische Intellektuellen des 18. Jahrhunderts

Dieses Lehrgut übte auch auf das griechische Denken der Zeit, das Denken der sogenannten *Neugriechischen Aufklärung*, direkten Einfluss aus. Ihre Denker lebten hauptsächlich in europäischen Städten, wie Paris, Wien, Leipzig, Trieste usw. und ihr Zweck war das Erwachen der Nation durch Bildung. Nur exemplarisch sind folgende Namen zu erwähnen: – Εγγέβιος

⁷²⁵ Seit 1705 war Johann Friedemann Schneider Professor der Logik und Metaphysik in Halle.

⁷²⁶ 1964-1970, Bd. II, S. 615-616.

⁷²⁷ „Interessanter sind jedoch diejenigen Philosophen, die sich bei aller Prägung durch die Wolffsche Philosophie auch inhaltlich stärker von ihr zu entfernen beginnen und selbständig neue Gedankenwege suchen.“ (Schneiders (1990), S. 132)

Βούλγαρης (1716-1806), Priester, die erste große Gestalt der *Neugriechischen Aufklärung*. Er übersetzte unter anderen Werke von Locke, Voltaire, Joachim Lange (!), die *Elementa arithmeticae* Christian Wolffs (S. 15-94 der *Elementa matheseos universae* – unediert geblieben) und die *Elementa arithmeticae et geometriae* des Naturwissenschaftlers und Nachfolgers von Wolff in Halle seit 1754 Johann Andreas von Segner (1704-1777). Er hat auch eine große *Logik* geschrieben: *Λογική εκ παλαιων και νεωτέρων συνερανισθεισα* (Leipzig 1766) – Αθανάσιος Ψαλίδας (1767-1829), der die *Institutiones philosophiae rationalis* von Baumeister kommentierte, war Gegner von Βούλγαρης hinsichtlich der sogenannten „Russland-Hoffnung“ (es geht um die Legende des *blonden Geschlechtes*, das die Griechen befreien würde, eine Legende, die durch die Gründung des Patriarchats von Moskau (1589) mit Hilfe des Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. bekräftigt wurde. Jeremias II. war der einzige Patriarch, der sich im Dialog mit den Protestanten befand. Die Gründung des *dritten Roms* konnte dieser Hoffnung eine institutionalisierte Form verleihen.) – Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800) – Δαμιανός Παρασκευάς aus der Stadt Sinope (Σινώπη) am Schwarzen Meer studierte in Jena und in Frankfurt an der Oder. Als Anhänger des Wolffianismus verfasste drei Werke Wolffscher Prägung unter dem Namen Damianus Sinopeus: *De cognitione humana* (Weimar 1728), *De libertate philosophandi* (Weimar 1728), *Defensio philosophiae Wolfianae per convenientiam trium distinctarum demonstrationum de existentia Dei* (Eisenach 1729). – Νικόλαος Βάρκοσης übersetzte die *Institutiones philosophiae rationalis* von Baumeister: *Λογική. Συνυφανθεισα μεν υπ' αυτου Λατινιστί Μεθόδω Μαθηματικη κατά Βόλφιον* (Wien 1795). – Αδαμάντιος Κοραής (1748-1833) hatte Medizin studiert, aber er ist bis heute als großer Philologe bekannt. Er hat sehr viele Werke der altgriechischen Literatur ediert. Er gilt noch als die Schlüsselfigur der *Neugriechischen Aufklärung*, und die Kontroversen um seine Ansichten über die Gestalt(ung) der neugriechischen Sprache haben mehr als ein Jahrhundert im neugriechischen Schulalltag bewirkt. Ein lebendiger Zeuge der Verbindung Griechenlands mit der europäischen Aufklärung ist die Gründung der Bibliothek der Kleinstadt Andritsena (Ανδρίτσαινα) in Westpeloponnes (1838). Es geht um eine Spende des Κωνσταντίνος Αγαθόφρων Νικολόπουλος (1786-1841), eines Büchersammlers, Bibliothekars am Institut Frankreichs in Paris und Freundes von Κοραής. Die Bibliothek ist heute zugänglich und verfügt über 3696 Bücher und Dokumente der Schenkung von Νικολόπουλος. Es gibt viele Editionen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Zum Beispiel: Grotiusbücher von 1600, Wolffbücher von 1754, Thomasiusbücher von 1693, die Erstausgabe von Bruckers *Historia critica philosophiae* und von Bilfingers *Specimen doctrinae veterum sinarum moralis et politicae* (Frankfurt 1724) Zum Thema *Neugriechische Aufklärung* (Νεοελληνικός Διαφωτισμός) vgl: Δημαράς, Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Athen 1977, Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Athen 1988, Κονδύλης, Παναγιώτης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Athen 1988, Ψημμένος, Νίκος Κ., *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, Athen 1988-1989, Νούτσος Παναγιώτης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Athen 2005.

2. Die Verfasser der Kompendien: Baumgarten und Meier

i. Alexander Gottlieb Baumgarten

Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)⁷²⁸ ist eher als Begründer der neuzeitlichen Ästhetik weltweit bekannt.⁷²⁹ Von Benedetto Croce „um 1900 [...] wiederentdeckt“⁷³⁰ hatte für Jahre einen sichereren Platz in der Geschichte der Ästhetik als in der Geschichte der theoretischen Philosophie. Auch wenn Baumgarten ein innovativer und vielseitiger Geist gewesen ist, dürfen wir nicht einräumen, dass das – zusammen mit seinem schwierigen Latein – die Ursache für

⁷²⁸ Zum Leben Baumgartens vgl: Poppe, Bernhard (1907), S. 9-14, Niggli, Ursula (1999), *Alexander Gottlieb Baumgarten. Die Vorreden zur Metaphysik*, S. xvii-xlv. Niggli verweist auf die zeitgenössischen Biographien Baumgartens: von G.F. Meier (1763), J.Chr. Förster (1765) und Th. Abbt (1763).

⁷²⁹ *Aesthetica*, Frankfurt an der Oder, Bd. I (1750) und Bd. II (1758). Vgl. Erdmann, B. (1876), S. 9.

⁷³⁰ Niggli, Ursula (1997), *Alexander Gottlieb Baumgarten in neuer Sicht*. In: Donnert, E. (Hg.), Bd. V, S. 295-304, hier: S. 296.

seine erschwerte Rezeption durch seine Zeitgenossen gewesen ist.⁷³¹ Trotz der Rehabilitation Leibnizschen Lehrgutes ist er immer ein Wolff-Schüler geblieben. Die „*Innovationskraft*“ als eventuelles Hindernis für die Rezeption zu bewerten, hätte einen Sinn, wenn diese nur provisorisch als Hindernis fungierte. Die theoretische Philosophie Baumgartens wurde aber nie wiederentdeckt und reaktualisiert. Sie ist immer nur als ein Mittelglied zwischen Wolff und Kant betrachtet und behandelt worden. Für Knittermeyer ist Baumgarten „*der verbreitetste Kompilator in der vorkritischen Zeit der deutschen Philosophie*“⁷³² und Zeller findet auch nichts Innovatives in seinem Denken.⁷³³ Dass Baumgarten sich der Lehre Wolffs verpflichtet fühlte, hat vielleicht damit zu tun, dass er in Halle unter Gegnern Wolffs aufgewachsen ist und „*er diese Philosophie [Wolffs] zu allererst durch ihre Gegenargumente kennengelernt*“ hat.⁷³⁴

a. Metaphysik

Baumgarten beschränkte sich nicht auf eine einfache Reproduktion Wolffscher Gedanken; er nutzte auch älteres Lehrgut zur Gestaltung seiner Metaphysik, wie die Leibnizsche Monadenlehre und die scholastische Transzendentalienlehre. Die Reaktivierung des Monadenbegriffes hatte als Konsequenz, dass Baumgarten sich von den empiristischen Ansichten Wolffs entfernte.⁷³⁵ „*[I]n der Tat ist seine Metaphysica kein „Wolffianisches“ Werk, sondern kann vielmehr als eigenständiges Unternehmen Baumgartens betrachtet werden, die fundamentalen Lehren der Leibnizschen Metaphysik mithilfe Wolffscher Methodologie zu systematisieren.*“⁷³⁶ Auf dieser Basis gewinnt auch die Lehre von der prä-

⁷³¹ Diese Ansicht vertritt Niggli (1997): „*Allerdings bin ich der Ansicht, dass es nicht nur das Festhalten am Gelehrtenlatein und die anspruchsvolle Beschaffenheit dieser klassisch geschulten, aber sehr eigen geprägten lateinischen Diktion sind, welche Baumgarten um eine Breitenwirkung brachten. Vielmehr scheinen mir nebst der Innovationskraft auch die Vielschichtigkeit und Spannweite seines Denkens die zeitgenössische Rezeption erschwert und die spätere Wirkungsgeschichte behindert zu haben.*“ (S. 296)

⁷³² 1920, S. 194. Baumgarten war „*der wohl bekannteste und produktivste Wolffianer.*“ (Schneiders, W. (1990), S. 133.

⁷³³ „*[Baumgarten] [...] ist bemüht, die wolffische Lehre auf ihren schärfsten Ausdruck zu bringen; und er hat namentlich durch die Feststellung der philosophischen Terminologie einen um so dauernden Einfluss ausgeübt, da Kant Baumgartens Lehrbücher viele Jahre lang seinen Vorlesungen zu Grunde legte, und die hier vorgefundenen Bezeichnungen auch in seinen Schriften größtenteils beibehielt. Die schulmäßige Form wird aber in seinen Kompendien oft recht steif und undurchsichtig, und es gilt dies namentlich von den vielen Definitionen, bei denen ihn das Streben nach Kürze und Präzision nicht selten zu einer abstrusen und schwerverständlichen Fassung verleitet.*“ (1875, S. 233)

⁷³⁴ Joachim Lange war das führende Haupt des Kampfes gegen Wolff in Halle. Dazu s. Niggli, U. (1997), S. 299 (Anm. 17) und (1999), S. xxiv-xxv. Zum Kampf der Pietisten gegen Wolff in Halle und die Erfahrungen des jungen Baumgarten vgl. auch Poppe, B. (1907), S. 3-9.

⁷³⁵ „*[Baumgarten] ist kein unselbständiger Kopf, und es verdient alle Anerkennung, dass er Leibniz' Monadenbegriff in seinem vollen Gehalte wieder herzustellen unternahm. Aber die nötigen Folgerungen hat er daraus nicht gezogen, und die Einheit des philosophischen Grundgedankens nicht zurückgewonnen. Die nun klassisch gewordene Viergliederung der Gebiete [der Metaphysik] bleibt auch bei ihm, und in ihrer Darstellung folgt er in der Hauptsache den wolffschen Spuren. Auch bei ihm [wie bei Bilfinger und Thümmig] erscheint die Beziehung auf die Erfahrung fast ganz ausgelöscht und das philosophische System in der Hauptsache als ein Ganzes fest definierter, auseinander hergeleiteter Begriffe. Jener analytische Aufstieg von der Erfahrung zum Begriff ist zur bloßen Definition zusammengeschrumpft, die oft kaum noch etwas mehr als eine Worterklärung bietet.*“ (Wundt, M. (1924), S. 51-52)

⁷³⁶ Mirbach, Dagmar (2004), *Einführung*. In: Baumgarten, A.G., *Metaphysik*. Übersetzt von G.F. Meier. Anmerkungen von J.A. Eberhard, Halle 1783, Jena, S. xii. Vgl. auch Poppe, B. (1907),

stabilisierten Harmonie ihre Leibnizsche Bedeutung für das System der Metaphysik zurück. In diesem Sinne könnten wir sagen, dass, wenn die Rede von Leibniz-Wolffscher Philosophie ist, uns Baumgarten als erster einfallen muss.

Baumgartens *Metaphysica* besteht aus 1000 Paragraphen.⁷³⁷ Die Metaphysik ist die Wissenschaft der ersten Prinzipien menschlicher Erkenntnis.⁷³⁸ Die Ontologie ist nicht wie bei Wolff „*scientia entis in genere, seu quatenus ens est*“⁷³⁹, sondern „*scientia praedicatorum entis generaliorum*.“⁷⁴⁰ Mit dieser Definition der Ontologie als einer Wissenschaft der allgemeinen Prädikate des Seienden kommt Baumgarten der scholastischen Transzendentalienlehre näher. Gegenstand der Ontologie sind die Prädikate des Seienden⁷⁴¹, die in drei Gruppen verteilt werden: interne allgemeine (Kap. I.), interne disjunktive (Kap. II.) und relative, d.h. Prädikate der Verhältnisse (Kap. III.). Der ersten Gruppe gehören der Wolffsche Schlüsselbegriff *möglich (possibile)*, das *Verknüpfte (connexum)* und die Transzendentalien (*ens, unum, ordo, verum* und *perfectum*) an. Das *possibile* stützt sich auf dem Satz des Widerspruchs und das *connexum* auf dem Satz vom

S. 19-25, Kaehler, Klaus Erich (1986), *Baumgartens ontologische Begründung der Monadenlehre und Leibniz' „Vernunft“*. In: *SL (Suppl.)* 26, S. 126-138, Niggli, U. (1997), S. 300-301 und Ecole, J. (1998), S. 36.

⁷³⁷ Zu Baumgartens Lebzeit gab es 4 Ausgaben in Halle: 1739, 1743, 1750, 1757. Die Ausgabe 1757, die von Baumgarten selbst mit Übersetzungen vieler Hauptbegriffe bereichert ist, hat Kant seinen Vorlesungen zu Grunde gelegt (Kant, *GW*, AA, Bd. XVII, S. 5-206). Max Wundt (1945) bemerkt dazu: „Wenn man nun allerdings auf Kants Ansehen hin ein besonders geistvolles Lehrbuch erwartet, so wird man recht enttäuscht. Denn es handelt sich zweifellos um eine ziemlich dürre Arbeit, die in der Hauptsache die wesentlichen Begriffsbestimmungen zusammenstellt und dadurch manchmal fast an Baumeisters *Philosophia definitiva* erinnert. Als Grundlage für einen mündlich erläuternden Unterricht konnte das aber wohl recht brauchbar sein, und es ist verständlich, dass Kant seine Nützlichkeit hervorhob; wie er dazu kam, es auch als das gründlichste zu bezeichnen, ist allerdings schwerer einzusehen. Übrigens bietet das Buch manches Merkwürdige, an dem sich Baumgartens Selbständigkeit zu erkennen gibt.“ (S. 220) Nach U. Niggli (1999) sind seine Vorlesungen über Metaphysik sicher erfolgreicher als sein Buch gewesen. (S. L) Zur Gliederung des Werkes s. Anhang. Zu den Quellen des Werkes: „In der Vorrede zum Erstdruck der *Metaphysica* von 1739 [Der Text (Latein-Deutsch) findet sich in: Niggli, U. (1999), S. 2-13, Erläuterungen: S. 89-94] gibt Baumgarten die von ihm vornehmlich herangezogenen Quellen, auf deren Grundlage er im Falle begangener Fehler berichtigt zu werden bittet, selbst an: Die Gedanken „hochberühmter Reformatoren der Metaphysik hierzulande“ (illustr[um] celeberrim[orum] metaphysices inter nos reformat[um]), nämlich „das Gedankengut von Leibniz, Wolff, Bilfinger und Reusch“. Außer der Schriften von Leibniz und den bis dahin veröffentlichten Werken Wolffs, deren umfassende Kenntnis bei Baumgarten vorausgesetzt werden kann, kommen dabei folgende Schriften der beiden letztgenannten in Betracht: Georg Bernhard Bilfingers *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana et generalibus rerum affectionibus* (Tübingen 1725) sowie die zwei Jahre vorher erschienene Schrift *De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente illustris Leibnitii commentatio hypothetica* (Frankfurt und Leipzig 1723) und von Johann Peter Reusch, den Baumgarten während seiner Studienzeit bei gelegentlichen Aufenthalten an der Universität Jena selbst hörte, dessen *Systema metaphysicum* (Jena 1734, 2. Auflage 1743). Als weiter von Baumgarten selbst nicht genannte Quelle können, wie Mario Casula in seiner Studie zu Baumgartens Metaphysik gezeigt hat [Casula, Mario (1973), *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Milano] herangezogen werden: Von Friedrich Christian Baumeister die an Wolff orientierten *Institutiones metaphysicae* (Wittenberg 1738) sowie von dem Wolff-Schüler Ludwig Philipp Thümmig die *Institutiones philosophiae wolfianae* (2 Bde., Frankfurt und Leipzig 1725-26).“ (Mirbach, D. (2004), S. xi.

⁷³⁸ „*METAPHYSICA est scientia primorum in humana cognitione principiorum*.“ (Metaphysica, § 1)

⁷³⁹ Wolff, *Ontologia*, § 1.

⁷⁴⁰ Baumgarten, *Metaphysica*, § 4.

⁷⁴¹ So sieht W. Risse (1964-1970) die Baumgartensche Ontologie „als eine Art Kategorienlehre.“ (Bd. II, S. 646)

Grunde, der bei Baumgarten, wie bei Wolff, beweisbar ist. Baumgarten wiederholt das *nihil est sine ratione*⁷⁴² und nennt das *principium rationis sufficientis* auch *principium convenientiae*.⁷⁴³ Er übernimmt so eine Erweiterung des Satzes vom Grunde, wenn er schreibt: „*nihil est sine rationato*“⁷⁴⁴. So wird dem Satz eine globale Perspektive mit Richtung sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft verliehen: einerseits kann nichts ohne Grund entstehen, andererseits kann aber nichts ohne Folge bleiben. Diese Darstellung der Kette der Kausalität, in der jedes Glied gleichzeitig *ratio* und *rationatum* ist, kann sich natürlich als Ausdruck des neuen wissenschaftlichen Geistes verstehen, in dem das Experiment und die Vorhersage einer Folge von erheblicher Bedeutung sind, und lässt sicher ihren Abdruck auf der Kantischen Behandlung der Kategorie der Kausalität, der zweiten Analogie der Erfahrung und der dritten Antinomie.

Was wir bei der Behandlung der transzendentalen Begriffe bei Baumgarten feststellen können, ist die Tatsache, dass die *transcendentalia* nicht mehr ihre zentrale Stellung in der Metaphysik beibehalten.⁷⁴⁵ Sie haben nichts mit *transcensus* zu tun, und das ist philosophiegeschichtlich – hinsichtlich der Richtung zur Transzendentalphilosophie Kants – sicher positiv zu bewerten. Transzendentalität ist mehr mit *Grundlage* als mit *Überwindung* verwandt. Erinnern wir uns an das Verhältnis zwischen transzendentaler und logischer Wahrheit bei Wolff als auch an die Funktion seiner *cosmologia transcendentalis* als Fundamentum der Naturwissenschaften⁷⁴⁶, so ist es verständlich, dass Baumgarten die Gedanken des Meisters weiterentwickelt. Sehr wichtiger ist aber, dass die Transzendentalität bei Wolff als Grundlage nicht nur mit dem Begriff der Ordnung sondern auch mit den beiden Prinzipien menschlicher Erkenntnis verknüpft ist, d.h. Wesensbestimmung und Erkennbarkeit begründen sich in der *veritas transcendentalis*⁷⁴⁷; in diesem Sinne versteht Carboncini die Behandlung

⁷⁴² Met., § 20.

⁷⁴³ Met., § 22. Zu den Einwänden gegen die Geltung des Prinzips vgl: 3. Vorrede zur *Metaphysik* (Niggli-Edition (1999), S. 72-85 und Niggli, U. (1999), S. lxi-lxiii.

⁷⁴⁴ *Metaphysica*, § 23-33.

⁷⁴⁵ „Das transzendente Moment ist hier keine grundlegende Bestimmung mehr, wie bei den Scholastikern, und man hat in der Tat den Eindruck, als ob das alte Hausinventar nur seiner Ehrwürdigkeit wegen noch immer mit fortgeschleppt würde [...] Wenn man bedenkt, wie sehr diese Begriffe schon bei Wolff ihre Zentralstellung im Rahmen der Metaphysik eingeüßt hatten, und dass der Gebrauch des Terminus [...] eingeschränkt ist, so erkennen wir die untergeordnete Stellung des Transzendentalen bei Baumgarten, und die Wiederaufnahme desselben bei Kant in so erweitertem Maße wird auf dessen eigene Rechnung gesetzt werden müssen.“ (Knittermeyer, H. (1920), S. 194-196)

⁷⁴⁶ Wolff, *Cosmologia generalis*, § 1. Dazu vgl. Hinske, N. (1968b), S. 98-100.

⁷⁴⁷ „Die Transzendentalität besteht [...] in der Betrachtung der vernünftigen Gesetzmäßigkeit, die letzten Endes das Wesen der Dinge ausmacht.“ (Carboncini, S. (1991), S. 177) Peter Baumanns (1997) bemerkt hier hinsichtlich der philosophischen Entwicklung Kants: „Besonders beachtenswert erscheint die Wolff-Baumgartensche Deutung der Konvertibilität von *unum-verum-bonum* als der *essentia* eigene *determinatio possibilis interna*. Die Transzendentalien werden im obersten Begriff, dem „*possibile*“, verortet. Ein Begriffsgehalt von transzendentaler Bestimmtheit soll als *possibile* gelten. Die Transzendentalien sind bei Baumgarten Voraussetzungen, die ein Begriff erfüllen muss, um als Wesensbegriff von Daseiendem gelten zu können. Genügt ein Begriff den transzendentalen Erfordernissen, so kann ihm die „*non repugnantia ad esse*“ ausgesprochen werden [...] Die Systemeinkörperung der Transzendentalien von den Essentialien her im Sinne der „transzendentalen“ Kriteriologie der *non repugnantia ad esse*, hat im Denken Kants nur bis zur Zeit zwischen dem Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763) und Träume eines Geistersehers (1765) Bestand gehabt [...] Der „kritische“ Kant hat [...] die Transzendentalien wieder als Kriterien inthronisiert, mit ihrer Deutung als logische Begriffserfordernisse überhaupt.“ (Kants Philosophie der Erkenntnis, Würzburg, S. 330)

der Transzendentalien von Baumgarten als „eine erstaunlich wirksame Interpretation des Wolffschen Textes.“⁷⁴⁸ So definiert Baumgarten die Realität als positive, bejahende und wahre Bestimmung.⁷⁴⁹ Die Bestimmungen sind entweder bedingte (*determinationes respectivae*) oder unbedingte (*determinationes absolutae*); die ersteren sind äußerliche Bestimmungen (*determinationes externae*), d.h. Verhältnisse (*Relationes*) und die letzteren innerliche Bestimmungen (*determinationes internae*).⁷⁵⁰ Diese werden weiter in *essentialia* (*determinationes primae*) und *affectiones*, die Folgen der *essentialia* (*rationata essentiae*) sind, eingeteilt. Das Wesen (*essentia*) wird als *complexus essentialium in possibili* oder als interne Möglichkeit (*possibilitas interna*) definiert. *Essentialia* und *affectiones* sind in einem *nexus (harmonia) universalis* verknüpft.⁷⁵¹ Die *affectiones*, die ihren Grund im Wesen des Seienden haben, sind entweder *attributa* (zureichend im Wesen gegründet) oder *modi* (unzureichend im Wesen gegründet).⁷⁵² Zusammenfassend: jede Bestimmung des Möglichen ist entweder *essentiale* oder *attributum* oder *modus* oder *relatio*.⁷⁵³ Die Existenz wird weiter, wie bei Wolff, als *complementum essentiae sive possibilitatis* bestimmt.⁷⁵⁴ Die Wirklichkeit verlangt innerliche Möglichkeit.⁷⁵⁵ Weil jetzt alle Dinge der Welt nicht identisch sind, müssen wir ihre Unterschiede erkennen können. Jede Bestimmung (*determinatio*) des Seienden drückt ein Merkmal (*discrimen*) desselben aus.⁷⁵⁶ Durch die Merkmale können wir die Verschiedenheit der Dinge erkennen. Die Merkmale, genau weil sie Bestimmungen sind, unterscheiden sich in interne und externe. Jede interne Bestimmung, die ohne Erkenntnis eines Verhältnisses zu etwas anderem deutlich erkannt werden kann, heißt Beschaffenheit (*qualitas*); wenn aber zur deutlichen Erkenntnis dieser

⁷⁴⁸ Ebd., S. 177.

⁷⁴⁹ „Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt DETERMINATIONES, altera positiva, et affirmativa [...] quae si vere sit, est REALITAS.“ (Metaphysica, § 36)

⁷⁵⁰ Met., § 37.

⁷⁵¹ Met., § 39-48.

⁷⁵² Met., § 50.

⁷⁵³ Met., § 52.

⁷⁵⁴ Met., § 55. Vgl. weiter: „Existentia non repugnat essentiae, sed est realitas, cum ea compossibilis.“ (§ 66). Für Baumgarten ist die Existenz kontingent, d.h. im Unterschied zur Essenz, die unveränderlich ist, veränderlich. So gehört sie zu den *Modi*: „Essentia non est mutabilis, hinc omne ens contingens mutabile est, qua existentiam. Hinc existentia entis contingentis est mutabilis, nec est adeo essentiale, nec attributum, interna tamen determinatio, ergo modus. Cuius existentia modus est, eius existentia est absolute mutabilis, hinc et intrinsecus contingens. Ergo cuius existentia modus est, est ens contingens. Potest hinc ENS CONTINGENS definiri per ens, cuius existentia modus est.“ (§ 134). G. B. Sala (1988) bemerkt dazu: „Das „complementum“ Wolffs wird [...] von Baumgarten im Sinne des Hinzukommens einer weiteren Bestimmung verstanden. Die Existenz bildet deshalb die Ergänzung der essentia oder inneren Möglichkeit, die ihrerseits als der Inbegriff der wesentlichen Bestimmungen (*essentialia*) eines Dinges definiert wird. Schon für Wolff galt die durchgängige Bestimmung als Individuationsprinzip (Ontologia, § 227). Baumgarten übernimmt diese damals geläufige Lehre und tut einen weiteren Schritt: Nicht nur ist alles, was existiert, durchgängig bestimmt, sondern auch umgekehrt ist alles durchgängig Bestimmte schon deshalb existierend, insofern die durchgängige Bestimmung mit der Existenz zusammenfällt [...] Für ihn ist das Dasein ein zufälliges, d.h. kontingentes Prädikat des Wesensbegriffs, nämlich seine Letztbestimmung.“ (S. 26-27)

⁷⁵⁵ „Omne actuale est interne possibile ...“ (§ 57)

⁷⁵⁶ „Cognitio diversitatis est DISTINCTIO, et ratio distinctionis in distinguendo DISCRIMEN (differentia, character distinctivus latius dictus, nota, nota characteristica. Jam omnis determinatio entis est id, ex quo cognosci potest, ens illud nec indeterminatum, nec alio modo determinatum esse. Ergo omnis determinatio est discrimen entis.“ (§ 67)

Bestimmung ein solches Verhältnis erforderlich ist, dann sprechen wir von Größe (*quantitas*).⁷⁵⁷ Dinge, deren Beschaffenheit nicht zu unterscheiden ist, sind ähnlich (*similia*); Dinge, deren Größe nicht zu unterscheiden ist, sind gleich (*aequalia*).⁷⁵⁸ Wir sehen, dass bei Baumgarten die Exposition des Seienden zu einer Theorie der Bestimmungen geworden ist, d.h. das erkenntnistheoretische Moment ist für die Ontologie unabdingbar.⁷⁵⁹ Wenn weiter bei einem Seienden keine seiner Bestimmungen aufgehoben werden kann, dann ist dieses Seiende Eins (*unum*). Die Untrennbarkeit der Bestimmungen vom Seienden ist die Einheit (*unitas*). Wird diese Untrennbarkeit *per se* betrachtet, d.h. geht es dabei um seine wesentliche Bestimmungen – *essentialia* –, dann ist die Rede von transzendentaler Einheit, und das Seiende ist *transcendentaliter unum* (*wesentlich eins*, wie Baumgarten selbst übersetzt).⁷⁶⁰ Das bloße Zusammensein der Dinge ist eine Verbindung (*conjunctio*); wenn diese Verbindung einerlei für alle Glieder ist, dann sprechen wir von Zusammenordnung (*coordinatio*); die Identität der Zusammenordnung ist die Ordnung (*ordo*).⁷⁶¹ Die Ordnung kann entweder einfach (*ordo simplex*) oder zusammengesetzt (*ordo compositus*) sein.⁷⁶² Einfach ist die Ordnung, wenn ihr nur eine Regel oder Gesetz (Repräsentation der Bestimmung ihrem Grunde konform) inhäriert.⁷⁶³ Die transzendente Wahrheit ist nicht, wie bei Wolff, mit der metaphysischen identisch. Die metaphysische Wahrheit ist Ordnung vieler Dinge in Einheit und die transzendente (nach Baumgarten: *nothwendige metaphysische Wahrheit*) ist in den wesentlichen Bestimmungen und den Attributen.⁷⁶⁴ Wolff hatte zwar als Quelle der Wahrheit die Dinge betrachtet (*fons veritatis in rebus*), aber er begründete sie in den logischen und ontologischen Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Dieser erkenntnistheoretische Aspekt bleibt bei Baumgarten nicht nur lebendig, sondern er wird bekräftigt: Die metaphysische Wahrheit kann als Übereinstimmung des Seienden mit universalen Prinzipien bestimmt werden.⁷⁶⁵ So ist jede Wahrheit des Seienden klar erkennbar, alles Seiende ist objektiv gewiß und die Gewissheit der Dinge (*certitudo objectiva*) wird als „*apperceptibilitas veritatis in ente*“ bestimmt.⁷⁶⁶ Das

⁷⁵⁷ „Discrimina interna possunt repraesentari in ente in se spectato, hinc quomodocumque cognosci, seu DARI. Data vel possumus etiam (sine compraesentia) sine assumpto alio, sine relatione ad aliud CONCIPERE et intelligere, i.e. distincte cognoscere, vel non possumus. Illa sunt QUALITATES, haec QUANTITATES.“ (§ 69)

⁷⁵⁸ „Qua qualitatem eadem sunt SIMILIA, qua quantitatem, AEQUALIA.“ (§ 70)

⁷⁵⁹ Nicht zufällig ist Baumgarten der erste, der das Wort *gnoseologia* (Erkenntnislehre auf griechisch) kreierte. In diesem Sinne ist die Ästhetik eine *gnoseologia inferior* (unteres Erkenntnisvermögen) und die Logik eine *gnoseologia superior* (oberes Erkenntnisvermögen). Vgl. *Metaphysica*, § 533, 624 und Kondylis, P. (1990), S. 307-308.

⁷⁶⁰ „Posito ente ponitur essentia, ergo complexus essentialium, hinc posito ente simul ponuntur essentialia omnia, et ita quidem, ut nullum possit tolli. Ergo essentialia entis sunt per se inseparabilia. UNUM est, cuius determinationes sunt inseparabiles, et TRANSCENDENTALITER quidem, cuius determinationes sunt per se inseparabiles. Ergo omne ens est unum transcendente.“ (§ 73)

⁷⁶¹ *Met.*, § 78.

⁷⁶² *Met.*, § 88.

⁷⁶³ „Propositis enuntians determinationem rationi conformem est NORMA (regula, lex), immo LATIUS, repraesentatio determinationis rationi conformis.“ (§ 83)

⁷⁶⁴ „VERITAS METAPHYSICA (realis, objectiva, materialis) est o r d o plurium in uno, VERITAS in essentialibus et attributis entis, TRANSCENDENTALIS.“ (§ 89)

⁷⁶⁵ „VERITAS METAPHYSICA potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis.“ (§ 92)

⁷⁶⁶ „CERTITUDO OBJECTIVA est apperceptibilitas veritatis in ente. Iam omnis entis veritas est clare cognoscibilis. Ergo omne ens est objective certum.“ (§ 93)

Wort *apperceptibilitas* (Leibnizscher Prägung) drückt nachdrücklich den Glauben an die Erkennbarkeit der Welt und an die unverfälschte Übereinstimmung zwischen Seiendem und Bewusstseinsinhalten. Wenn also **die metaphysische Wahrheit** als „*ordo plurium in ente*“ bestimmt wird, könnte sie nichts anderes als die Wahrheit sein, die bei Kant als Produkt des Verstandes ins Licht kommt, d.h. das Produkt des Prozesses, der das Mannigfaltige zu einer einheitlichen Vorstellung bringt. Und wenn **die transzendente (notwendige metaphysische) Wahrheit** in der Erkenntnis der *essentialia* und der *attributa* besteht, die aus der *essentia* (der innerlichen Möglichkeit des Seienden – *interna possibilitas*) entstehen, müssen wir dem Paragraph 89 der Baumgartenschen *Metaphysica* eine sehr wichtige Bedeutung für die Gestaltung der Kantischen Interpretation des Transzendentalen beimessen. Diese Notwendigkeit der internen Möglichkeit des Seienden, die als Wahrheit durch die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen erkennbar wird, könnte durch eine kantische Lektüre als eine durch Transzendentalität fundierte Möglichkeit der Erfahrung fungieren. All dieses geschieht aber noch vor der kopernikanischen Wende. Das Ontologische ist, wie bei Wolff, unreflektiert, und die Bedingungen der Erkennbarkeit (die Quintessenz der *Kritik der reinen Vernunft*) bleiben bei Baumgarten unerforscht. Dass es aber dabei um einen großen Schritt in die Richtung der Aufwertung des Terminus *transzendental* geht, haben wir mit Norbert Hinske anzuerkennen: „*In der Tat legt sich die Frage nahe, was den Begriff des Transzendentalen noch legitimiere, wenn in ihm gar kein transcendere mehr gedacht wird. So gesehen enthüllt die Verwandlung des Terminus bei BAUMGARTEN die fortschreitende Aushöhlung und Entleerung der transzendentalphilosophischen Tradition. Der Traditionsbruch (oder Verlust), der mit der Kantischen Transzendentalphilosophie verknüpft scheint, vollzieht sich in Wahrheit weniger bei KANT selber als vielmehr in WOLFFS transzendentaler Kosmologie und in BAUMGARTENS Transzendentalienlehre.*“⁷⁶⁷

Nach den allgemeinen internen Prädikaten werden in der *Ontologia* die internen disjunktiven behandelt: *necessarium* – *contingens*, *mutabile* – *immutabile*, *reale* – *negativum*, *singulare* – *universale*, *totale* – *partiale*, *substantia* – *accidens*, *simplex* – *compositum*, *finitum* – *infinitum*. Es geht, wie bei Wolff, um ein Verzeichnis der *termini ontologici*. Die Substanz ist das für sich Bestehende, das Akzidenz das nur in andern Bestehende.⁷⁶⁸ Die Existenz vom Akzidenz ist die *Inhaerentia* und die Existenz der Substanz ist die *Subsistentia*.⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ Hinske, N. (1968b), S. 107-108. Vgl. auch S. Carboncini (1991): „Bei Baumgarten kommt es [...], was die Geschichte des Terminus „transzendental“ betrifft, zum einen doppelten Ergebnis. Einerseits verliert der Ausdruck jeden Bezug auf das „transcendere“, auf das Hinübersteigen, und bedeutet ebensoviel wie „notwendig“ und „wesentlich“. Andererseits aber ist diese neue Bedeutung des Transzendentalen eng mit der Reflexion über die charakteristische Betrachtungsweise der Metaphysik im Gegensatz zu der Schulphilosophie verbunden, so dass auch aufgrund dieses zweiten Ergebnisses [...] der Auffassung Hinskes zuzustimmen ist, der Traditionsbruch in der Bedeutung des Transzendentalen habe sich vor Kant bei Wolff und Baumgarten vollzogen und das Ergebnis davon sei mit der Kantschen Transzendentalphilosophie in Zusammenhang zu bringen.“ (S. 178)

⁷⁶⁸ „*Ens vel non potest existere, nisi ut determinatio alterius (in alio), vel potest. Prius ACCIDENS [ein nur in andern übersetzt Baumgarten] praedicamentale s. physicum, cuius esse est inesse, συμβεβηκός, posterius est SUBSTANTIA [ein vor sich bestehendes Ding] (ens per se subsistens, forma, ἐντελέχεια, οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια), quod potest existere, licet non sit in alio, licet non sit determinatio alterius.*“ (Metaphysica, § 191)

⁷⁶⁹ „*Existencia accidentis, qua talis, est INHAERENTIA [das nur in andern], existencia substantiae, qua talis, es SUBSISTENTIA [das vor sich bestehn].*“ (§ 192)

Wichtig ist hier, dass Baumgarten, wenn er den Begriff der Substanz erörtert, die Bestimmung des für sich Bestehenden und nicht die Bestimmung des Substrats bevorzugt.⁷⁷⁰ Durch die Darstellung des Begriffs von Kraft (*vis*) und seines Verhältnisses zur Substanz wird der Übergang zur Exposition der Monade ermöglicht:

Wenn in einer Substanz Accidenzien wirklich sind, so muß diese Wirklichkeit 1) einen Grund haben und der wird **eine Kraft in der weitem Bedeutung** genannt (*vis latius dicta*, *efficacia*, *energia*, *activitas*), und 2) einen hinreichenden Grund. Dieser ist **die Kraft in der engeren Bedeutung** (*vis strictius dicta*, *vis simpliciter*). Die Kraft in der engeren Bedeutung ist entweder eine Substanz, oder ein Accidens. Nun ist sie kein Accidens, weil sie der hinreichende Grund aller Accidenzien ist, folglich ist sie eine Substanz, und, in so ferne die Accidenzien in ihr wirklich seyn können, das Substantielle.⁷⁷¹

Im Abschnitt von dem Einfachen und Zusammengesetzten (*simplex et compositum*) wird weiter erklärt, dass eine notwendige Substanz nie aus dem Nichts entstehen oder völlig vernichtet werden kann; Entstehung und Vernichtung haben immer mit kontingenten Dingen zu tun.⁷⁷² Das einzige Seiende, das nicht kontingent ist, ist Gott: „*Deus est ens necessarium*“⁷⁷³ Von den kontingenten Dingen als Substanzen schlechthin gelten nur die einfachen⁷⁷⁴; die zusammengesetzten Substanzen sind Scheinsubstanzen, und die einfachen Substanzen sind die Monaden.⁷⁷⁵ Aufgrund der Monaden werden Raum und Zeit als Ordnungen

⁷⁷⁰ Vgl. hier die S. 21-29 der zweisprachigen Niggli-Edition der 2. Vorrede von 1742. Niggli (1999) bemerkt darauf: „Baumgarten lässt sich nicht auf den zweideutigen Begriff des Zugrundeliegenden (griech. *Υποκείμενον*, lat. *Subjectum*) ein, kehrt aber im übrigen zur aristotelischen Definition zurück, wenn er im § 191 der zweiten Auflage definiert: „Substanz ist, was existieren kann, obwohl es nicht in anderem, obwohl es keine Bestimmung eines anderen ist.“ In der vierten Auflage fügt er bei: „Substanz“ ist „ein für sich bestehendes Ding“, wohingegen das „Akzidens ein nur in einem anderen bestehendes Ding“ ist. Das Sein der Substanz, das Fürsichbestehen, heißt „Subsistenz“. Das Sein des Akzidens, das Durch-und-in-etwas-andere-Bestehen, heißt „Inhärenz“. Das Kriterium, ob nach Baumgarten etwas subsistiert, ist das Ausschließlich-durch-sich-verständlich-Sein, das heißt, ich lege ihm seine Prädikate nicht in Rekurs auf ein anderes bei. Zwar ist eine geschaffene Substanz durchaus bestimmt und verursacht von einem anderen, aber sie ist als eigenes Wesen keineswegs nur die Bestimmung eines anderen. So vermied Baumgarten die Einseitigkeiten, welche den Substanzbegriff in der philosophischen Tradition belasteten, und gab der aristotelischen Definition seine eigene Deutung.“ (S. lii-liii)

⁷⁷¹ Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysik*, übersetzt von Ge. Friedr. Meier, Halle 1783 (Neudruck: Jena 2004) § 131-132. Meier hatte die *Metaphysica* in verkürzter Fassung übersetzt. Die Paragraphen 131-132 der Meierschen Übersetzung entsprechen den Paragraphen 197-198 des Originals: „*Si substantiae inhaerent accidentia, est aliquid inhaerentiae ratio, s. VIS LATIUS DICTA (efficacia, energia, activitas), et s u f f i c i e n s. Hoc est VIS STRICTIUS DICTA, et brevitatis causa nonnumquam simpliciter. V i s s t r i c t i u s dicta aut est substantia, aut accidens. Iam non est accidens, eorum omnium cum sit ratio sufficiens. Ergo e s t s u b s t a n t i a, et quatenus ipsi inhaerere possunt accidentia, ut subjecto, substantiale.*“ Vgl. auch: Wolff, *Ontologia* § 776.

⁷⁷² „*ORTUS EX NIHILO est ortus ejus, cuius nulla pars ipsi praeexistit, et ANNIHILATIO interitus ejus, cuius nulla pars existit superstes. Entis et substantiae necessariae ortus ex nihilo et annihilatio est absolute impossibilis. Ortus et ortus ex nihilo, interitus et annihilatio non possunt existere, nisi in substantiis, quia sunt accidentia, sed non in necessaria. Ergo in contingentibus.*“ (*Metaphysica*, § 228-229)

⁷⁷³ *Met.*, § 823.

⁷⁷⁴ Vgl. dazu: Wolff, *Ontologia* (§ 794): „*Substantia adeo simplex est, quae proprie substantia dicitur: composita autem, quae est substantiarum simplicium aggregatum, seu, quae ob simplices compositum ens ingredientes substantia digitur.*“

⁷⁷⁵ „*Substantia vel est simplex, vel composita. Prior MONAS (atomus, perfecta unitas) dicitur.*“ (§ 230) [...] „*Substantia composita [...] non potest existere, nisi ut determinatio aliorum.*

bestimmt: Raum als Ordnung der gleichzeitigen Dinge und Zeit als Ordnung der aufeinanderfolgenden Dinge.⁷⁷⁶ Monaden werden von den zusammengesetzten Substanzen durch das Kriterium der Ausdehnung unterschieden. Die Monas hat keine Ausdehnung, ein aus Monaden bestehendes Ganze ist aber ausgedehnt.⁷⁷⁷ Weil das Zusammengesetzte nur als Bestimmung wirklich existieren kann, und weil es nur zusammengesetzte und einfache Dinge geben können, wenn wir die Existenz der zusammengesetzten annehmen, dann müssen wir auch die Existenz der Monaden annehmen.⁷⁷⁸ Das wichtigste bei Baumgarten ist, dass er in der Exposition der Weltstruktur (Pars II., *Cosmologia*) den Monaden vorstellende Kraft zuschreibt, und sie als tätige Spiegel der Weltordnung und *Microcosmi* betrachtet.⁷⁷⁹ Im Kapitel III der *Cosmologia*, das die Vollkommenheit des Weltalls (*perfectio universi*) darstellt, behandelt im 2. Abschnitt die Lehre der prästabilierten Harmonie als Gemeinschaft der Substanzen in der Welt (*Substantiarum mundanarum commercium*). Hier wird die Lehre wieder aufgewertet und ihre Wolffsche Beschränkung auf die Beziehungen zwischen Leib und Seele aufgehoben.⁷⁸⁰ In der *Psychologia* (Pars III) kann die vorstellende Kraft der Seele durch das Erreichen eines immer wieder höheren Grades der Erkenntnis die Realität ergreifen (*cognitio vera est realitas*).⁷⁸¹ Jetzt befindet sich

Ergo est accidens [...] phaenomenon substantiatum.“ (§ 234) [...] „*Monas non oriri potest, nisi ex nihilo.*“ (§ 236)

⁷⁷⁶ „*Ordo simultaneorum extra se invicem positorum est SPATIUM, successivorum TEMPUS.*“ (§ 239)

⁷⁷⁷ „*Omne extensum habet partes extra partes simultaneas, hinc compositum est.*“ (§ 241) [...] „*Monas non extensa est, nec spatium replet. At totum monadum est extensum.*“ (§ 242)

⁷⁷⁸ „*Composita non possunt exsistere, nisi ut determinationes aliorum. Iam non sunt alia, praeter composita, quam Simplicia. Ergo existente composito existunt monades.*“ (§ 245)

⁷⁷⁹ „*Omnes compositi, hinc et huius, mundi monades sunt in universali nexu, hinc singulae singularum aut rationes sunt aut rationata, aut utrumque. Ex rationato cognosci potest ratio. Ergo ex quavis omnis compositi, hinc et huius, mundi monade singulae mundi, ad quem pertinet, partes cognosci possunt, i.e. singulae omnis, hinc et huius, compositi mundi monades sunt vires repraesentativae sui universi (sunt specula eius activa, indivisibilia, microcosmi, mundi in compendio, sui que mundi concentrationes, seu habent vim, praeditae sunt vi repraesentativa universi).*“ (§ 400)

⁷⁸⁰ § 448-465. Baumgarten verteidigt die Lehre gegen *Influxionisten* (§ 451) und *Occasionalisten* (§ 452). Er unterscheidet zwischen dem *influxus idealis* (§ 448), der mit der Lehre der prästabilierten Harmonie verträglich ist, und dem *influxus physicus* (§ 450), der zwar mit einer universalen Harmonie verträglich ist, aber nicht mit einer vorherbestimmten. Die Idealität des Einflusses, der für die vorherbestimmte Harmonie garantiert, könnte als Vorklang zur Lehre der Idealität der reinen Anschauungsformen bei Kant gelten. Vgl. auch: Poppe, B. (1907), S. 18-25.

⁷⁸¹ „*Ex positu corporis mei in hoc universo cognosci potest, cur haec obscurius, illa clarius, alia distinctius percipiam, i.e. REPRÆSENTO PRO POSITU CORPORIS* [meine Vorstellungen richten sich nach der Stelle meines Leibes] *mei in hoc universo. Anima mea est vis repraesentativa universi pro positu corporis sui.*“ (§ 512-513) Mario Casula (1975) hat eine vollständige Rekonstruktion der Monadenlehre und der Lehre von der prästabilierten Harmonie bei Baumgarten ermöglicht, die hier wortwörtlich wiedergegeben wird:

„So kommen wir schließlich zu Baumgarten, dessen *Metaphysica* (1739), im Gegensatz zu Wolff, die echte und komplette Leibnizsche Weltanschauung, was die Monadenlehre und die prästabilierte Harmonie betrifft, wieder von Neuem aufnimmt und, in Erweiterung zu Leibniz, den ersten Versuch macht, die beiden Lehren mit den strengen methodologischen Wolffschen Verfahren zu beweisen, nach denen man nicht mit genialen Anschauungen oder brillanten Vergleichen zufrieden ist, sondern jede abgeleitete Lehre durch regressive Schlussfolgerungen so weit begründet, bis man damit die ursprünglichen Strukturen des Systems erreicht hat. Wir legen die Formulierung von Baumgarten in zwei Schritten dar: Darlegung und Beweis der Monadenlehre; Darlegung und Beweis der prästabilierten Harmonie.

A. Die Monadenlehre

a. Die Darlegung

1. Die *Ontologia* identifiziert ausdrücklich die einfachen Substanzen mit den Monaden (*Met.* § 230): dasselbe tut die *Cosmologia* für die Elemente der Körper (§ 421), die *Psychologia* für die Seelen der Tiere (§ 793) und der Menschen (§ 745), die *Theologia naturalis* für Gott (§ 838).

2. Die Monaden sind alle *qualitativ gleich* im Sinne der bei Leibniz erwähnten Bedeutung. In der Tat sind

a. alle mit der *vis repræsentativa sui universi* ausgestattet (§ 400), auch die schlafenden Monaden, die das Universum ganz dunkel, ohne Bewusstsein, vorstellen (§ 401), und die Monaden, aus denen das Ausgedehnte besteht, von denen ausdrücklich behauptet wird, dass sie ständig in Tätigkeit sind, indem sie sich die Zustände ihrer Welt vorstellen (§ 416);

ß. deshalb sind alle Monaden mit der Perzeption versehen, wobei ein solcher Terminus die Leibnizsche und Wolffsche Bedeutung von Vorstellung im allgemeinen behält (*Acroasis logica*, §§ 1, 4);

γ. deshalb sind sie tätige Spiegel (*specula activa*) der Welt und *Microcosmi* (§ 401).

3. Die Monaden sind alle *quantitativ verschieden*:

a. auf Grund des Indisernibilenprinzips (§§ 269-272) folgt, dass sie alle einerseits einander ähnlich und gleich, und alle auch andererseits einander unähnlich und ungleich sind (§ 396);

b. insofern jede Monade ihre eigene Welt vorstellt (§ 401);

c. auf Grund der Vorstellungen, die mehr oder weniger dunkel, klar und deutlich sind (§§ 400-402), oder, mit Leibnizscher Terminologie, aus den Graden der Perzeptionen. Was die Seele insbesondere betrifft: ihr Vorstellungswinkel ist durch die Stellung ihres Körpers in der Welt bestimmt (§§ 512-513)

b. Der Beweis

1. Die Identifizierung der einfachen Substanz mit der Monade als wirkliches und individuelles Ding (*ens actuale, singulare*) wird von Baumgarten durch das Prinzip der *omni moda determinatio* (§ 148) (durchgängige Bestimmung) geführt. Die Monade ergibt sich als ein solches Ding, weil sie *völlig bestimmt* ist (§§ 396-397), indem sie nicht nur in bezug auf das *Wesen* durch die *essentia*, aus denen es besteht (§ 40), und auf die *Existenz* durch die Affektionen, die sie bilden (§ 55), sondern auch in bezug auf die *Verhältnisse* (§ 37) bestimmt ist. Warum? Gerade deshalb, weil jede Monade mit allen anderen durch die Bestimmungen von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit, Kongruenz und Diskongruenz, die eben Verhältnisse sind, in Verbindung steht (§§ 396, 273).

2. Die Lehre von der vorstellenden Natur der Monaden wird von Baumgarten durch das *principium utrimque connexorum* [Alles mögliche ist Etwas Verknüpftes: 1) mit seinem Grunde und 2) mit seiner Folge] begründet (§ 24), das unmittelbar aus dem höheren Satz des Gegründeten, des *principium rationati*, abgeleitet wird: einmal sind diesem Prinzip gemäß alle Monaden in einer unendlichen Kette miteinander verknüpft, auf dem allgemeinen ontologischen Gebiet deshalb, weil jede entweder Grund oder Gegründetes oder beides zugleich ist (§ 400). Hieraus folgt die Verknüpfung auf dem *Repräsentationsgebiet* und die Tatsache, dass jede Monade sich das ganze Weltall vorstellen kann: der Grund (*ratio*) ist nämlich für Baumgarten dasjenige, durch das zu erkennen ist, warum etwas sei (§ 14: *ratio est id cur cognoscibile est cur aliquid sit*).

3. Die *quantitative Differenz* der Monaden ist im Grunde wie bei Leibniz verstanden und auf das Indisernibilenprinzip gegründet: das Neue besteht bei Baumgarten darin, dass er einen solchen Satz analytisch beweist und so eine solide Begründung des Unterschieds zwischen den Monaden gibt.

B. Die prästabilisierte Harmonie

a. Die Darlegung kann man unter den drei folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Behauptung einer *Universalharmonie* zwischen allen Substanzen der Welt (§ 448), die aus einer universalen Verknüpfung (*nexus*) zwischen ihnen abgeleitet wird (§ 279);

2. Behauptung einer *universalen prästabilisierten Harmonie*, die in der Natur des Einflusses, als ideal verstanden, gekennzeichnet wird (§ 448);

3. eine *psychologische prästabilisierte Harmonie*, d.h. die Harmonie zwischen Leib und Seele als einen besonderen Fall der obigen, so dass der Beweis der Universalharmonie zugleich ein Beweis der psychologischen ist, wie Baumgarten ausdrücklich behauptet (§ 762).

b. Der Beweis

1. Zwischen allen Substanzen der Welt gibt es eine *V e r k n ü p f u n g* und deshalb Harmonie, weil es zwischen allen wirklichen Dingen, aus denen die Welt besteht, Bestimmungen von Identität und Verschiedenheit gibt, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit, Kongruenz und Diskongruenz (§ 273), wie es sich aus dem Beweis des Indisziplinabilitätsprinzips ergibt (§§ 269-272).

2. Andererseits wirken die Monaden aufeinander (§ 408), und daraus entsteht eine *a c t i o t r a n s i e n s* (§ 211) oder Einwirkung: sie bestimmen nämlich gegenseitig ihren Ort, indem sie nebeneinander sind, und ihr Alter, indem sie aufeinander folgen (§ 280). Das bedeutet, dass zwischen ihnen ein Einfluss besteht (§ 408), der gegenseitig ist, *c o n f l i c t u s* genannt, weil jeder Wirkung der aktiven Substanz ein Leiden der passiven Substanz entspricht (§ 213). Kombiniert man nun die Harmonie mit dem Einfluss, dann hat man die sogenannten übereinstimmenden Veränderungen (*m u t a t i o n e s h a r m o n i c a e*), d.h. solche Veränderungen der Substanzen der Welt, die einen zureichenden Grund in der Kraft der anderen Substanzen der Welt wegen ihrer Gemeinschaft haben (§ 448).

Nun kann der Einfluss nur ideal oder nur real sein, weil auch Handlung und Leiden so sein können: im ersten Fall ist das Leiden der passiven Substanz zugleich (*s i m u l*) eine Handlung derselben; im zweiten Fall ist es umgekehrt: das Leiden der passiven Substanz ist nicht ihre Aktivität (§ 212). Demgemäß kann ein Einfluss zwischen den Monaden nur auf dreierlei Weise möglich sein: als *r e a l e r* Einfluss, als *i d e a l e r* Einfluss, als *z u m T e i l r e a l e r*, *z u m T e i l i d e a l e r* Einfluss (§ 448). Entsprechend werden also nur drei Systeme zur Erklärung der Gemeinschaft der Substanzen möglich sein: das System des realen, oder des physischen Einflusses, das System des idealen Einflusses oder der prästabilierten Harmonie, das System des zum Teil realen, zum Teil idealen Einflusses oder des Occasionalismus (§ 458). Deshalb besteht die prästabilierte Harmonie darin, dass man einen wechselseitigen idealen Einfluss aller Substanzen behauptet (§ 448): damit es nämlich möglich ist, dass einer Handlung A der Substanz X eine Handlung A1, als Abbild der Handlung A bei der Substanz Y entspricht, muss eine solche Korrespondenz ursprünglich abgestimmt sein, weil sonst der zureichende Grund dafür fehlen würde. Auf einer solchen Basis des idealen Einflusses wird der Beweis zunächst indirekt, dann direkt von Baumgarten geführt. Indirekt, *p e r e x c l u s i o n e m*, in bezug auf die verschiedenen erwähnten Typen von Einflüssen, indem man die in einer Harmonie implizierten übereinstimmenden Veränderungen einbezieht. Nun wird bewiesen, dass weder das System des physischen Einflusses noch der Occasionalismus solche Veränderungen erklären können: nach dem ersten werden die Monaden zu nur leidenden Dingen, deshalb sind sie keine Kräfte mehr und demzufolge keine Substanz. Deshalb könnten sie nicht mehr zureichender Grund der Veränderungen bei den anderen werden (§ 451). Die Schlussfolgerung ist klar, wenn man bedenkt, dass für Baumgarten die Substanz eine Kraft ist, die zureichender Grund ist (§ 197). Im zweiten System wird den Monaden jede Einwirkung abgesprochen, indem alles Wirkung der göttlichen Substanz ist (§ 453). Natürlich wird auch von Baumgarten ein indirekter Beweis gegeben, der aus den Vorteilen der prästabilierten Harmonie den anderen Systemen gegenüber besteht. Das Neue: so ist die Leibnizsche Hypothese die beste und deshalb passende für eine vollkommene Welt (§§ 459-462).

Der *d i r e k t e B e w e i s* kann mit den knappen und präzisen Worten des Verfassers selbst angeführt werden: „Aus einer jeden Monade einer jeden Welt können alle und jede Teile ihrer Welt erkannt werden, folglich auch alle Veränderungen der Welt, und dergleichen sind auch alle Leiden einer jeden Monade, die sie von einer jeden anderen Monade ihrer Welt leidet. Nun ist die leidende Monade eine Kraft. Folglich ist die Monade selbst, welche von einer anderen Monade der Welt leidet, der Grund dieses ihres Leidens und aller Teile desselben, folglich der hinreichende Grund desselben, und es ist demnach dieses Leiden zugleich eine Handlung der leidenden Monade. Folglich sind alle Leiden aller Monaden einer Welt nur idealisch, und der Einfluss einer Monade der Welt in eine andere ist auch nur idealisch und niemals ein reeller.“ (§ 463, Übersetz. Von G. Fr. Meier, § 337). Damit wird die prästabilierte Harmonie als einzig mögliches System der Monaden-Gemeinschaft direkt bewiesen (§ 463).

Zusammenfassend kann man sagen, dass Baumgarten die Monaden begründet hat: in ihrer Behauptung aus der Theorie der *o m n i m o d a d e t e r m i n a t i o*, in ihrer vorstellenden Natur des Universums aus dem *p r i n c i p i u m u t r i m q u e c o n n e x o r u m*, durch das die Verknüpfung zwischen ihnen entsteht. Die *p r ä s t a b i l i e r t e H a r m o n i e* ihrerseits ist durch die Verknüpfung zwischen den Monaden durch das Indisziplinabilitätsprinzip bewiesen, in ihrem Bestehen behauptet, und durch den *i n f l u x u s i d e a l i s*, der seinerseits wieder auf das

Baumgarten dem Lehrgute Leibnizens näher, und wenn er die Realität als wahre Erkenntnis betrachtet, kommt das erkenntnistheoretische Moment in den Vordergrund. Mit einer Realität, die sich als Ergebnis des Erkenntnisverfahrens darstellt, wird Baumgarten eher das Mittelglied zwischen Leibniz und Kant als zwischen Wolff und Kant.

Das Erkenntnisvermögen (*facultas cognoscitiva*) oder Verstand im weiteren Sinne (*intellectus latius dictus*)⁷⁸² wird im Kapitel der *Psychologia empirica* (Kap. I. der Pars III. – *Psychologia*) beschrieben. Die Vorstellungen werden nach den cartesianischen Graden eingestuft. Die unbearbeiteten Vorstellungen der Sinne, die dunkel und verworren bleiben, heißen sinnliche Vorstellungen: „*REPRAESENTATIO non distincta SENSITIVA vocatur.*“⁷⁸³ Sie gehören als Produkte der Sinne dem unteren Erkenntnisvermögen (*facultas cognoscitiva inferior*)⁷⁸⁴. Die Akte des unteren Erkenntnisvermögens sind die Aufmerksamkeit (*attentio*), wodurch ich etwas klar wahrnehme, die Abstraktion (*abstractio*), wodurch ich etwas – mit Abzug meiner Gedanken von einem Teil des Ganzen – dunkler wahrnehme, und das Absonderungsvermögen (*praescissio*), wodurch ich etwas in Gedanken absondere.⁷⁸⁵ Diese Akte ermöglichen die Behandlung verschiedener Arten von Perzeptionen, die uns vorkommen.⁷⁸⁶ Die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis ist die Ästhetik: „*Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est AESTHETICA (logica facultatis cognoscitivae inferioris, philosophia gratiarum et musarum, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis).*“⁷⁸⁷ Der Funktion der Sinne widmet Baumgarten 23 Paragraphen⁷⁸⁸ und dann behandelt er die Einbildungskraft (*phantasia*)⁷⁸⁹, die feine Einsicht (*perspicacia*), die aus dem Witz (*ingenium*) und der

principium utrimque connexorum begründet ist, in ihrem Mechanismus erklärt und bewiesen.

So sind am Ende die *omnimoda determinatio* und das *principium utrimque connexorum* die tiefsten Gründe des ganzen metaphysischen Gebäudes, die man, ohne letzteres zu zerstören, nicht ablehnen kann, die aber, einmal angenommen, zu einem internen Beweis der beyden Leibnizschen Lehren zu führen scheinen und auf jeden Fall die beste Bearbeitung derselben nach Leibniz bilden.“ (S. 410-414) Vgl. auch: Kaehler, K.E. (1986), passim.

⁷⁸² Met., § 519.

⁷⁸³ Met., § 521.

⁷⁸⁴ Met., § 520.

⁷⁸⁵ Met., § 529.

⁷⁸⁶ Met., § 530-532.

⁷⁸⁷ Met., § 533. P. Kondylis (2002) bemerkt zu Baumgartens Ästhetik hinsichtlich der Aufwertung sinnlicher Erkenntnis, die sie mit sich trägt: „In einer Zeit, in der das Wort „Ästhetik“ seine ursprüngliche Bedeutung noch in vollem Maße besaß, musste das Entwerfen einer Aesthetica von selbst ein höchst bedeutsamer Vorgang sein; er implizierte die philosophische Emanzipation des Sinnlichen, wie sie eigentlich schon in der pointierten Verbindung der *Cognitio* mit dem Adjektiv „*sensitiva*“ zum Ausdruck kommt: ist die Erkenntnis sinnlich und bleibt trotzdem Erkenntnis im eigentlichen Sinne, so wird *eo ipso* die Allmacht des Intellekts in Frage gestellt, zumal Baumgarten betont, er wolle von der sinnlichen Erkenntnis als solcher (*qua talis*) reden. Die berühmte Definition des Ziels der Ästhetik, auf die hier angespielt wird [*Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis* (Aesthetica, Frankfurt an der Oder, 1750-1758, § 14)] enthält aber ein weiteres Wort, das auf die tendenzielle Autonomisierung der sinnlichen Erkenntnis hindeutet, nämlich das Wort „*perfectio*“: ist die sinnliche Erkenntnis als solche einer Vervollkommenung fähig, so ist sie nicht mehr der Inbegriff des unheilbar Trägen und Toten, sondern sie besitzt eine eigene Dynamik und Entfaltungsmöglichkeit.“ (S. 559)

⁷⁸⁸ Met., § 534-556.

⁷⁸⁹ Met., § 557-571.

Scharfsinnigkeit (*acumen*) besteht, so heißt sie auch *acutum ingenium*⁷⁹⁰, das Gedächtnis (*memoria*)⁷⁹¹, die Erdichtungsfähigkeit (*facultas fingendi*)⁷⁹², die Vorhersehungsmöglichkeit (*praevisio*)⁷⁹³, das Urteil (*judicium*)⁷⁹⁴ und das Vermögen etwas zu erwarten (*praesagatio*)⁷⁹⁵. Die Behandlung des Urteils im Rahmen der *Psychologia empirica* betrifft das sinnliche Urteil und ist ästhetisch orientiert, d.h. auf die Vollkommenheit und den Geschmack gerichtet. Wir wissen, dass der Verstand (*intellectus*) die Fähigkeit deutlicher Erkenntnis (*facultas distincte cognoscendi*) ist,⁷⁹⁶ und dass uns die Sinne mit undeutlichen Vorstellungen versehen. So haben wir zwei Urteilsarten: die *judicia sensitiva* und die *judicia intellectualia*.⁷⁹⁷ „*Judicium sensitivum est GUSTUS SIGNIFICATU LATIORI* [der Geschmack in weiterer Bedeutung]. *CRITICA LATISSIME DICTA* (Kritik im weitesten Sinne) *est ars judicandi*.“⁷⁹⁸ Die ästhetische Kritik (*AESTHETICA CRITICA*) dagegen ist die Kunst der sinnlichen Beurteilung und der Gestaltung des Geschmacks.⁷⁹⁹ Wichtig ist hier für Kant, dass der alte Terminus hier, obwohl er letztlich nur im Bereich des Ästhetischen angewandt wird⁸⁰⁰, noch mit dem Urteil im allgemeinen (wie bei Goclenius⁸⁰¹ und den älteren Ramisten, Ästhetikern usw.) assoziiert bleibt, und dass die Ästhetik selbst nach Regeln gestaltet wird, weil sie auch eine Logik, die Logik des unteren Erkenntnisvermögens, ist. Kritik ist bei Baumgarten eng mit Regeln verbunden.

Der Verstand (*intellectus*)⁸⁰² ist das obere Erkenntnisvermögen (*facultas cognoscitiva superior*).⁸⁰³ Durch den Verstand werden die Akte des unteren Erkenntnisvermögens (*attentio, abstractio, praescissio*) in Ordnung gebracht und die Vorstellungen verdeutlicht. Die Akte des Verstandes sind die Überlegung (*reflexio* [nach Meier: Nachdenken]) und die Vergleichung (*comparatio* [nach Meier: Ueberdenken oder Zusammenfassen]).

Das Nachdenken (*reflexio*) ist die Aufmerksamkeit, wenn sie nach und nach auf die Theile einer ganzen Vorstellung gerichtet wird; und die Aufmerksamkeit auf das Ganze nach dem Nachdenken ist das Ueberdenken oder Zusammenfassen (*comparatio*) [...] Die Fertigkeit auf vieles acht zu geben ist die Ausdehnung der Aufmerksamkeit (*attentionis extensio*); etwas sich viel klärer als andere Sachen, die auch sehr klar vorgestellt werden, vorzustellen, die Anstrengung derselben (*attentionis intensio*); und durch eine längere Zeit auf etwas achtung zu geben, das Anhalten derselben (*attentionis protensio*)⁸⁰⁴ [...] Ich habe also die Fähigkeiten des

⁷⁹⁰ *Met.*, § 572-578.

⁷⁹¹ *Met.*, § 579-588.

⁷⁹² *Met.*, § 589-594.

⁷⁹³ *Met.*, § 595-605.

⁷⁹⁴ *Met.*, § 606-609.

⁷⁹⁵ *Met.*, § 610-618.

⁷⁹⁶ *Met.*, § 402.

⁷⁹⁷ *Met.*, § 607.

⁷⁹⁸ Ebd.

⁷⁹⁹ „... *ars formandi gustum, s. de sensitive diiudicando et judicium suum proponendo est AESTHETICA CRITICA*.“ (ebd.)

⁸⁰⁰ Für Johann Christoph Gottsched (1700-1766) ist z.B. der *Criticus der Kunstrichter*. Vgl.: *Versuch einer critischen Dichtkunst vor die Deutschen*, Leipzig 1730. Baumgarten selbst in seinem späten Werk *Philosophia generalis* (Halle – Magdeburg 1770) schreibt: „*ars dijudicandi seu CRITICA AESTHETICA*“ (§ 147)

⁸⁰¹ Goclenius, Rudolph, *Lexicon philosophicum* ..., Frankfurt 1613.

⁸⁰² *Met.*, § 624-639

⁸⁰³ *Met.*, § 624.

⁸⁰⁴ „*Attentio in totius perceptionis partes successive directa est REFLEXIO. Attentio ad totam perceptionem post reflexionem est COMPARATIO* [...] *Habitus plura appercipiendi est ATTENTIONIS EXTENSIO, admodum clarius clarioribus etiam quaedam appercipiendi habitus*

Nachdenkens und Überdenkens, die durch die Kraft der Seele zum Vorstellen des Weltalls, nach der Lage des Körpers, aktiviert werden⁸⁰⁵

Die Funktion von *attentio*, *reflexio* und *comparatio* werden von den folgenden Gesetzen bestimmt:

Das Gesetz 1) der Aufmerksamkeit ist: wovon ich mehrere und weniger dunkle Merkmale als von andern erkenne, das erkenne ich klärer als andere Sachen; 2) des Nachdenkens: von welchem Theile des Ganzen ich mehrere und weniger dunkle Merkmale erkenne als von andern, auf denselben gebe ich vor den übrigen achtung; 3) des Ueberdenkens: indem ich durch das Nachdenken mehrere und klarere Merkmale des Ganzen erkenne, so wird die Vorstellung des Ganzen dadurch nachher klärer.⁸⁰⁶

Das Verständnis einer Sache (*conceptio rei*) ist ihre Vorstellung durch den Verstand. So ist eine Sache begreiflich, wenn ihr Verständnis deutlich geformt werden kann.⁸⁰⁷ Jede Sache ist schlechthin begreiflich (*conceptibile in se* bzw. *conceptibile absolute*); nur das Nichts ist unbegreiflich (*inconceptibile in se* bzw. *absolute*). Wenn die Begreiflichkeit einer Sache von den mentalen Kräften des jeweiligen Subjekts abhängt, dann haben wir mit *relative conceptibile* bzw. *inconceptibile*⁸⁰⁸ zu tun. Über die Vollkommenheit der Gestaltung immer wieder deutlicherer Merkmale verfügt ein tiefer Verstand (*intellectus profundus*); ein mehr tiefer Verstand ist ein reiner Verstand (*intellectus purus*); über die Vollkommenheit der Gestaltung vieler deutlichen Merkmale verfügt ein schöner Verstand (*intellectus pulcher*).⁸⁰⁹

Im Vergleich zur Wolffschen Metaphysik erscheinen solche Expositionen über den Verstand eher seicht und arm und erinnern an Kompendien der Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, die mit einigen cartesischen Elementen bereichert sind. Natürlich ist der Verstand bei Baumgarten, wie bei Wolff, die Fähigkeit, die die Vorstellungen zur Deutlichkeit bringt, während die *facultates inferiores* nur bis zur Klarheit bringen können. Das Neue bei Baumgarten ist, dass Verstand und *conceptibilitas* noch nichts mit dem Begriff des Möglichen zu tun haben.⁸¹⁰ Die Vernunft ist dagegen, wie bei Wolff mit dem Begriff des *nexus* verbunden⁸¹¹:

Ich erkenne den Zusammenhang einiger Dinge deutlich, und einiger Dinge undeutlich, folglich habe ich ein Vermögen zu beyden. Folglich habe ich einen Verstand, die

est ATTENTIONIS INTENSIO. Habitus per longius tempus eidem attendendi est ATTENTIONIS PROTENSIO.“ (§ 626, 628, übers. von Meier: § 387)

⁸⁰⁵ „Ergo habeo facultatem reflectendi comparandique, actuandas per vim animae repraesentativam universi pro positu corporis.“ (§ 626)

⁸⁰⁶ „Lex attentionis est: Quorum plures, quorum minus obscuras notas percipio, quam aliorum, ea clarius aliis percipio. Hinc regula reflexionis est: Cuius partis in perceptione totius plures minus obscuras notas percipio, ad eam prae reliquis attendo, et regula comparationis haec est: Reflectendo ad partes totius perceptionis plures et clariores notas eius percipiens ad eam postea magis attendo.“ (§ 627, übers. von Meier: § 388)

⁸⁰⁷ Met., § 632.

⁸⁰⁸ Met., § 633.

⁸⁰⁹ „Perfectio intellectus notas intensive distinctas formandi est PROFUNDITAS, et major profunditas PURITAS. Perfectio eiusdem notas extensive distinctas formandi est INTELLECTUS PULCRITUDO.“ (§ 637)

⁸¹⁰ Vgl. Wolff, DM, § 277.

⁸¹¹ Vgl. Wolff, DM, § 368 und *Psychologia empirica*, § 483.

Verbindungen der Dinge einzusehen, das ist, Vernunft; und Vermögen, die Verbindungen der Dinge undeutlich zu erkennen ...⁸¹²

Diese Vermögen sind die schon erwähnten *facultates inferiores* oder ähnliche. Die Vernunft erscheint also hier als eine besondere Funktion des Verstandes, die sich von ihm durch den Akt des Verbindens unterscheidet. Die Vernunft ist mit der ganzen Welt auf Grund der Lehre der prästabilierten Harmonie verträglich, und was durch sie ausgedrückt wird ist das Mögliche.⁸¹³ Die *conceptibilitas* wird nur auf der Stufe der *ratio* bestätigt, wenn sie als möglicher Teil des *nexus* betrachtet wird. Die Akte der Vernunft sind die Vernunftschlüsse (nach Baumgarten: *Beweise des Verstandes*) und ihre Richtigkeit zeigt die Gesundheit der Vernunft. Die Gesamtheit der Vernunftschlüsse ist die *ratio objective sumpta* (nach Baumgarten: *die Vernunft vor ihren wahren Gegenstand gesetzt*) und sie stellt sich der *ratio subjective sumpta* (nach Meier: *als Erkenntnisvermögen der Seele betrachtet*) gegenüber. Die Vernunft ist nicht statisch, sondern sie kann kultiviert, d.h. verbessert werden.⁸¹⁴ Da Verstand und Vernunft einer Seele, d.h. einer Substanz, zugeschrieben werden, das ist auch der Fall mit ihren Akten. Die Seele des Menschen gehört zu den kontingenten Substanzen; so verfügt kein Akt der Seele über den Status der Notwendigkeit.⁸¹⁵ Jeder Akt hat aber einen zureichenden Grund:

Eine Handlung, welche von einer zureichenden Quelle, die innerlich in dem handelnden Dinge angetroffen wird, abhängt, ist eine selbstthätige (*actio spontanea*). Daher wird die Selbstthätigkeit zugeschrieben: 1) der Handlung, welche von einer innerlichen zureichenden Quelle des handelnden Dinges abhängt; 2) der Substanz, welche solche Handlungen verrichtet. Da nun eine jede eigentlich so genannte Handlung eines Dinges von einer Quelle abhängt, die innerlich in ihm angetroffen wird, so ist eine jede derselben selbstthätig.⁸¹⁶

Die **Spontaneität** ist also ein Prädikat, das sowohl von dem Akt als auch von dem Handelnden ausgesagt wird (*tribuitur*). Das Neue bei Baumgarten besteht

⁸¹² „Nexum quorundam confuse, quorundam distincte percipio. Ergo habeo intellectum nexum rerum perspicentem, i.e. RATIONEM, et facultates nexus confusius cognoscentes, quales ...“ (*Metaphysica*, § 640)

⁸¹³ „Cum omnia in hoc mundo sint in universali nexu, ratio actuatur per vim animae repraesentativam universi pro situ corporis ...“ (§ 642) „Quod ulla ratione cognosci potest, RATIONABILE dicitur, quod nulla, IRRATIONABILE (contra rationem). Iam omne possibile est dupliciter rationale et connexum. Tam eius ratio, quam rationatum, cum nexu inter utrumque sunt conceptibilia in se. Ergo omne possibile est rationabile. Omne irrationabile quicquid contra rationem est, est impossibile.“ (§ 643)

⁸¹⁴ „Perceptiones rationis sunt RATIOCINIA, quae si vera fuerint, SANA, si falsa, CORRUPTA RATIO dicitur. Complexus verorum ratiociniorum dicitur RATIO OBJECTIVE SUMPTA, contradistincta rationi subjective sumptae, definitae. USUS RATIONIS est habitus ratione utendi, qui in me acquisitus. Intensio eius est CULTURA RATIONIS. Hic omnis veritatis philosophica cognitio colit rationem. Falsa regula syllogistica admodum eandem corrumpit.“ (§ 646)

⁸¹⁵ „[N]ullae actiones meae, nullae passiones sunt absolute vel intrinsecus necessariae.“ (§ 700)

⁸¹⁶ „ACTIO a sufficienti principio, quod agenti internum est, dependens est SPONTANEA. Unde spontaneitas tribuitur, 1) actioni, quae a principio sufficienti, quod agenti internum est, dependet, 2) substantiae eiusmodi actiones patranti. Iam omnis actio proprie talis a principio, quod agenti internum est, dependet. Ergo omnis actio proprie talis est spontanea.“ (§ 704, übers. von Meier: § 521)

darin, dass er zwischen *spontaneitas* und *arbitrium* (Willkür) unterscheidet⁸¹⁷, d.h. er bereitet den Gebrauch des Begriffs im Feld der theoretischen Philosophie vor; Kant wird später diese Einschränkung übernehmen und den Begriff als Oppositum zur Rezeptivität im System seiner Dualismen eingliedern. Die Spontaneität ist bei Kant meistens mit dem Verstand assoziiert und ihr Geltungsbereich bleibt die Welt als Erscheinung; der verwandte Terminus *Willkür* dagegen wird hauptsächlich im Rahmen der praktischen Philosophie verwendet, wo auch von *absoluter Spontaneität* die Rede ist.

b. Logik

Mit dem Verstand oder mit dem Akt des Urteilens ist die *spontaneitas* bei Baumgarten nicht verbunden. Die *Acroasis Logica in Christianum L.B de Wolff* (Halle 1761)⁸¹⁸ bietet weder der Behandlung der Logik überhaupt noch der Urteilslehre etwas Neues an. Es geht eigentlich um Vorlesungen, deren Grundlage Wolffs *Deutsche Logik* ist.⁸¹⁹ In der *praefatio* des Werkes erwähnt Baumgarten nur die Logikkompendien von Wolff und Reusch. In den *Prolegomena Philosophiae* bestimmt er die Philosophie (hier haben wir etwas Neues) als Wissenschaft der Qualitäten der Dinge, die Wissenschaft als sichere Erkenntnis, die aus Sicherem entstehen muss, und die Erkenntnis als das Umfassen von Vorstellungen.⁸²⁰ Der Einteilung der Erkenntnis in historischer, philosophischer und mathematischer bleibt er treu.⁸²¹ Er macht klar, dass dieses Logikkompedium die *Logica artificialis* und nicht die *Logica naturalis* als Gegenstand hat.⁸²² Die *perceptio*, die im § 3 *repraesentatio* bedeutet, wird *cogitatio* (Gedanke), wenn sie *appercepta* ist, und der *Begriff* wird durch das Wort *conceptus* gedeutet. Die Begriffe werden, wie bei Wolff, nach ihrer Klarheit, Deutlichkeit, Vollständigkeit und Ausführlichkeit eingeteilt⁸²³, aber Baumgarten fügt eine höhere Stufe hinzu: den tiefen oder hohen Begriff (*conceptus*

⁸¹⁷ Leibniz bestimmt die Spontaneität als „*contingentia sine coactione*“ (Gerhardt-Edition, Bd. VII, S. 108) und spontan ist eine Handlung, wenn ihr Prinzip im Handelnden selbst liegt: „*spontaneum est, cum principium actionis in agente.*“ (Couturat-Edition, S. 474). Wolff definiert die Spontaneität in seiner *Psychologia empirica*: „*Spontaneitas est principium sive ad agendum determinandi intrinsecum [...] Actiones dicuntur spontaneae, quatenus per principium sibi intrinsecum, sine principio determinandi extrinseco, agens easdem determinat.*“ (§ 933). Früher, in seiner *Deutschen Metaphysik* identifiziert Wolff *spontaneitas* mit *arbitrium*, wenn er als *Willkür* faktisch die *spontaneitas* bestimmt: „*In so weit nun die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich hat, in so weit eignet man ihr einen Willkür zu, und nennet daher willkürliches Thun und Lassen, wovon der Grund in der Seele zu finden.*“ (§ 518) Zur Anwendung des Terminus *spontaneitas* auf Moralfragen der Zeit vgl.: Berolzheimer, Fritz (1929), *The world's legal philosophies*, New York, Kap. V., § 30 (*Legal philosophy in Germany*) [*System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* (1904-1907), Bd. II., *Kulturstufen der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*] und Nuzzo, Angelica (2008), *Ideal embodiment. Kant's theory of sensibility*, Indiana, S. 105.

⁸¹⁸ Baumgarten übersetzt in der *Acroasis Logica* die wichtigsten Termini, wie in der 4. Auflage seiner *Metaphysica*. Zur Gliederung des Werkes s. Anhang.

⁸¹⁹ Das Inhaltsverzeichnis beider Werke ist identisch. Zum Vergleich beider Inhaltsverzeichnisse s. Schenk, G. (1997d), S. 329. Vgl. auch: Pozzo, R. (2000), S. 189.

⁸²⁰ „§1. *PHILOSOPHIA est scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum.* §2. *SCIENTIA est cognitio ex certis; ergo philosophia ex certis cognoscenda est.* §3. *COGNITIO est complexus repraesentationum, seu perceptionum, ergo cognitio et scientia differunt.*“ Baumgarten gebraucht hier *repraesentatio* und *perceptio* als synonym.

⁸²¹ *AL*, § 4-8.

⁸²² *AL*, § 9-10.

⁸²³ *AL*, § 18-26.

profundus), der ein ausführlicher Begriff ausführlicher Merkmale ist.⁸²⁴ Zur Gestaltung der Begriffe spielt zunächst die *attentio* eine wichtige Rolle; durch sie werden die Waffen der Sinne (*arma sensuum*)⁸²⁵ orientiert und auf den Gegenstand gerichtet.⁸²⁶ Wie bei Wolff heißt bei Baumgarten der individuelle Begriff *idea*, aber die *notio* ist der gemeine Begriff, der entweder *notio particularis* oder *notio universalis* ist.⁸²⁷ Die *notio* ist im Vergleich zur *idea* ein oberer Begriff, der durch Abstraktion gestaltet wird.⁸²⁸ Die Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens hat zwei Seiten: die *extensio cognitionis* (die Erweiterung, Verbreitung, Ausdehnung, der Reichtum der Erkenntnis) und die *intensio cognitionis* (die mehrere innre Güte)⁸²⁹, und die Möglichkeit des Begriffes macht seine Wahrheit aus: „*CONCEPTUS possibilis s. cuius notae non involvunt contradictionem, VERUS est; impossibilis, FALSUS.*“⁸³⁰ Dabei geht es offenbar um die *veritas logica*, deren Grundlage die *veritas transcendentalis*⁸³¹ ist. Die unreflektierte Notwendigkeit der Weltordnung bürgt nochmals für die Möglichkeit bzw. Wahrheit der Begriffe, oder Kantisch gesprochen für die Möglichkeit der Erfahrung. Die Urteilslehre, die in 87 Paragraphen exponiert wird, folgt der Behandlung der treuen Wolffianer der ersten Welle. Die Qualität des Satzes⁸³² ist seine Bejahung oder Verneinung.⁸³³ Die *propositio infinita* ist „ein versteckt bejahender Satz, ein nur verneinend scheinender.“⁸³⁴ Es gibt weiter *propositiones crypticae*, die wegen ihrer Form nicht zu den logischen zählen⁸³⁵ und *propositiones determinatae* und *indeterminatae* (bestimmte und unbestimmte Sätze). Im bestimmten Satz muss das Subjekt mit seiner Bestimmung (*determinatio*) kombiniert sein. Die Bestimmungen eines Satzes sind seine zureichende aber nicht notwendige Voraussetzungen (*hypotheses*), d.h. *modi* und *relationes*. Wenn die Voraussetzung eines Satzes nicht nur zureichend sondern notwendig im Subjekt ist, d.h. sie ist *essentia*, *essentiale* oder *attributum*, dann geht es nicht um Bestimmung sondern um Definition.⁸³⁶ Es gibt keinen Satz ohne seine Voraussetzung: „*omnis propositio habet hypothesin.*“⁸³⁷

Baumgarten erklärt seine These nicht weiter. Der Eindruck ist aber, dass die *determinatio propositionis* hier als ein echt synthetischer Akt fungiert, der über

⁸²⁴ „*CONCEPTUS adaequatus notarum adaequatarum, PROFUNDUS est.*“ (§ 27)

⁸²⁵ *AL*, § 37.

⁸²⁶ *AL*, § 42. Vgl. auch: *Metaphysica*, § 640.

⁸²⁷ *AL*, § 49-50.

⁸²⁸ „§44. *Conceptus singularis vel individui est IDEA; conceptus communis s. eiusdem in pluribus, est notio* [ein mehrern gemeiner Begriff]. §45. *NOTIO CONCEPTUS, in quibus continetur s. quos ingreditur, SUB SE CONTINET (complectitur, comprehendit)* [eine andre unter sich enthaltender Begriff]. *Conceptus sub notione contenti, ad eandem referuntur.* §46. *CONCEPTUS alium sub se continens, est respectu ipsius SUPERIOR, (transcendens)* [der obre], *conceptus sub alio contentus, est respectu ipsius INFERIOR* [der untre Begriff]. §47. *Si conceptuum inferiorum abstrahitur differentia, NOTIO FORMATUR ABSTRACTIONE* [wird ein Begriff durch die Absonderung gemacht].“

⁸²⁹ „*EXTENSIO COGNITIONIS est perfectio facultatis cognoscitivae, qua multa quomodo-cunque cognoscit; qua quotacunque melius, est INTENSIO COGNITIONIS.*“ (§ 51)

⁸³⁰ *AL*, § 54. Vgl. weiter: § 55-59.

⁸³¹ Vgl. hier: *Metaphysica*, § 89, 118.

⁸³² *AL*, § 123-127.

⁸³³ „*PROPOSITIONIS QUALITAS* [die Beschaffenheit des Satzes] *est eiusdem affirmatio vel negatio*“ (§ 127)

⁸³⁴ *AL*, § 126.

⁸³⁵ *AL*, § 128-129.

⁸³⁶ *AL*, § 131-134.

⁸³⁷ *AL*, § 130.

die *Inesse*-Funktion der *definitio* hinausgeht.⁸³⁸ Wenn ein Satz hinsichtlich seiner Voraussetzungen als bestimmt bzw. unbestimmt eingestuft wird, stellt seine Quantität⁸³⁹ seine „bezeichnete“ bzw. „unbezeichnete Weite“ genau fest: „*PROPOSITIO signum quantitatis habens est DEFINITA, non habens INDEFINITA...*“⁸⁴⁰ Wenn das Subjekt eine *idea* ist, ist der Satz *singularis*; ist das Subjekt eine *notio*, dann ist der Satz *communis*.⁸⁴¹ Die *propositiones communes* sind entweder *universales* (das Prädikat wird von allen Individuen, die dem allgemeinen Subjektbegriff zukommen, ausgesagt)⁸⁴² oder *particulares* (das Prädikat wird von einigen Individuen, die dem Subjektbegriff zukommen, ausgesagt)⁸⁴³. Zur Relation der Sätze gelangen wir durch *analysis propositionis*.⁸⁴⁴ Wenn einem Satz eine *hypothesis* hinzugefügt wird, dann ist er ein hypothetischer Satz (*propositio conditionalis, conditionata, hypothetica, connexa – bedingter Satz*), wenn nicht, ist er kategorisch (*categorica – unbedingter Satz*).⁸⁴⁵ Ein hypothetischer Satz ist zusammengesetzt (*propositio composita*).⁸⁴⁶ Wenn ein zusammengesetzter Satz aus mehreren Urteilen besteht, von denen nur ein gesetzt werden kann, ist er eine *propositio disjunctiva*.⁸⁴⁷ Der Modalität der Urteile widmet Baumgarten nur einen Absatz:

PROPOSITIO, quae modum habet expressum est MODALIS (impura, modificata, complexa qua qualitatem) non modalis est PURA. E.g. Triangulum necessario habet angulos acutos. Modi contingenter tractantur in logicis. Si impossibile est universum esse melius, ac est; possibile tamen est, quamlibet partem eius esse meliorem, ac est. Hoc universum contingenter est optimum. Deus est necessario ens optimum.⁸⁴⁸

Verschiedene Satzarten und die Eigenschaften der Sätze werden in den letzten Absätzen des Kapitels behandelt, ohne etwas Neues anzubieten.⁸⁴⁹ Auch die Unterscheidung zwischen Urteile a posteriori (*judicia intuitiva*) und Urteile a priori (*judicia discursiva*)⁸⁵⁰ im Rahmen der Behandlung der Erfahrung bleibt ohne große Aussichten.

⁸³⁸ Vgl. hier: Wolff, *Logica*, § 214-231. Hier wird die Frage im Rahmen der Verhältnisse zwischen den hypothetischen und kategorischen Sätzen behandelt. Wir müssen nicht vergessen, dass bei Wolff die Definition ein identischer Satz ist. (§ 152, 214)

⁸³⁹ *AL*, § 135-144.

⁸⁴⁰ *AL*, § 144.

⁸⁴¹ *AL*, § 135.

⁸⁴² *AL*, § 136.

⁸⁴³ *AL*, § 141.

⁸⁴⁴ *AL*, § 145. Baumgarten spricht jedoch nicht von Relation der Sätze.

⁸⁴⁵ *AL*, § 146. „*Propositio non conditionalis est CATEGORICA, quae tamen habet hypothesin.*“ Es ist klar, dass es dabei der Satz (hypothetisch bzw. kategorisch) nur formal betrachtet wird. Die Voraussetzungen des Aussagens stehen implizit immer im Satz. Deswegen ist die Entdeckung der versteckten Hypothese eine Frage der *analysis* (*Zergliederung*).

⁸⁴⁶ *AL*, § 150.

⁸⁴⁷ *AL*, § 152.

⁸⁴⁸ *AL*, § 161.

⁸⁴⁹ Als Unterschied zu Wolffs Ansichten gilt die gleichwertige Behandlung der vier syllogistischen Figuren. Zum *Dictum de omni et nullo* s. *Metaphysica*, § 154 und *Acroasis Logica*, § 213, 218. Vgl. auch: Schenk, G. (1997d), S. 328.

⁸⁵⁰ *AL*, Cap. V, § 315-333.

c. Wolff – Baumgarten – Kant

Wie Wolff spricht Baumgarten von dem *connubium rationis et experientiae* aber er warnt vor der Gefahr einer *confusio rationis et experientiae*.⁸⁵¹ Die Stämme der menschlichen Erkenntnis müssen methodisch getrennt erforscht werden, bevor wir diese Ehe (*connubium*) verstehen können. Der *mundus sensibilis* und der *mundus intelligibilis*, deren Formen und Prinzipien (und das macht gerade die Zäsur aus, dass die Welt der Sinne jetzt Formen und Prinzipien hat) Kant seit 1770 bis zur Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigen, sind schon bei Baumgarten gleichwertig behandelt. Er gebraucht zwar die Begriffe *facultates inferiores* und *superiores*, aber er hat einen sehr wichtigen Schritt in die Richtung der *Kritik* gemacht. Der *mundus sensibilis* ist nicht das Ungestaltete und Ungeformte, das auf die *facultates superiores* wartet, um nach Regeln geordnet zu werden; er hat seine eigenen Regeln und verfügt über eine eigene Logik: die Ästhetik, die jetzt, wenn auch unter dem Titel einer *gnoseologia inferior*, eine Wissenschaft ist.⁸⁵² Die *transzendente Ästhetik* ist der erste Teil der *Elementarlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* der erste Teil der dritten *Kritik*. Der hier im doppelten Sinne gebrauchte Begriff macht klar, dass Kant von den Schriften Baumgartens tief und fruchtbar angeregt wurde. Sehr interessante ist die Bemerkung Günter Schenks, der in dieser Aufwertung des *mundus sensibilis* durch die Ästhetik einen pietistischen Einfluss sieht, der auch dazu beiträgt, dass die Logik von Baumgarten als eine Philosophie der Erkenntnis verstanden wird:

Die *Acroasis Logica* von Baumgarten sind Diktate über Wolffs „Deutscher Logik“. Wiewohl damit eine große Nähe zu Wolffs Logik entstehen musste, so gibt es doch gleichzeitig eine Entfernung von ihm, die Baumgartens pietistischem Ansatz, dass das Gute, Wahre und Schöne nur verschiedene Erscheinungsformen der Vollkommenheit seien, geschuldet ist. Auch der von Baumgarten geprägte Philosophiebegriff: „*Philosophia est scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum*“⁸⁵³, trägt wesentlich zu der Entfernung bei. Unter Logik wird jetzt eine „Philosophie der Erkenntnis“ verstanden, welche die Regeln zur Leitung des Verstandes bei der Erkenntnis anzugeben habe. Der pietistische Grundsatz führt zu folgender Gliederung: (1) „niedere Logik“ (Ästhetik) und (2) „höhere Logik“ (Vernunftlehre); beide erfahren eine analoge Strukturierung.⁸⁵⁴

Dadurch kann erklärt werden, warum Kant selbst keine Metaphysik schrieb. Die *Kritik der reinen Vernunft* besteht aus Ästhetik und Logik. Genau weil Ontologie nach Baumgarten eine Wissenschaft der Prädikate ist – und davon war Kant sicher überzeugt –, was Kant als wissenschaftliche Arbeit übernimmt, ist die Klärung über die Legitimität des Prädizierens, letztendlich die Legitimität der Metaphysik im Baumgartenschen Sinne und die Begründung der Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung. Der Begriff des Transzendentalen, der bei Wolff und Baumgarten lebendig blieb, wird von Kant durch die kopernikanische Wende radikalisiert; sein Gewicht verlagert sich aber von der Metaphysik auf die Logik, auf die Voraussetzungen des Erkenntnisvermögens, auf die Suche nach den sichersten Prädikaten und den Musterurteilen: den synthetischen Urteilen a priori. Dieser Weg zur Gestaltung der kritischen Schriften würde lang sein; die Auseinandersetzung Kants mit der Baumgartenschen *Metaphysica* spiegelt sich

⁸⁵¹ *AL*, § 316-317.

⁸⁵² *Met.*, § 533. Vgl. weiter: Poppe, B. (1907), S. 37-51.

⁸⁵³ Vgl. auch: *Philosophia generalis*, Halle – Magdeburg 1770, § 141, 144.

⁸⁵⁴ 1997d, S. 328. Vgl. auch: Schneiders, W. (1990), S. 133.

sowohl in seinen *Reflexionen* als auch in frühen Werken⁸⁵⁵ wider, aber Kants Kampf wurde außerdem von dem Lehrgut weiterer Denker der Zeit bereichert.

ii. Georg Friedrich Meier

a. „Gelehrte Erkenntnis“ nach Meier

Georg Friedrich Meier (1718-1777)⁸⁵⁶, der als Schüler Baumgartens⁸⁵⁷ 1766 seine *Metaphysica* übersetzte, hat im Jahr 1752 seine *Vernunftlehre* und ihre Zusammenfassung, den *Auszug*, veröffentlicht.⁸⁵⁸ Den *Auszug* hatte Kant seinen Logikvorlesungen zugrunde gelegt.⁸⁵⁹ Seinen Einfluss aber hatte Meier, wie sein Lehrer, mehr durch Ästhetik als durch Metaphysik und Logik gewonnen.⁸⁶⁰ Er „gehört zu Halle und zur Hallischen Tradition“⁸⁶¹, d.h., wenn man bedenkt, was Halle für die deutsche Aufklärung bedeutet⁸⁶², er ist ein echtes Kind der deutschen Aufklärung und der in ihrem Rahmen entstandenen Kämpfe. Meier hat einerseits zur Wiederbelebung des Interesses an Rhetorik und Grammatik beigetragen⁸⁶³,

⁸⁵⁵ Zur Auseinandersetzung Kants mit Baumgarten in der *Nova Dilucidatio* (1755) und in dem *einzig möglichen Beweisgrund* (1763) vgl. Poppe, B. (1907), S. 51-58

⁸⁵⁶ Zum Leben Meiers s. Conrad, Elfriede (1994), *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 30-41, Schenk, Günter (1997c), *Biographisches*. In: G.F. Meier, *Vernunftlehre. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage. Teil III. Appendix*, Halle, S. 863-938 und Pozzo, R. (2000), S. 63-88

⁸⁵⁷ E. Zeller (1875) ist der Meinung, dass Meier „an wissenschaftlicher Schärfe hinter Baumgarten entschieden zurück“ steht. (S. 237). Für R. Pozzo (2000) „blieb Baumgarten“ in einer Zeit, in der die Erforschung der Quellen der deutschen Aufklärung vieles geschafft hat, mindestens „in seinem Logikkolleg weit hinter Meier zurück.“ (S. 27)

⁸⁵⁸ Meier, Georg Friedrich, *Vernunftlehre und Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752

⁸⁵⁹ „[Wolffs] treuer Nachfolger Georg Friedrich Meier schrieb seine logischen Werke nur auf Deutsch, und das war einer der Hauptgründe, warum Kant gerade das im damaligen Logikunterricht nicht besonders verbreitete Kompendium und nicht das am meisten veröffentlichte Lehrbuch von Baumeister *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolffii conscriptae* benutzt hat.“ (Kurpakov, V. (2007), S. 201)

⁸⁶⁰ „Der Beifall, der ihnen [Baumgarten und Meier] zu Teil wurde, war nicht sowol durch ihre metaphysischen und logischen, als vielmehr durch ihre ästhetische Schriften erregt.“ (Erdmann, B. (1876), S. 9) N. Merker (1982) stimmt einerseits dieser Meinung zu: „Entscheidend ist, dass die Gruppe um Baumgarten in Halle und später in Frankfurt an der Oder ihn als Erneuerer und beinah als Orakel feierte, und dass das zentrale Problem der „*Aesthetica*“, d.h. die Frage wie die „*pulchritudo*“ in das gesamte menschliche Wertsystem einzufügen sei, seit jener Zeit, durch Lessing und Kant, eines der immer wiederkehrenden zentralen Probleme der Aufklärung bleiben sollte.“ (S. 74) Andererseits aber bemerkt er: „Seine heutige Bedeutung verdankt Meier nicht so sehr der Ästhetik – ein Bereich, in dem er von Baumgarten weit überholt wurde – als vielmehr seinen nach 1750 entstandenen Schriften, in denen er, auf den Spuren Lockes, versuchte, eine Theorie der Gewissheit und Gültigkeit sinnlicher Erkenntnis zu begründen oder wenigstens zu skizzieren. Dieser Versuch entwickelte sich in zwei Richtungen: einerseits auf eine Befreiung der sinnlichen Erkenntnis von dem Ballast ihrer Wert-Unterordnung gegenüber dem Verstand, wobei Meier behauptet, der traditionelle rationalistische Ansatz, der jegliche Verdeutlichung der sinnlichen Erkenntnis allein dem Verstand zuschreibt, sei wegen der den Sinneseindrücken eigenen Deutlichkeit völlig zu revidieren, was einer Ablehnung der veralteten Anschuldigung gleichkommt, die Sinnlichkeit sei allein verantwortlich für Verwirrung und Irrtum; andererseits auf eine neue Definition des Verstandes und der Vernunft, deren wesentliche Funktion nun nicht mehr allein in der Klärung und Verdeutlichung gesehen wird, sondern eher im Begreifen und Bestimmen der Möglichkeit eines Dinges auf Grund allgemeiner Prinzipien.“ (S. 76)

⁸⁶¹ Pozzo, R. (2000), S. 38.

⁸⁶² Hinske, N. (1989b), S. 9.

⁸⁶³ Pozzo, R. (2000), S. 25-29. Pozzo bemerkt, dass „die Rezeption der Renaissance-Logik im Zeitalter der Aufklärung [...] noch weitgehend eine terra incognita“ ist. (S. 25, Anm. 14)

andererseits aber ist seine „*Quellenlage* [...] *klar: Er verwaltet die Erbschaft von Leibniz, Wolff und Baumgarten, die ihrerseits auch die Grundlagen der Locke-Rezeption*⁸⁶⁴ *im aufgeklärten Deutschland bildeten.*“⁸⁶⁵ Bei der Verfassung der *Vernunftlehre* bleibt er aber nicht einfach an seinen Quellen⁸⁶⁶ kleben. Wie Max Wundt berichtet:

Die erste Schrift ist die „*Vernunftlehre*“. Dies ist nun freilich ein ganz anderes Buch als die bisherigen und die Auflösung des Wolffianismus wird daran recht deutlich. Der Verfasser wendet sich nicht nur an gelehrte, sondern an Gebildete überhaupt. Deshalb schreibt er deutsch, vermeidet alles Schulmäßige und bemüht sich um eine gefällige Schreibart. Seine Bücher schwellen dadurch allerdings erheblich auf, schon dies füllt 834 Seiten. Aber er will nicht wie die meisten ein bloßes Gerippe vortragen, dem es an Fleisch und blühender Schönheit fehle (§ 8). Er verlässt daher auch ganz den üblichen schulmäßigen Aufbau der Logik. Beim Eindringen in das Einzelne findet man natürlich kaum neue Gedanken, sondern bloß die alten in neuer Verbindung und Aufmachung.⁸⁶⁷

Als Erstes fällt also eine Änderung der Zielgruppe auf. Für die begrenzte Zielgruppe der Gelehrten und Studenten ist der *Auszug aus der Vernunftlehre* geschrieben:

[A]lle Schriften werden in Absicht auf ihren Hauptinhalt in große Werke, und in Auszüge oder Compendia eingeteilt. Jene tragen wenigstens beinahe alles von ihrem Gegenstande vor,

⁸⁶⁴ Hinsichtlich der Locke-Rezeption in Deutschland berichtet G. Zart (1881): „*Meier war es, der zuerst sich entschloss, über Locke's Hauptwerk eine deutsche Vorlesung zu halten.*“ (S. 82)

⁸⁶⁵ Ebd., S. 38, Zeller, E. (1875), S. 237, Knüfer, Carl (1911), S. 26. Carl Knüfer behauptet: „*Meiers Tendenz ging hauptsächlich auf die Rationalisierung und Popularisierung der herrschenden Philosophie seiner Zeit. In diesem der volkstümlichen Aufklärung dienenden Sinne hat er zahlreiche Schriften über die verschiedensten Themata verfasst, über Gemütsbewegungen, Einbildungskraft, Ehre, Scherze, Tierseele, Gespenster, Schlaf usw. Bei seinem Mangel an selbständiger Produktion wird es darum nicht verwunderlich sein, wenn er über Leibniz und Wolff kaum hinausgeht, sondern deren Philosophie in ihren Grundzügen wiedergibt und nur nach dieser oder jener Richtung hin kommentiert und erweitert. Neben dem Wolffschen System macht sich bei ihm, besonders in der Psychologie, auch Lockes Einfluss bemerkbar. Damit rückt Meier in die Reihe derjenigen Denker, welche den Übergang von der strengeren Wolffschen Schule zum Eklektizismus der Aufklärungsphilosophie bezeichnen.*“ M. Albrecht (1994) berichtet, Meier, der das Wort *Eklektik(er)* vermeidet, ist kein Eklektiker (mindestens) im strengen Sinne gewesen: „*Meier ist kein verkappter Eklektiker, der bloß den Begriff vermeidet, ideengeschichtlich aber – wegen des Auswahl-Gedankens – in die Geschichte der Eklektik gehört [...] Meier ist Wolffianer und kein Philosoph, der Wahrheiten von überallher auswählt. Seine faktische Auswahl aus Baumgartns Lehren betrifft Aspekte der Nützlichkeit und Zeitgemäßheit, also nicht die Wahrheit. Immerhin belegt Meier eine gewisse Bedeutung des Auswahl-Gedankens.*“ (S. 578) In diesem Sinne bezeichnet Pozzo (2000) Meier als einen „*heterodoxen Wolffianer.*“ (S. 29)

⁸⁶⁶ Über die Quellen der *Vernunftlehre* werden wir von R. Pozzo (2000, S. 89-106) informiert: Es geht um die *Oratoria in tabulas compendiaras redacta et ad usum juventutis scholasticae accommodata* (Halle 1711) von Hieronymus Freyer, der 49 Jahre lang an den Franckeschen Stiftungen wirkte, die *Elementa philosophiae instrumentalis* (Halle 1703) von J. F. Budde, die *Deutsche Logik* Wolffs (Halle 1713), die *Elementa philosophiae rationalis et moralis ex principiis admodum evidentibus justo ordine adornata* (Frankfurt – Leipzig 1728) des Halleschen Juristen Johann Gottlieb Heineccius und die Werke von Meiers Logiklehrern: die *Juris divini caeterarumque eruditionis practicae disciplinarum Praecognita ex Ontologia, Psychologia et Theologia naturali repetit et totius eruditionis campum delineavit* (Halle 1736) von Martin Heinrich Otto und Baumgartens *Metaphysica* (1739) und *Aesthetica*, Teil I (Frankfurt a.d.O. 1750).

⁸⁶⁷ 1945, S. 226-227.

was von demselben bekannt ist; diese aber viel weniger, und nur so viel, als zu dem besonderen Zwecke nötig ist, den sich ein Verfasser zum Ziele gesetzt hat.⁸⁶⁸

Als Zweites lässt sich feststellen, dass das damalige Lesepublikum überhaupt, d.h. beide Zielgruppen, ein anderes Verständnis für Logik und ihre vermeintliche Formalität als das heutige hatten. Wir haben gesehen, dass Bochenski diese Zeit als Zeit der Dekadenz der formalen Logik betrachtet und Pozzo bekräftigt diese Ansicht, wenn er behauptet, „dass wir heute keinen leichten Zugang zu den Eigenheiten der Logik im Zeitalter der Aufklärung finden.“⁸⁶⁹ Das hat also

⁸⁶⁸ Vernunftlehre (VL), § 532. Zur Gliederung des Werks s. Anhang. Zur Publikationsgeschichte beider Bücher s. Pozzo, R. (2000), S. 107-131. Nach Pozzo „der wohl wichtigste Unterschied zwischen der Vernunftlehre und dem Auszug besteht darin, dass jene nur deutsche, dieser dagegen auch viele lateinische Termini enthält.“ (S. 36-37, Anm. 58. Vgl. weiter S. 113-119) In dem Auszug finden sich nach Hinske bereits (Hg., 1986b) die „zahlreiche undeutsche Ausdrücke der Kritik der reinen Vernunft.“ (Einleitung. In: Kant-Index Bd. 1: Stellindex und Konkordanz zu G.F. Meier Auszug aus der Vernunftlehre. Erstellt in Zusammenarbeit mit H.P. Delfosse und H. Schay. Unter Mitwirkung von F. Feibert, M. Gierens, B. Krämer und E. Reinhardt, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. xiii) G. Schenk (1997b) berichtet hinsichtlich der Entstehung und des Einflusses vom Auszug: „Die Vernunftlehre wurde 1752 bei Johann Gebauer in Halle verlegt, eine zweite Auflage folgt 1762. Damit nun Meier seine Vorlesungszeit nicht mit dem Diktieren von Texten aus der Vernunftlehre zu belasten braucht, verfasst er gleichzeitig einen Auszug aus der Vernunftlehre, welcher ebenfalls 1752 bei Gebauer verlegt wird, eine Nachauflage erfolgt ebenfalls 1760. Die Adressaten der Vernunftlehre sind jene zehn Prozent der Gesellschaft, die nach Ansicht Meiers bildungsfähig sind; die Adressaten des Auszugs sind sowohl die Studierenden als auch die Lehrenden. Die Besonderheit des Auszugs besteht neben der thesenhaften Textfassung, die zum eigenen Denken anregen will, in der „wörterbuchhaften“ Gestaltung von Inhalten. Zu jener Zeit hat die deutsche Sprache noch nicht jene Vollkommenheiten erreicht, die für eine gelehrte deutsche Sprache erforderlich gewesen wären. Deshalb bietet Meier, in einer Art Wörterbuch, deutsche Bezeichnungen für die lateinische Terminologie an. Diese deutschen Bezeichnungen dürfen nicht mit einer Übersetzung verwechselt werden; denn die Wortzeichen der deutschen Sprache bezeichnen die Zeichen der lateinischen Sprache, ohne dabei den Sinn und die Bedeutung des in der lateinischen Sprache Mitgeteilten verändern zu wollen. Die aus der gemeinen deutschen Sprache entnommenen Wort- und Satzzeichen werden zu termini technici der Vernunftlehre geformt, wodurch eine konventionelle Bezeichnungsweise erfolgt. Weiterhin ist der Auszug eine wichtige Quelle für zwei bedeutende Denker: Immanuel Kant und Johann Heinrich Lambert. Noch im Erscheinungsjahr lesen beide den Auszug, und ein Jahr später die Vernunftlehre, die Rezeptionen allerdings unterscheiden sich wesentlich. Der Universitätslehrer Kant nutzt diesen Auszug mehr als vierzig Jahre ununterbrochen als Vorlesungsgrundlage seiner eigenen Logikveranstaltungen und als Lehrbuch. Für das Kant'sche Logikcorpus steht der Auszug am Anfang. Deshalb wurde Meiers Auszug in der Akademie-Ausgabe von Kant's gesammelten Schriften, Bd. XVI., mit abgedruckt. Der gelehrte Lambert verfasst in der Zeit von August 1753 – April 1755 in Chur, nach dem Lesen des Auszugs seine Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre. Die „Meiersche Logik“ wird von Lambert in einer logisch-mathematischen Sprache dargestellt und kalkülmäßig behandelt.“ (S. 853)

⁸⁶⁹ Ebd., S. 35. Pozzo beruft sich auf Tonellis Aufsatz (1975a) *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. In: Funke, G. – Kopper, J. (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kongresses (Mainz 6-10 April 1974)*, Berlin – New York, S. 186-191. Tonelli sieht richtig, dass in den Logiken der Zeit viele Themen der Erkenntnistheorie behandelt werden, so kann man von Formalität der Logik im heutigen Sinne keinesfalls sprechen: „[I]t must be kept in mind that our time's view of Logic as „formal“, or as „symbolic“ Logic, was completely foreign to philosophy until the beginning of the XIXth Century. Certainly, the elements of Logic now called „formal“ were studied, and some logicians also developed a symbolic approach: but the point is that Logic was never dissociated from the methodological consideration of the substance of thought, i.e. from subjects which we assign today to the „Theory of Knowledge“, and from others as well. Thus the theory of sensible and rational knowledge (including the theory of observation, experimentation and induction, and sometimes of the origin of ideas), the theory of division (i.e. of the way of establishing a classification of things in genres and species), the theory of the methods, of learning, of arguing, of writing and criticizing books, were usually included into Logic. Sometimes

einerseits mit dem erweiterten Feld der Logik in dieser Zeit, das ein Faktum ist, und andererseits mit dem Wert, den ein Logikbuch haben kann, wenn es zu den Produkten der Popularphilosophie gehört. Dass Meier im Geist der Popularphilosophie tätig ist⁸⁷⁰, gilt für Pozzo keinesfalls als ein abwertendes Urteil: „Die Erfassung des von der deutschen Popularphilosophie geleisteten Beitrags zur Geistesgeschichte bleibt [...] noch immer eine ernstzunehmende Aufgabe der Forschung.“⁸⁷¹ G. Schenk dagegen bemerkt: „Doch lässt sich Meiers Vernunftlehre qualitativ zu keiner der drei von Risse bekannten Richtungen zuordnen; [Gemeint sind hier die schon erwähnten: (1) die durch Thomasius vertretene psychologisch-juristische, (2) die durch Wolff vertretene mathematisch-metaphysische und (3) die durch Rüdiger vertretene erkenntnistheoretische Richtung.] Risse selbst benennt gewissermaßen eine vierte Richtung: „seichte Popularphilosophie“, der auch Meiers Vernunftlehre zugeordnet wird. Würden wir Risse diesbezüglich zustimmen können, hätte sich die Mühe einer Neuedition der Vernunftlehre wissenschaftlich kaum gelohnt.“⁸⁷²

Schenks Text aber zeigt, dass das Problem nicht mit der Zuordnung der Meierschen *Vernunftlehre* zur Popularphilosophie sondern mit ihrer Zuordnung zur *seichten* Popularphilosophie zu tun hat. Denn das, was dann Schenk von einer vierten, durch Meier vertretenen, Richtung schreibt, die auf der Basis einer „philosophisch-psychologisch geprägten Anthropologie“ fungiert, ist mit den Charakteristika der Popularphilosophie sicher verträglich. Wäre das nicht der Fall, d.h. hätte diese *Vernunftlehre* als popularphilosophisches Werk keinen streng philosophischen Wert, dürften wir dennoch keinesfalls ihren philosophiegeschichtlichen Wert in Abrede stellen. Schenk aber sieht, dass das, was die Meiersche *Vernunftlehre* ausdrückt, nicht so seicht ist; die Rehabilitierung von frühaufklärerischen Philosophemen hat in dieser Zeit, und zwar im Rahmen des Wolffianismus, einen besonderen Wert, und wenn der Blick auf Kant gerichtet wird, besteht dieser Wert darin, dass durch solche Werke, die für uns heute philosophisch uninteressant bleiben, das Verständnis einer bestimmten Zeit der Ideengeschichte global aufgefasst werden kann:

Meier, der Thomasius geistig wesentlich näher steht als Wolff⁸⁷³, hebt in seiner Vorrede selbst

the theories of the correction of errors and of verification were added [...] This meant that works such as Descartes' Discourse on Method, Spinoza's De intellectus emendatione, Leibniz' Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Locke's Essay, etc. were considered as pertaining to Logic“ (S. 187)

⁸⁷⁰ Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 721, Schneiders, W. (1990), S. 107, Pozzo, R. (2000), S. 120, 159

⁸⁷¹ 2000, S. 35.

⁸⁷² 1997b, S. 846.

⁸⁷³ Nicht nur geistig, wie Pozzo (2000) bemerkt, sondern auch hinsichtlich der Publikationsstaktik: „Das eigentliche Vorbild für Meiers doppelte Veröffentlichung scheint dennoch bei Thomasius zu liegen. Hinsichtlich Meiers Vernunftlehre kann man an die 1688 erschienene und für die Weltklugen, ohne Rücksicht auf eine mögliche Verwendung im akademischen Lehrbetrieb bestimmte *Introductio ad Philosophiam Aulicam* denken, die Thomasius auch in deutscher Übersetzung drucken ließ. Meiers Auszug betreffend, kann man auf die zwei 1691 erschienenen Bändchen Einleitung zu der Vernunft-Lehre und Ausübung der Vernunft-Lehre verweisen, die den Zwängen eines für den akademischen Lehrbetrieb bestimmten Handbuchs entsprechen und zugleich alle im größeren Werk behandelten Inhalte wiedergeben. Wenn man zum Schluß daran erinnert, dass die zweibändige *Thomasische Logik* in dem von Johann Justinus Gebauer 1733 übernommenen Druck- und Verlagshaus von Christoph Salfeld produziert wurde, so mag das Vorbild von Thomasius Meier und seinen Verleger zur doppelten Veröffentlichung der Vernunftlehre angeregt haben. Dass die Formel Erfolg hatte, beweisen der

zwei Unterscheidungsmerkmale gegenüber den anderen Vernunftlehren hervor: 1) ausführliche Behandlung der Vollkommenheit der gelehrten Erkenntnis und 2) keine Behandlung der traditionellen Syllogistik. Wenn man von einer vierten Richtung sprechen will, muss angemerkt werden, dass aus den benannten drei Richtungen wichtiges Gedankengut im Meiers Werk aufgenommen wird, dies aber von einer neuen Position aus: Auf der Basis einer philosophisch-psychologisch geprägten Anthropologie und der darin eingebetteten ethisch-religiösen Theorie von der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen werden die drei Instrumentalwissenschaften: Ästhetik (Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften), Logik (Vernunftlehre) und Ethik (Philosophische Sittenlehre) zu einer normativen Trias verbunden. Die Stellung der drei funktionalen Teile eines Ganzen zueinander wird bestimmt von der Zuordnung des *s u m m u m b o n u m*, dem Endzweck aller Handlungen überhaupt, welches bei Meier unter die Sittenlehre fällt. Wenn wir nun die Terminologie Risses wieder aufgreifen, kann man sagen, dass das wissenschaftliche Leitbild, das die Meiersche Vernunftlehre prägt, ein **ethisch-pietistisches** ist.⁸⁷⁴

Ein weiteres Bindeglied, das Meier näher zur Popularphilosophie bringt, ist seine Neigung zum Empirismus. So betont Meier im 8. Abschnitt (*Von den gelehrten Begriffen*) die Rolle der Erfahrung für die Gestaltung der Begriffe:

Die Erfahrung ist der allererste Weg, durch welchen wir zu Begriffen von Dingen gelangen. In der Kindheit fangen, unter allen Erkenntnisvermögen, die Sinne zuerst an, wirksam zu werden. Unter allen Begriffen sind demnach die Empfindungen die ersten Begriffe, die wir bekommen, und vermittelst welcher wir nach und nach alle übrigen erlangen. Durch **Empfindungen** verstehen wir alle Begriffe von wirklichen und gegenwärtigen Dingen, und das Vermögen zu empfinden, heißt **der Sinn**. Alle Erkenntnis, welcher wir vermittelst der Sinne bewusst werden, heißt **die Erfahrung**. Wir können demnach, durch die Erfahrung, auf Begriffe, von den verschiedenen Dingen geleitet werden. 1) Durch die innere Erfahrung erlangen wir die Begriffe von den verschiedenen Veränderungen, die sich in unserer Seele selbst zutragen, und eben deswegen heißt diese Erfahrung die innerliche, weil sie uns die innerliche Veränderung der Seele vorstellt. So erlangen wir, durch diese Erfahrung, einen Begriff vom Denken, vom Bewusstsein, von der Deutlichkeit der Erkenntnis, vom Begehren usw., denn das sind lauter Veränderungen, die sich in unserer Seele zutragen, und welche wir erkennen, wenn wir auf unsere Seele und die Veränderungen derselben achtung geben. 2) Durch die äußerliche Erfahrung, erlangen wir Begriffe, von den gegenwärtigen Veränderungen unseres Körpers, und den Dingen, wodurch sie verursacht werden; und sie wird deswegen die äußerliche Erfahrung genannt, weil ihr Gegenstand etwas ist, so außer unserer Seele angetroffen wird. So erlangen wir, durch das Gesicht, die Begriffe von den Farben; durch das Gehör, die Begriffe von den Tönen; durch das Geruch, die Begriffe von dem verschiedenen Geruche der Körper; durch den Geschmack, die Begriffe von dem Sauren und Süßen; und durch das Gefühl, die Begriffe von dem Kalten und Warmen, Rauhen und Glatten usw. 3) Durch die unmittelbare Erfahrung erlangen wir nur solche Begriffe, welche Empfindungen sind, und weiter nichts. Wenn ich einen Donnerschlag höre, so ist die Empfindung eben dieses wirklichen Donnerschlages ein Begriff, den wir durch die unmittelbare Empfindung bekommen. 4) Durch die mittelbare Erfahrung erlangen wir Begriffe, die zwar keine Empfindungen sind, welche wir aber aus den Empfindungen, durch eine kürzern Beweis, herleiten. So erlangen wir den Begriff, von dem Vermögen der Seele zu denken. Dieses Vermögen ist eine bloße Möglichkeit, und wir können sie also nicht empfinden. Allein wir haben, eine Empfindung vom Denken. Nun schließen wir: was wirklich ist, das ist auch möglich. Aus der Empfindung des Gedankens leiten wir also, die Möglichkeit zu denken, her; und also haben wir den Begriff von dem Vermögen zu denken, welcher aus einer Empfindung und aus einem anderen Begriffe bestehet. Wir sind es, von unserm ersten Eintritte in diese Welt an, gewohnt, Begriffe durch die Erfahrung zu erlangen, dass wir daher eine große Leichtigkeit bei diesem Wege verspüren, zumal da wir größtenteils

im Zusammenhang mit der zweiten Auflage von Meiers Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften entstandene Auszug aus den Anfangsgründen aller schönen Künste und Wissenschaften sowie der kurz nach Erscheinen von Meiers *Recht der Natur zum Druck beförderte* Auszug aus dem *Rechte der Natur*.“ (S. 119)

⁸⁷⁴ Schenk, G. (1997b), S. 846-847. (hervorgehoben von Schenk) Vgl. auch (1997d), S. 306.

dabei durch die Notwendigkeit der Natur gezwungen werden, uns Dinge so und nicht anders vorzustellen. Wir werden also hier, in der Vernunftlehre, wenig bei dieser Art der Begriffe zu erinnern haben: denn das allermeiste kommt dabei, auf die Verbesserung unserer Sinne, und auf den regelmäßigen Gebrauch derselben an, und davon habe ich schon in meiner Ästhetik hinlänglich gehandelt. Wir werden von den gelehrten Begriffen, welche wir durch die Erfahrung erlangen, nur dreierlei noch zu untersuchen haben: nämlich ihren Gegenstand, ihre Deutlichkeit, und ihre Wahrheit und Gewissheit.⁸⁷⁵

In diesem Paragraph stehen wir klar vor einer Aufwertung der empirischen Psychologie,⁸⁷⁶ die das Werk Meiers charakterisiert. In diesem Sinne ist Meiers *Vernunftlehre* ein echtes Stück aufklärerischer Logik, das als Bindeglied zwischen den frühaufklärerischen Projekten und der *Transzendentalen Analytik* Kants fungieren kann, d.h. zwischen den allerlei Beschreibungen des Erwerbs der Wahrheit und dem Anspruch auf Legitimierung des Erwerbsprozesses.⁸⁷⁷

Das anthropologisch-psychologische Moment der Meierschen Logik lässt sich mit einer Rezeption des Renaissance-Denken assoziieren⁸⁷⁸ und wird von einem „naiven Realismus“⁸⁷⁹ gekennzeichnet, der, wie wir gesehen haben, in der Philosophie der deutschen Aufklärung üblich ist. Der Kontakt der Meierschen *Vernunftlehre* zur Renaissance wird klarer, wenn wir sehen, dass die Baumgartensche Ästhetik, die Meier eher vorwegnahm als weiterentwickelte⁸⁸⁰, ihm hilft, die Funktion der Vorstellung lebhaft und malerisch darzustellen:

Bei aller unserer Erkenntnis, und bei allen unsern Vorstellungen, müssen wir vornehmlich zweierlei von einander unterscheiden: dasjenige, was wir uns vorstellen, und die Vorstellung selbst; gleichwie wir bei einem Gemälde das Original von dem Gemälde selbst unterscheiden. Dasjenige, was wir uns vorstellen, ist der Gegenstand unserer Erkenntnis, und es würde in der Vernunftlehre wenig Nutzen haben, wenn wir uns um die verschiedenen Arten dieser Gegenstände gar zu genau bekümmern wollten. Der malerischen Geschicklichkeit unserer Vorstellungskraft ist nicht unnachahmlich, alles, was möglich ist, kann vorgestellt werden. Die Vernunftlehre beschäftigt sich, eben so wie die Malerkunst, die Regeln der Erkenntnis aus einander zu setzen, und die übrigen Wissenschaften müssen, durch Hilfe der Vernunftlehre, die verschiedenen Arten der Gegenstände der menschlichen Erkenntnis untersuchen.“⁸⁸¹ Alles Mögliche ist vorstellbar, also erkennbar. Die Vorstellung steht zwischen dem Bewusstsein und dem Ding, sie ist das Instrument der Erkennbarkeit der Welt. „**Wir sind uns unserer**

⁸⁷⁵ VL, § 288 (die fett gedruckten Wörter in allen Passagen der VL sind von Meier hervorgehoben)

⁸⁷⁶ Knüfer, C. (1911), S. 26, N. Merker (1982) sieht in Meier einen „Vermittler [...] zwischen dem Wolffismus [...] und den Lockeschen Kultureinflüssen. Diese Kultureinflüsse begünstigten seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts nicht nur eine große Entfaltung psychologischer Interessen und Forschungen, sondern den endgültigen Bruch mit dem Wolffschen System: sie begünstigten die Wiedergewinnung empirischer und anthropologischer Ansätze, die – zwar unsystematisch – schon seit Beginn der Aufklärung durch Thomasius vertreten waren, sowie die Wiederaufwertung jener pragmatischer Elemente, die Wolff, außerhalb seines systematischen Gebäudes, wenigstens in den deutschen Schriften bestimmt hatten. Unter diesem Gesichtspunkt befindet sich Meier nicht nur mit dem ursprünglich „utilitaristischen“ Programm Wolffs, sondern auch mit Thomasius in Einklang.“ (S. 76) Nach R. Sommer (1892) wurde „bei Meier [...] durch das Zusammentreffen des Locke'schen Empirismus mit der Methodik Wolff's ein rationeller Empirismus angebahnt.“ (S. 137) Zur Stellung der Psychologie in der Metaphysik Meiers und die Lockeschen Einflüsse in seinem Werk vgl. weiter: ebd., S. 50-57. Diesbezüglich spricht P. Kondylis (2002) von einer „modernen säkulareren Form“ des Meierschen Antiintellektualismus (S. 562).

⁸⁷⁷ Vgl. Anm. 344 (Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 508)

⁸⁷⁸ Pozzo, R. (2000), S. 192-193.

⁸⁷⁹ Ebd., S. 194.

⁸⁸⁰ Meiers *Anfangsgründe* wurden 1748-1750 und Baumgartens *Aesthetica* wurde 1750 veröffentlicht.

⁸⁸¹ VL, § 26.

Vorstellungen oder unserer Erkenntnisse bewußt, in so ferne wir sie und den Gegenstand derselben von andern Vorstellungen und Sachen unterscheiden.⁸⁸²

Die Fähigkeit zu unterscheiden führt eine Vorstellung zur *Deutlichkeit*⁸⁸³, wichtiger ist aber, den Grund einer Vorstellung erkennen zu können. Der *zureichende Grund der Welt* ist Gott, aus dem der „**Zusammenhang der Dinge**“ entsteht. Hier begegnen wir dem *principium rationati* Baumgartens:

Wir wollen hier noch bemerken, daß **der Zusammenhang der Dinge** darin besteht, wenn das eine den Grund von dem andern in sich enthält. In so ferne also etwas der Grund eines andern ist, oder die Folge desselben, oder beides zugleich, in so ferne ist es mit dem andern verbunden, und in so ferne stehen sie in einem Zusammenhange oder in einer Verbindung mit einander.⁸⁸⁴ Wenn wir zu einer deutlichen Erkenntnis aus Gründen gelangen, dann ist diese **eine vernünftige Erkenntnis**.⁸⁸⁵

Wenn diese weiter „*eine vollkommenere vernünftige Erkenntnis*“ ist, dann heißt sie „*eine gelehrte oder philosophische Erkenntnis*“⁸⁸⁶ die sich von der „*gemeinen*“ oder „*historischen Erkenntnis*“ unterscheidet.⁸⁸⁷

Der Anspruch auf Vollkommenheit der Erkenntnis, den Meier im Rahmen seiner Logik erhebt, bezeugt einerseits die Lebhaftigkeit der von Baumgarten vertretenen Version der Transzendentalienlehre und andererseits die implizite Präsenz der Ästhetik. Meier stellt die Vollkommenheit als Zeichen der harmonia mundi dar, die vom Geist aufgefasst und als Übereinstimmung der Vielheit in Einheit rekonstruiert wird:

Wenn das Mannigfaltige, welches sich in einer Sache von einander unterscheiden lässt, oder wenn die Teile einer Sache zusammengenommen, den hinreichenden Grund von etwas enthalten, so **stimmen sie mit einander zu diesem Etwas überein**, welches also die gemeinschaftliche Folge der verschiedenen Stücke ist, die sich in einer Sache von einander unterscheiden lassen. Diese gemeinschaftliche Folge kann man, in der Vernunftlehre, **die gemeinschaftliche Absicht der zusammenstimmenden Teile einer Sache** nennen. Und, die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einer Sache zu einer gemeinschaftlichen Absicht, wird die **Vollkommenheit** genannt.⁸⁸⁸

Die Vollkommenheit der gelehrten Erkenntnis lässt sich aus sechs verschiedenen Perspektiven betrachten, die in den Abschnitten 2 bis 7 des 1. Hauptteils behandelt werden: **(I)** Weitläufigkeit, **(II)** Größe und Wichtigkeit, **(III)** Wahrheit, **(IV)** Deutlichkeit, **(V)** Gewißheit und **(VI)** praktischer Charakter.⁸⁸⁹

⁸⁸² VL, § 27.

⁸⁸³ VL, § 28.

⁸⁸⁴ VL, § 29.

⁸⁸⁵ VL, § 31.

⁸⁸⁶ VL, § 35.

⁸⁸⁷ VL, § 32.

⁸⁸⁸ VL, § 36.

⁸⁸⁹ „Man kann alle Vollkommenheiten der gelehrten Erkenntnis in sechs Klassen abteilen. Die erste Vollkommenheit ist **die Weitläufigkeit der gelehrten Erkenntnis** [...] Die Menge der Gegenstände ist [...] die Quelle der Weitläufigkeit der gelehrten Erkenntnis, und je mehr Dinge wir auf eine gelehrte Art erkennen, desto weitläufiger ist die Gelehrsamkeit [...] Die andere Vollkommenheit der gelehrten Erkenntnis ist, **die Größe und Wichtigkeit derselben**. Je größer und wichtiger die Dinge sind, die wir auf eine gelehrte Art erkennen, desto größer und wichtiger ist auch unsere Gelehrsamkeit. **Eine Sache** wird **groß** genannt, in so ferne sie vieles in sich enthält, oder in so ferne sie als ein Ganzes betrachtet werden kann, welches aus vielen Teilen besteht [...] Ich will mich jetzo damit nicht aufhalten, daß ich hier erkläre, worin die Wahrheit der gelehrten Erkenntnis besteht, diese Untersuchung wird eine der wichtigsten Untersuchungen der Vernunft-

(I) Die erste Vollkommenheit drückt eigentlich den Umfang der gelehrten Erkenntnis aus, so spricht Meier weiter vom „**Horizonte oder dem Gesichtskreise der gelehrten Erkenntnis**“.⁸⁹⁰

(II) Die Größe (Wichtigkeit) hat mit den Folgen zu tun, die eine Erkenntnis mit sich bringt („*in sich enthält*“); hier ist die Rede von der „**Fruchtbarkeit der Sachen**“.⁸⁹¹

(III) Die Wahrheit der Erkenntnis hat eine ontologische Basis:

Eine Erkenntnis [ist] wahr, wenn sie nicht nur eine Erkenntnis zu sein scheint, sondern auch in der Tat eine Erkenntnis ist.⁸⁹²

Ihre „*innerlichen Kennzeichen*“ sind drei: (1) die „**innerliche Möglichkeit derselben**“, die in sich „*nichts Widersprechendes*“ enthält.⁸⁹³ (2) „*Das andere innerliche Kennzeichen der Wahrheit der Erkenntnis besteht darin, wenn die Erkenntnis auch in einem Zusammenhang möglich ist. Da nun, zu einem Zusammenhange, Gründe und Folgen erfordert werden; so kann eine Erkenntnis nicht wahr sein, wenn sie keine wahren Gründe und Folgen hat.*“ (Baumgartens *principium rationis sufficientis* und *principium rationati*)⁸⁹⁴ Die Art und Weise der Beziehungen zwischen den Elementen der wahren Erkenntnis bestimmt ihre Gewissheit;⁸⁹⁵ Ein weiteres *innerliches Kennzeichen*, das von der Gewissheit zur

*lehre sein, und ich will sie demnach ganz bis ins folgende versparen. Und mich dünkt, daß jederman von selbst zugestehen werde, daß die Wahrheit der Erkenntnis eine Vollkommenheit derselben sei, und wenn er auch gleich nur, eine gemeine und undeutliche Erkenntnis von der Natur der Wahrheit überhaupt, haben sollte. Eine Erkenntnis, die nicht wahr ist, ist nichts anders als ein Nichts, welches Etwas zu sein scheint, ein betörendes Gespenste, welches in unserer Seele erscheint, und die Erkenntniskraft derselben verblendet, so daß sie glaubt, sie habe eine Erkenntnis, da sie doch gar keine Erkenntnis hat: denn eine falsche Erkenntnis ist so gut als gar keine Erkenntnis. Da nun also die gelehrte Erkenntnis wahr ist, wenn sie nicht nur scheint eine Erkenntnis zu sein, sondern auch in der Tat eine Erkenntnis ist; so ist die Wahrheit der gelehrten Erkenntnis die Grundvollkommenheit derselben, und wo diese fehlt, da kann gar keine andere Vollkommenheit stattfinden, als nur dem Scheine nach. Wer kann also noch zweifeln, daß die Wahrheit der Erkenntnis eine Vollkommenheit derselben sei? [...] In der undeutlichen Erkenntnis sind wir uns nur einer Vorstellung bewußt, in der deutlichen aber sind wir uns vieler Vorstellungen auf einmal bewußt. Da nun das Bewußtsein einer Vorstellung eine Vollkommenheit ist, so ist ein vielfaches Bewußtsein ohne Zweifel auch eine Vollkommenheit, weil es so gar eine vielfache Vollkommenheit ist. Es ist demnach unleugbar, daß die Deutlichkeit der gelehrten Erkenntnis eine Vollkommenheit derselben sei, je deutlicher sie demnach ist, desto vollkommener ist sie [...] Die fünfte Hauptvollkommenheit der gelehrten Erkenntnis ist, die Gewißheit derselben. Wir sagen, daß wir einer Sache **gewiß** sind, wenn wir uns der Wahrheit derselben bewußt sind. Die Wahrheit ist in den Sachen selbst, in den Gegenständen unserer Erkenntnis, die Gewißheit aber befindet sich in unserer Erkenntniskraft, und sie ist der Abglanz, das glänzende Bild der Wahrheit in unserer Seele [...] Die letzte Hauptvollkommenheit, der gelehrten Erkenntnis besteht darin, wenn sie **praktisch** ist. Eine Erkenntnis wird praktisch genannt, in so ferne sie einen Einfluß in unsern Willen hat, oder in so ferne sie, zu der rechtmäßigen Einrichtung unserer freien Handlungen, das ihrige beitragen kann. Eine Erkenntnis, die nicht praktisch ist, kann zwar manche Vollkommenheiten besitzen, allein sie gibt dem Verstande, der einen Hälfte der Seele, nur einige Vollkommenheiten. Ist sie aber praktisch, so breitet sich ihr Nutzen auch über die andere Hälfte derselben, nämlich den Willen aus.“ (§ 39-44)*

⁸⁹⁰ VL, § 65. Zum Wortgebrauch vgl. KrV, A238 / B297, A 759 / B 787, A 760 / B 788.

⁸⁹¹ VL, § 91.

⁸⁹² VL, § 119.

⁸⁹³ VL, § 121.

⁸⁹⁴ VL, § 123.

⁸⁹⁵ Kriterien, die zur Gewissheit führen, sind: „1) Je mehrere und mannigfaltigere Stücke eine wahre Erkenntnis in sich enthält, oder je weitläufiger sie ist, desto richtiger ist sie ... 2) Je größer

Notwendigkeit führt, ist (3): „**Eine schlechterdings notwendige Wahrheit kann nicht anders sein als sie ist, oder es ist ganz und gar unmöglich, dass sie falsch sein sollte. Es kann kein Fall erdacht werden, in welchem eine solche Wahrheit keine Wahrheit sein sollte.**“⁸⁹⁶ Die zwei Grundsteine der Wolffschen Wahrheitslehre bleiben, wie wir sehen, bei Meier aktuell, und der gegebene Eindruck ist, dass, was Meier hier *Wahrheit* nennt, eher der transzendentalen Wahrheit Wolffs entspricht, d.h. dass die Wahrheit der gelehrten Erkenntnis gleichzeitig Voraussetzung dieser Erkenntnis ist.

(IV) Was früher *Deutlichkeit der gelehrten Erkenntnis* (§ 42) genannt wurde, wird später (§ 145-186) als *Klarheit* derselben behandelt. Dabei geht es um eine Wiederholung der Zergliederung der Erkenntnisse bzw. Begriffe nach Wolff und Baumgarten, die graduell eingestuft werden (*klar, deutlich, vollständig, ausführlich, bestimmt*). Bemerkenswert ist hier, dass Meier Erkennbarkeit und Begreiflichkeit für sich von Erkennbarkeit und Begreiflichkeit für den Menschen unterscheidet. Erkennbarkeit für sich wäre der Gegenstand einer, Kantisch gesprochen, intellektuellen Anschauung:

(1) Alle gelehrte Erkenntnis muß eine deutliche Erkenntnis sein.⁸⁹⁷

(2) Die Deutlichkeit der Erkenntnis entsteht bei uns nicht auf einmal, sondern nur nach und nach.⁸⁹⁸

(3) **Eine Erkenntnis kann zergliedert werden**, wenn sie von irgend einem Verstande deutlich gemacht werden kann, oder wenn die Deutlichkeit in derselben vor sich betrachtet werden kann.⁸⁹⁹

(4) Alle wahre Erkenntnis [...], die nicht zergliedert werden kann, kann nur **beziehungsweise nicht zergliedert werden**, in so ferne nämlich die Kräfte dieses oder jenes Verstandes nicht zureichen, eine Deutlichkeit in derselben zu erlangen. Wir werden bald sehen, dass es viele Erkenntnis gibt, welche wahr ist, welche auch vor sich betrachtet, zergliedert werden kann, die aber durch die Kräfte unsers schwachen Verstandes nicht deutlich gemacht werden kann. Wir wollen hier nur zum Beispiele, die Geheimnisse in der Natur und der Religion, anführen.⁹⁰⁰

(5) In so ferne wir von einer Sache eine deutliche Erkenntnis haben, in so ferne sagen wir, daß wir sie **begreifen**. Und wenn es uns möglich ist, daß wir von einer Sache eine deutliche Erkenntnis erlangen, so nennen wir sie **begreiflich**, und **unbegreiflich** wird alles dasjenige genannt, was nicht deutlich erkannt werden kann. Da nun alle wahre Erkenntnis zergliedert werden kann; so ist nichts **schlechterdings unbegreiflich**. Widrigenfalls müßte eine wahre Erkenntnis dergestalt beschaffen sein, daß alle Deutlichkeit in derselben unmöglich, platterdings unmöglich wäre, Gott müßte solche Dinge nicht einmal begreifen können. Und kann das gedacht werden? Alle Wahrheiten und alle mögliche Dinge, welche wir unbegreiflich nennen, sind demnach nur **beziehungsweise** unbegreiflich, in Absicht auf ein Wesen, dessen Verstand nicht zureichend ist, eine deutliche Erkenntnis derselben zu erlangen. So sagen wir, daß uns die Geheimnisse der Religion unbegreiflich sind, nicht etwa, als wenn wir dieselben für ganz unbegreifliche Sachen hielten, oder als wenn sie Gott nicht begreifen könnte: denn alsdenn würden wir sie in der Tat für Chimären ausgeben.⁹⁰¹

die Stücke sind, die in einer Erkenntnis beisammen angetroffen werden, und einander nicht widersprechen, desto möglicher und richtiger ist sie ... 3) Je zusammenhängender die Erkenntnis ist, folglich je mehrere und wichtigere Gründe und Folgen eine Erkenntnis hat, desto richtiger ist sie.“ (§ 129)

⁸⁹⁶ VL, § 143.

⁸⁹⁷ VL, § 169.

⁸⁹⁸ VL, § 170.

⁸⁹⁹ Ebd.

⁹⁰⁰ Ebd.

⁹⁰¹ VL, § 171.

(V) Meier beabsichtigt weiter dem „Gebäude“ der gelehrten Erkenntnis „Festigkeit und Dauerhaftigkeit“⁹⁰² zu geben, d.h. er will die *Begreiflichkeit* der Wahrheit garantieren:

Durch die Gewißheit werden wir eben versichert, daß wir eine Wahrheit erkennen, indem wir durch die Gewißheit der Wahrheit uns bewußt werden, oder klar erkennen, daß es eine Wahrheit sei⁹⁰³ [...] **Die Gewißheit der Erkenntnis** [besteht] in dem Bewusstsein, oder in der klaren Erkenntnis der Wahrheit.⁹⁰⁴

Der subjektive Weg der Festigung des ontischen Status der Wahrheit ist der Zweck der Vernunftlehre. Was wir hier brauchen ist nicht die „*sinnliche*“ oder die „*ästhetische*“ sondern die „*vernünftige Gewißheit*“:

In der Vernunftlehre handeln wir von der **vernünftigen Gewißheit**, oder von der deutlichen Erkenntnis der Gewißheit, und in so ferne dieselbe nach den Regeln der Vernunftlehre verbessert worden, in so ferne soll sie die **gelehrte** oder **die logische Gewißheit** genennet werden.⁹⁰⁵

Der höchste Grad der „*gelehrten oder logischen Wahrheit*“ ist die „**Wissenschaft**“ die sich von „*Überzeugung*“⁹⁰⁶ und „*Meinung*“⁹⁰⁷ unterscheidet. „*Wissenschaft*“ ist eine „*ausführlich gewiße Erkenntnis*“⁹⁰⁸ [...] *Die Gewißheit von einer Sache entsteht, aus der Erkenntnis ihrer Notwendigkeit.*⁹⁰⁹“ Zu den notwendigen Wahrheiten gehören nach Meier sowohl die mathematischen als auch der Satz vom Grunde,⁹¹⁰ und der Beweis, d.h. „*alles dasjenige, was zu einer Wahrheit hinzugetan wird, damit sie gewiß werde*“⁹¹¹, macht den Kernpunkt der Wissenschaft aus.⁹¹² Unsere „*Quelle der Gewißheit*“ ist dreifach: 1) „*unsere eigene Erfahrung*“, 2) „*Beweistümer, die keine Erfahrungen sind*“ und 3) „*Erfahrung anderer Menschen*“. Zu den unmittelbaren Erfahrungen gehört nach Meier der Beweis der Existenz meines Verstandes:

Wenn ich beweisen wollte, daß ich einen Verstand besäße, so könnte ich es folgendergestalt dartin: **ich habe deutliche Erkenntnis**, das ist, eine unmittelbare Erfahrung. **Was wirklich ist, das ist auch möglich: es sind also deutliche Vorstellungen in mir möglich, oder, ich habe eine Möglichkeit deutlicher Erkenntnis: diese Möglichkeit heißt der Verstand; also habe ich Verstand.**⁹¹³

Die Erfahrung ist zwar eine Hauptquelle der Gewißheit, wir müssen aber nie vergessen, dass

... sie uns die Wahrheit der Sache doch nicht aus den innerlichen Merkmalen der Wahrheit [vorstellt], sondern nur aus einem äußerlichen. Denn ich sage: ich bin gewiß, daß ich denke, weil ichs fühle; so ist mein Gefühl etwas, welches von dem Satze oder der Wahrheit selbst

⁹⁰² VL, § 187.

⁹⁰³ Ebd.

⁹⁰⁴ VL, § 188.

⁹⁰⁵ VL, § 189.

⁹⁰⁶ VL, § 195.

⁹⁰⁷ VL, § 213.

⁹⁰⁸ VL, § 217.

⁹⁰⁹ VL, § 221.

⁹¹⁰ Ebd.

⁹¹¹ VL, § 223.

⁹¹² VL, § 223-236.

⁹¹³ VL, § 233.

verschieden ist. Und es kann mich demnach die Erfahrung zwar völlig von der Wahrheit überzeugen, allein sie gibt uns keine solche deutliche Einsicht in die Wahrheit, und sie macht uns dieselbe nicht so begreiflich, als wenn wir eine Wahrheit aus den innerlichen Kennzeichen derselben erkennen.⁹¹⁴

Und die *innerlichen Kennzeichen der Wahrheit* „*liegen in der Erkenntnis selbst verborgen*.“⁹¹⁵ Ein Beweis aus der Vernunft ist eine „*Erkenntnis a priore oder von vorne her*“ und ein Beweis aus der Erfahrung ist „*eine Erkenntnis a posteriore oder von hinten her*.“⁹¹⁶ Hier macht Meier eine sehr wichtige Bemerkung:

Wir müssen nur bemerken, daß es ganz was anders ist, wenn wir fragen: wie wir unsere Erkenntnis erlangen, und wie wir sie beweisen? Manche Erkenntnis können wir ohne Erfahrung beweisen, allein wir können ohne Erfahrung keine Erkenntnis erlangen;⁹¹⁷

Er unterscheidet zwischen zwei Feldern: zwischen dem Feld des Alltags (*eine Erfahrung erlangen*) und dem Feld der Reflexion bzw. der Philosophie (*eine Erfahrung beweisen*). Die Verträglichkeit beider Felder ist sehr wichtig:

Wir können ofte eine Wahrheit aus der Erfahrung und aus der Vernunft beweisen, daß wir von derselben aus der Erfahrung völlig überzeugt sein können, und wenn wir sie auch aus der Vernunft gar nicht erweisen können; und umgekehrt, daß wir von ihr aus der Vernunft völlig überzeugt werden können, und wenn wir sie auch aus der Erfahrung gar nicht erweisen könnten. Die Verbindung dieser doppelten Beweise bei einer Wahrheit, nennet man **die Vereinbarung der Vernunft mit der Erfahrung**.⁹¹⁸

(VI) So kommen wir zur letzten Vollkommenheit der gelehrten Erkenntnis, die ihren Wert durch die Handlung gewinnt. Das Adjektiv „*praktisch*“ wird zuerst dem Adjektiv „*spekulativisch*“ und dann dem Adjektiv „*theoretisch*“ gegenübergestellt:

Ich hätte zwar die praktische Erkenntnis eine ausübende, und die spekulativische eine bloß betrachtende Erkenntnis nennen können; allein ich habe lieber die ausländischen Benennungen behalten wollen, weil sie nicht nur ungemein gänge und gäbe sind, sondern auch bei niemanden eine Dunkelheit verursachen können, wenn er nur ihre Erklärungen genau bemerkt. – Wir müssen, um die Missdeutung zu verhüten, bemerken, daß man die praktische Erkenntnis auch der theoretischen entgegen setzt; und da muß man sie anders erklären, als in dem vorhergehenden Absatze geschehen ist. Nämlich man versteht durch eine **praktische Erkenntnis** manchmal eine Erkenntnis, in welcher wir uns vorstellen, daß etwas getan oder gelassen werden solle; und alle übrige Erkenntnis, welche uns dieses nicht vorstellt, wird **eine theoretische Erkenntnis** genennet.⁹¹⁹

Mit der Handlung als letzter Vollkommenheit wird die Exposition der gelehrten Erkenntnis vervollständigt. Wir könnten sagen, dass Umfang, Wichtigkeit, Wahrheit und Klarheit bzw. Deutlichkeit zu einer ersten Ebene gehören und durch Reflexion den Status der Gewissheit gewinnen. Diese Gewissheit aber gewinnt ihren Sinn außerhalb der bloßen Spekulation. Der theoretischen Betrachtung des Wahren und Erkennbaren wird durch die Handlung (*Tun und Lassen*) ein höherer

⁹¹⁴ Ebd.

⁹¹⁵ VL, § 120.

⁹¹⁶ VL, § 234.

⁹¹⁷ Ebd.

⁹¹⁸ VL, § 235.

⁹¹⁹ VL, § 247-248.

Wert verliehen, der in Kants Definition seine Kulminierung finden würde: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.“⁹²⁰

b. Begriffslehre

Nach den Vollkommenheiten werden „die Hauptarten der gelehrten Erkenntnis“ behandelt, nämlich „Begriffe (der Stoff der ganzen gelehrten Erkenntnis), Urteile, Vernunftschlüsse“ behandelt.⁹²¹ Der „Begriff“ ist eine „Vorstellung oder Erkenntnis einer Sache [...] in so ferne wir den Gegenstand derselben als Eins betrachten.“⁹²² Weil die Begriffe Erkenntnisse sind, findet alles, was bis jetzt von den Vollkommenheiten der gelehrten Erkenntnis gesagt ist, auch auf sie Anwendung.⁹²³ „Die Begriffe („alle unsere Vorstellungen sind Begriffe“⁹²⁴) [sind] der Stoff der ganzen gelehrten Erkenntnis“,⁹²⁵ und wir erlangen sie durch drei Wege: „die Erfahrung (§ 288-291), die Abstraktion (§ 292-298) [...] und die willkürliche Verbindung (§ 299-300).“⁹²⁶

(1) „Die Erfahrung ist der allererste Weg, durch welchen wir zu Begriffen gelange.“⁹²⁷ Das ist möglich durch das Vermögen zu empfinden, die Sinne. Es gibt 1) „die innere Erfahrung“ (Begriffe der Veränderungen in der Seele), 2) „die äußere Erfahrung“ (Begriffe der Veränderungen unseres Körpers), 3) „die unmittelbare Erfahrung“ von Begriffen, die nur Empfindungen sind, d.h. von Begriffen wirklicher, gegenwärtiger, zufälliger, veränderlicher Dinge und 4) „die mittelbare Erfahrung“ (Begriffe aus Empfindungen durch einen kurzen Beweis, d.h. Begriffe notwendiger Merkmale, wesentlicher Stücke und Eigenschaften).⁹²⁸ Wenn wir die Erfahrungsbegriffe deutlicher machen wollen, dann müssen wir 1) alle Möglichkeiten der Sinne ausnutzen, 2) durch Anatomie die körperlichen Dinge zergliedern und gleichzeitig die Art und Weise ihrer Zusammensetzung betrachten, 3) nach ihren Entstehungsgründen und ihrer Entstehungsart suchen und 4) die Umstände ihrer Erscheinung bestimmen.⁹²⁹

(2) Wenn wir durch die Erfahrung zu „einzelnen Begriffen“ gelangen, heißen „alle Begriffe, welche durch Abstraktion gemacht werden, [...] **abstrakte oder abgesonderte Begriffe**.“⁹³⁰ Dabei geht es um „**höhere Begriffe**.“⁹³¹

Wir machen [...] einen Begriff durch die logische Absonderung, wenn wir übereinstimmende Begriffe von verschiedenen Dingen gegen einander halten, und ihre übereinstimmende Merkmale allein deutlich denken, oder uns vorstellen, als wenn ein Ding vorhanden wäre, dem diese Merkmale allein zukämen. Man siehet von selbst, daß diese

⁹²⁰ *KrV*, A 800 / B 828.

⁹²¹ *VL*, § 281.

⁹²² *VL*, § 282. R. Pozzo (2000) spricht von „atomistische[r] Struktur“ des Begriffes bei Meier (S. 245)

⁹²³ *VL*, § 284.

⁹²⁴ *AVL*, § 249.

⁹²⁵ *VL*, § 281.

⁹²⁶ *VL*, § 287.

⁹²⁷ *VL*, § 288.

⁹²⁸ *VL*, § 288-289.

⁹²⁹ *VL*, § 290.

⁹³⁰ *VL*, § 293.

⁹³¹ *VL*, § 294. Zu diesem Paragraph bemerkt R. Pozzo (2000): „Der Gedanke Hobbes', dass die Abstraktion als eine arithmetische Operation der Addition und Subtraktion aufzufassen sei, wird auch bei Meier wirksam.“ (S. 249) Bei der Behandlung der willkürlichen Verbindung der Begriffe ist es am klarsten zu sehen.

Absonderung bloß in unseren Gedanken geschieht, die Sachen selbst werden dadurch nicht von einander getrennt.⁹³²

Auf der Basis des Aktes der Abstraktion bestimmt Meier weiter den Umfang des Begriffs und den Unterschied zwischen allgemeinen und besonderen Begriffen:

Aus der bisherigen Untersuchung der abgesonderten Begriffe ist [...] klar, daß ein jeder abgesonderter Begriff als ein höherer Begriff betrachtet werden kann, welcher eine gewisse Anzahl niedriger Begriffe unter sich enthält; es gehören nämlich hieher alle diejenigen Begriffe, deren Übereinstimmung und Ähnlichkeit derselbe vorstellt: denn sie sind sämtlich unter ihm enthalten, und alle diese Begriffe und Dinge zusammengekommen, wollen wir **den Umfang eines höhern oder eines abgesonderten Begriffs** nennen [...] Ein **allgemeiner Begriff** ist ein abstrakter Begriff, welcher allen Dingen ohne Ausnahme zukommt, die unter einem andern enthalten sind; derjenige aber, der ihnen allen nicht zukommt, heißt in dieser Absicht **ein besonderer Begriff** [...] **Die allgemeine gelehrte Erkenntnis** ist [...] die abstrakte gelehrte Erkenntnis, oder die gelehrte Erkenntnis, in so fern sie aus abstrakten Begriffen zusammengesetzt ist.⁹³³

Die allgemeine gelehrte Erkenntnis hat vier Vorteile. Sie befördert die Deutlichkeit, die Weitläufigkeit, die Gründlichkeit und den Nutzen bzw. den Gebrauch der gelehrten Erkenntnis.⁹³⁴

(3) „Die willkürliche Verbindung ist [...] die umgekehrte Absonderung der Begriffe“ oder „eine Addition dessen, was ich durch die Abstraktion subtrahiert habe [...] Durch diese [die Abstraktion] fangen wir von unten an, und verkleinern die Begriffe, bis wir auf den abstraktesten Begriff kommen. Durch jene [die willkürliche Verbindung] vermehren wir die Begriffe: wir fangen von dem abstraktesten an, und steigen nach und nach zu den niedrigsten herunter; und wir bekommen also durch diesen Weg lauter niedrigere Begriffe.“⁹³⁵ Mit „verkleinern“ und „vermehren“ ist hier natürlich die *inhaltliche* Verkleinerung bzw. Vermehrung eines Begriffes gemeint, die durch die Abnahme oder Hinzusetzung der *differentiae specificae* durchführt wird. Die Methode der willkürlichen Verbindung in der Logik vergleicht Meier mit „die Erdichtung in der Ästhetik.“⁹³⁶

Die Meiersche Begriffslehre geht weiter mit der Definitionslehre, die nichts Neues auf dieses Feld bringt. Ein Begriff wird durch eine logische Erklärung bestimmt.⁹³⁷ Die Lehre der sechs Vollkommenheiten spielt hier auch mit. So muss eine logische Erklärung weder weniger noch überflüssige Merkmale in sich enthalten, d.h. sie kann weder weiter noch enger als der bestimmte Begriff sein (Weitläufigkeit).⁹³⁸ In die Erklärung dürfen keine zufällige Beschaffenheiten, Verhältnisse und verneinende Merkmale gebracht werden (Größe).⁹³⁹ „Eine Erklärung muss den Regeln der Wahrheit der gelehrten Erkenntnis gemäss sein.“⁹⁴⁰ „Eine jede logische Erklärung [muß] allen Regeln der Deutlichkeit und

⁹³² VL, § 292.

⁹³³ VL, § 295. Zur Rezeption der Problematik des Begriffspaars *Extension – Intension* durch Wolff, Baumgarten und Meier vgl.: R. Pozzo (2000), S. 250-252.

⁹³⁴ VL, § 297.

⁹³⁵ VL, § 299.

⁹³⁶ § Ebd.

⁹³⁷ VL, § 301.

⁹³⁸ VL, § 303.

⁹³⁹ VL, § 306.

⁹⁴⁰ AVL, § 274 / VL, § 307.

der Ausführlichkeit der gelehrten Erkenntnis gemäss sein“⁹⁴¹ und sie muss „gewiß [...] [und] praktisch sein.“⁹⁴² Dann wird zwischen Sacherklärung (Realdefinition), die das Wesen der erklärten Sache erörtert, und Worterklärung (Nominaldefinition), in der nur wesentliche Stücke oder (bzw. und) Eigenschaften der erklärten Sache enthalten werden, unterschieden.⁹⁴³ Als letzte wird in der Begriffslehre die *logische Einteilung der Begriffe* abgehandelt, d.h. die „die deutliche Vorstellung aller niedrigeren Begriffe, die einander widersprechen, und die unter einem und eben demselben höhern Begriffe enthalten sind.“⁹⁴⁴

c. Urteilslehre

Das Urteil lässt sich bei Meier als Vergleich, Verbindung, Verhältnis oder „Vorstellung des Verhältnisses mehrerer Begriffe gegen einander“ betrachten.⁹⁴⁵ „In der Übereinstimmung und dem Streite mehrerer Begriffe besteht **das logische Verhältnis derselben** gegen einander, und wir wollen dasselbe schlechtweg das *Verhältnis der Begriffe* nennen.“⁹⁴⁶ Die Urteile, die nach den Regeln der gelehrten Erkenntnis (hinsichtlich der sechs Vollkommenheiten) geformt werden, heißen „**gelehrte Urteile** (*judicia erudita*)“; „**logische Urteile**“ werden sie genannt, „wenn man von ihnen alles dasjenige absondert, ohne welchem die Wahrheit derselben dennoch deutlich erkannt werden kann.“⁹⁴⁷ Zuerst wird die Qualität der Urteile behandelt: „**Die Beschaffenheit der Urteile** (*qualitas judicii*) besteht in ihrer Bejahung und Verneinung.“ So haben wir bejahende, verneinende und unendliche Urteile.⁹⁴⁸ Dann ist die Rede von der „**Bedingung der Urteile**“⁹⁴⁹, d.h. vom „Grund der Wahrheit der Urteile“. Die Bedingungen sind 1) zureichend oder unzureichend, 2) innerlich (sie drücken das *in esse*-Verhältnis aus) oder äußerlich; die innerlichen Bedingungen sind schlechterdings notwendig (Wesen, essentialia, Attribute) oder zufällig.

Wenn die zufällige Bedingung eines Urteils mit dem Subjecte desselben verbunden wird, so wird sie **die Bestimmung** oder **Einschränkung des Urtheils** genennet (*determinatio et limitatio judicii*). Wenn die Bedingung des Urteils 1) eine innerliche, schlechterdings notwendige und zureichende Bedingung ist, so ist sie von dem Subjecte unzertrennlich. Man mag sie also gedenken oder nicht, so ist sie doch da, und folglich kommt das Prädicat dem Subjecte zu oder nicht, nach dem es entweder bejahet. Die Wahrheit erfordert alsdenn nicht, dass man diese Bedingung mit dem Urteil verbinde. Ist sie aber 2) eine zufällige Bedingung, so ist sie bald da, bald nicht da, und das Urtheil würde bald wahr, bald nicht wahr sein. Es erfordert es demnach die Wahrheit, dass man diese Bedingungen mit dem Urtheile verbinde. **Ein bestimmtes Urtheil** (*judicium determinatum, limitatum*) ist ein Urteil, welches eine

⁹⁴¹ VL, § 308.

⁹⁴² VL, § 311-312.

⁹⁴³ VL, § 313-316.

⁹⁴⁴ VL, § 318.

⁹⁴⁵ VL, § 324-325. R. Pozzo (2000) bemerkt hier: „Meier hat allem Anschein nach die Wolffsche Urteilslehre analytisch verstanden, denn er achtet auf den Inhalt der Begriffe und sieht das Urteil als jene Operation, wodurch man über die Übereinstimmung zwischen dem Merkmal und der Sache entscheidet. Und dennoch: Als Verstandesakt der Verbindung muss Meier das Urteil auch synthetisch verstanden haben.“ (S. 255-256) Eine solche Feststellung gilt aber mutatis mutandis als ein Gemeinplatz für alle Wolffianer. Die unreflektiert angenommene komplementäre Funktion von Analysis und Synthesis ist bei allen „empiriorationalistischen“ Versuchen die Regel. G. Martin (1967) kann bei Meier keine feste Begriffs- bzw. Urtheilstheorie finden. In seinem Pendeln zwischen Leibniz und Wolff geraten seine Versuche zu „Unbestimmtheit“. (S. 220-221)

⁹⁴⁶ § 325.

⁹⁴⁷ § 325 / AVL, § 292.

⁹⁴⁸ VL, § 327 / AVL, § 294.

⁹⁴⁹ VL, § 330-332 / AVL, 297-299.

Bestimmung hat; ein Urtheil, welches nicht bestimmt ist, ist **ein unbestimmtes Urtheil** (*judicium indeterminatum, illimitatum*).⁹⁵⁰

Dann kommt die Exposition der Größe der Urteile (*quantitas judicii*).⁹⁵¹ Unter dieser Tabelle gibt es vier Urteilsarten: 1) **Einzelnes Urteil** / *judicium singulare* (wenn das Subjekt ein einzelner Begriff ist), 2) **gemeines Urteil** / *judicium commune* (wenn das Subjekt ein abstrakter Begriff ist), 3) **allgemeines Urteil** / *judicium universale* (wenn das Prädikat von dem ganzen Umfang des Subjektbegriffs bejahet oder verneint wird, 4) **besonderes Urteil** / *judicium particulare* (wenn das Prädikat von einigen unter dem Subjekt enthaltenen Begriffen bejahet oder verneint wird), 4a) **nicht bloß besonderes Urteil** / *judicium non tantum particulare* (allgemein wahres besonderes Urteil), 4b) **bloß besonderes Urteil** / *judicium tantum particulare* (nicht allgemein wahres besonderes Urteil). Die allgemeine Wahrheit eines Urteils entsteht aus der gemeinsamen Betrachtung des Urteils vom Gesichtspunkt seiner Bedingung und seiner Größe aus:

Wenn die zureichende Bedingung eines gemeinen Urtheils 1) in dem Subjecte schlechterdings nothwendig ist, so ist sie von demselben unzertrennlich, und befindet sich, wo sich das Subject befindet, folglich in allen unter ihm enthaltenen. Also ist alsdenn das Urtheil allgemein wahr, denn wo die Bedingung ist, da ist auch das Prädicat. Wenn daher ein Prädicat von einem abstracten Begriffe um seines Wesens, oder wesentlichen Stücks, oder Eigenschaft, oder Erklärung willen bejahet oder verneinet wird, so ist das Urtheil allgemein wahr. 2) Wenn diese Bedingung eine Bestimmung ist, so wird sie schlechterdings nothwendig, so bald sie mit dem Subjecte verbunden wird, weil von demselben dadurch alle Dinge ausgeschlossen werden, denen diese Bestimmung nicht zukommt. Und also ist das bestimmte Urteil allgemein wahr.⁹⁵²

Dann werden die Urteile der Relation (ohne sie zu erwähnen) in einfache und zusammengesetzte eingeteilt.⁹⁵³ Die zusammengesetzten sind entweder *bedingt* (*judicium hypotheticum*) oder disjunktiv.⁹⁵⁴ Die Modalität des Urteils liegt in der copula (*Verbindungsbegriff*):

Wenn wir urteilen, so stellen wir uns freilich mehrenteils nur vor, daß ein Prädikat dem Subjekte zu oder nicht zukomme. Allein, manchmal stellen wir uns zu gleicher Zeit die Art und Weise vor, wie das Prädikat dem Subjekt zu oder nicht zukomme. In solchen Urteilen ist der Verbindungsbegriff und die Verneinung desselben ein zusammengesetzter Begriff, indem wir uns zugleich eine besondere Beschaffenheit des Verhältnisses des Prädikats gegen das Subjekt vorstellen.⁹⁵⁵

oder:

die Vorstellung der Art und Weise, wie das Prädicat dem Subjecte zu oder nicht zukommt, ist **die Bestimmung des Verbindungsbegriffs und der Verneinung desselben** (*modus formalis*).⁹⁵⁶

Möglichkeit bzw. Notwendigkeit als Ausdruck der Modalität werden hier zwar erwähnt aber nicht behandelt. Die modalen Urteile, d.h. Urteile, deren copula

⁹⁵⁰ AVL, § 298-299.

⁹⁵¹ VL, 334-335 / AVL, 301-302.

⁹⁵² AVL, § 303.

⁹⁵³ VL, § 337 / AVL, § 304.

⁹⁵⁴ VL, § 338-341 / AVL, § 305-308.

⁹⁵⁵ VL, § 342.

⁹⁵⁶ AVL, § 309.

bestimmt ist, sind „**unrein**“; wenn das nicht der Fall ist, haben wir mit „**reinen Urteilen**“ (*judicia pura*) zu tun.⁹⁵⁷ Wenn ein bejahendes Urteil implizit ein verneinendes Urteil zur Folge hat (und umgekehrt, d.h. beide Urteile sind gleichzeitig wahr), dann ist es ein *exponibiles Urteil*.⁹⁵⁸ Es gibt weiter **nicht logische Urteile**, die mit Gefühlen zu tun haben; sie sind eher Gegenstand der Ästhetik.⁹⁵⁹ Weiter werden die meisten Urteilsformen behandelt, die in allen Logikbücher der Wolffianer zu finden sind: *Erwägungsurteile* (*judicia theoretica*), *Übungsurteile* (*judicia practica*), *erweisliche* (*demonstrativa*), *unerweisliche* (*indemonstrabilia*), *Grundurteile* (*axiomata*), *Heischeurteile* (*postulata*), *anschauende* (*intuitiva*), *Nachurteile* (*discursiva*), *Zusätze* (*corollaria*), *Lehrsätze* (*theoremata*), *Aufgaben* (*problemata*), *Lehrurteile* (*lemmata*), *Anmerkungen* (*scholia*), *gleichgültige Urteile* (*aequipollentia*) und dann folgen die Eigenschaften der Verhältnisse zwischen den Urteilen.⁹⁶⁰

d. Ausblick

Der Behandlung der Vernunftschlüsse, in der kaum etwas Neues bzw. Interessantes zu finden ist, folgen die Hauptteile II. bis IV., die eher der Rhetorik verwandt sind. W. Risse sieht die Meiersche *Vernunftlehre* als „ein regelrechtes Programm [der] Popularphilosophie“, das von einer „anthropologisch-pädagogischen Grundhaltung“ bestimmt ist.⁹⁶¹ Dieses „Programm der Popularphilosophie“, das hier durch das Vertrauen des Verfassers in die Erfahrung einerseits und in die natürliche Vernunft und Logik andererseits ausgedrückt wird,

⁹⁵⁷ Ebd. (In der VL ist davon nicht die Rede.)

⁹⁵⁸ VL, § 343 / AVL, § 310.

⁹⁵⁹ VL, § 344 / AVL, § 311.

⁹⁶⁰ VL, § 346-387, AVL, § 312-352.

⁹⁶¹ 1964-1970, Bd. II, S. 721-722. Das ist schon in den ersten Paragraphen des Werkes zu sehen: „Die Vernunftlehre ist, von finstern und gar zu gelehrten Weltweisen, in einer Gestalt vorgetragen worden, in welcher sie gar zu schulmäßig zu sein scheint. Sie kann demnach, vielen Leuten von gesunder und starker Vernunft, gar nicht gefallen; sondern sie muß sich, unter dem verächtlichen Namen der Schulfüchseriei, verachten und verwerfen lassen. Die Vernunftlehrer sind selbst daran schuld, indem sie es sowohl in Absicht auf die Grundsätze, woraus sie die Regeln derselben herleiten, versehen, als auch in Absicht auf die Art, nach welcher sie die Vernunftlehre vortragen, und in Absicht auf dasjenige, was sie in derselben abhandeln. Viele Weltweise erregen wenigstens wider sich den Verdacht, als wenn sie die ganze Vernunftlehre auf ausgekünstelte Grundsätze bauten, welche der Vernunft und ihrer natürlichen Einrichtung widersprechen. Man hält daher die Vernunftlehre für eine Sache, durch welche der Vernunft ein unnatürlicher Zwang zugefügt wird, wodurch sie vielmehr verdorben, und zu einer gezwungenen Künstelei gewöhnt wird, als daß sie dadurch sollte verbessert und in ihren natürlichen Wirkungen befördert werden. Ich werde mich in diesem Werke ungemein in acht nehmen, diesen Verdacht wider mich zu erwecken. Ich will mich, als einen bloßen Ausleger der Natur der Vernunft, verhalten. Ich will der Vernunft keine Gesetze als ein Gesetzgeber vorschreiben, sondern ich will die Gesetze, welche der Vernunft von der Natur vorgeschrieben oder vielmehr eingepflanzt sind, aus der Natur selbst entwickeln, und sie mit einer gründlichen Weitläufigkeit vortragen. Die Erfahrung soll unsere einzige Führerin sein. Wir wollen, auf die Wirkungen unserer Vernunft, achtung geben, wir wollen Beobachtungen durch die Erfahrung machen, die ein jeder machen kann. Diese Erfahrungen sollen uns, die Begriffe von den Vollkommenheiten der vernünftigen Erkenntnis, an die Hand geben, und ich hoffe demnach, daß meine Leser nicht besorgen werden, als wenn ich sie durch gelehrte Spitzfindigkeiten überraschen und hinter das Licht führen wolle. Wir wollen der bloßen ungekünstelten Natur folgen, sie in ihren verschiedenen Wendungen betrachten, und ihr die Kunstgriffe ablauren, durch welche sie die vernünftige Erkenntnis vermittelt der Vernunft hervorbringt. Die Grundsätze, aus welchen ich die Vernunftlehre herleiten will, sollen demnach diejenigen Züge sein, nach welchen die Natur die menschliche Vernunft eingerichtet hat.“ (VL, § 6)

wird durch den Inhalt der *Vernunftlehre* nicht bestätigt. Dass die praktische Seite seiner *Vernunftlehre* in den drei letzten Hauptteilen betont wird, und dass die Unterscheidung zwischen *logica naturalis* und *logica artificialis*, die in den meisten Logikkompendien der Zeit in den ersten Paragraphen zu finden ist, erst im letzten Hauptteil diskutiert wird⁹⁶², erlaubt es nicht zu sagen, dass Meiers Strategie bei der Behandlung der Kernpunkte der *Vernunftlehre* von den anderen Logikverfasser gründlich differiert. Nur die Schreibart und die Exposition ist wirklich lebhafter und mit Beispielen aus dem Alltag, der Natur und der Kunst bereichert worden. Derjenige aber, der von dem Lehrbuch, das Kant sich als Kompendium ausgesucht hatte, große Erwartungen hatte, würde sicher enttäuscht.

Andere wichtige Werke Meiers sind: *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt* (Halle 1744)⁹⁶³, *Anfangsgründe aller schöner Wissenschaften* (Halle 1748-1750)⁹⁶⁴, *Metaphysik*, 4 Bde (Halle 1755-1759), *Betrachtungen über die Schrancken der menschlichen Erkenntnis* (Halle 1755)⁹⁶⁵, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Halle 1757)⁹⁶⁶, *Betrachtung über die Natur der gelehrten Sprache* (Halle 1763)⁹⁶⁷, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts* (Halle 1766)⁹⁶⁸ und *Von dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß* (Halle 1770)⁹⁶⁹.

Seine *Metaphysik*, die eine popularisierte Version der Baumgartenschen *Metaphysica* ist, wird von Wundt nicht wegen ihrer inhaltlichen oder strukturellen Tugenden, sondern für ihre lockere und angenehme Schreibart gepriesen.⁹⁷⁰ Dass Kant sie gelesen hatte, lässt sich nur vermuten.⁹⁷¹ Die Transzendentalien *Einheit*, *Wahrheit*, *Vollkommenheit*, werden allen anderen innerlichen Prädikaten vorangestellt (der Terminus selbst wird zwar nicht gebraucht)⁹⁷², und dann werden die Sätze vom Widerspruch und vom zureichenden Grunde behandelt.⁹⁷³

⁹⁶² VL, § 591 / AVL, § 533.

⁹⁶³ „Mit dieser Schrift kann man die Entwicklungsgeschichte Meiers „vom Wolffianer zum halben Skeptiker“ beginnen lassen.“ (Pozzo, R. (2000), S. 148-154, hier: S. 148)

⁹⁶⁴ Nach Pozzo (a.a.O.) ist dieses Buch „die erste Version einer modernen Ästhetik überhaupt.“ (S. 154-158, hier: S. 158)

⁹⁶⁵ Dazu s. Pozzo, R. (a.a.O.), S. 161-163.

⁹⁶⁶ Dazu s. ebd., S. 163-166.

⁹⁶⁷ Dazu s. ebd., S. 169-172.

⁹⁶⁸ Dazu s. ebd., S. 172-174.

⁹⁶⁹ Dazu s. ebd., S. 174-175.

⁹⁷⁰ „[Die *Metaphysik*] schließt sich, wie ausdrücklich in der Vorrede gesagt wird, ganz an Baumgarten an, der Aufbau und die bestimmten Lehren sind von diesem übernommen. Die eigene Leistung besteht wesentlich in der allgemein verständlichen, natürlich viel ausführlicheren Darstellung, die durch Beispiele, Vergleiche und Bilder die Lehren der *Metaphysik* weiteren Kreisen außerhalb der Schule schmackhaft machen möchte. Das geht nicht ohne eine gewisse Auswahl ab, und so will Meier, „lauter merklich brauchbare Sachen“ abhandeln und weglassen, was in seiner Zeit nicht mehr erheblich sei. In der Art des Vortrags habe er sich bemüht, „das bloß Trockene aufs möglichste zu vermeiden und überall eine fassliche Verständlichkeit zu erreichen“ (Vorrede). Dass dies in der *Ontologie*, die der erste Band bringt, am schwersten sei, sagt er selbst. Und man muss seine schriftstellerische Begabung schon bewundern, die ihn befähigte, diese alten Gegenstände der Schulmetaphysik so aufzulockern und durch Anwendung auf jedem naheliegende Lebensverhältnisse so eingängig zu machen, dass sie zu lesen ein ganz behagliches Vergnügen wird.“ (1945, S. 228) In diesem Sinne sieht Pozzo (2000) die *Metaphysik* „ganz im Geiste der Popularphilosophie.“ (S. 159) (Vgl. weiter: ebd., S. 159-161 und 166-169) Zum optimistischen Geist der Meierschen *Metaphysik* anlässlich der Beschreibung ihres Titelblatts vgl. Schneiders, W. (1990), S. 106-107.

⁹⁷¹ Carboncini, S. (1991), S. 180

⁹⁷² Nach Knittermeyer (1920) ein Zeichen, dass „der Terminus transzendental seinen Glanz von ehemals verloren hat.“ (S. 197) Dass Knittermeyer bemerkt, dass bei Meier „der Begriff der

Einen besonderen Wert für die geistige Entwicklung Kants hat ein anderer Text, „eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre“⁹⁷⁴, die *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* (Halle 1766). Die Voraussetzungen des Textes, der vielleicht eine „erneute Beschäftigung mit Locke“ zeigt⁹⁷⁵, sind in der *Vernunftlehre* und in ihrem Auszug zu finden.⁹⁷⁶ Die Vorurteile werden in zwei Gruppen eingeteilt: A. „Durch **das Vorurteil des gar zu großen Zutrauens** halten wir etwas für wahr, oder überhaupt in irgends einer Absicht für gut. Und dahin kann man folgende berühmte Vorurteile rechnen: 1) **Das Vorurteil des gar zu großen Ansehens** ... 2) **Die logische Egoisterei** ... 3) **Das Vorurteil des Altertums** ... 4) **Das Vorurteil der Neuigkeit** ... 5) **Das Vorurteil des angenommenen Lehrgebäudes** ... 6) **Das Vorurteil des faulen Vertrauens** ... 7) **Das Vorurteil der Seichtigkeit.**“ B. „Die andere Gattung der logischen Vorurteile sind in **dem Vorurteile des gar zu großen Misstrauens**, zusammen begriffen, vermöge dessen wir etwas für falsch, oder überhaupt in irgends einer Absicht für böse und unvollkommen halten. Hierher gehört: 1) **Das Vorurteil des Altertums** ... 2) **Das Vorurteil der Neuigkeit** ... 3) **Das Vorurteil der Völkerschaft** ... 4) **Das Vorurteil des Misstrauens, welches man auf sich selbst setzt.**“⁹⁷⁷

Hinske ist sicher, dass Kant die Schrift von 1766 gelesen hatte.⁹⁷⁸ Das Wichtigste ist für Hinske in den Paragraphen 15-32 des Werkes zu finden, wo zum ersten Mal das *Grundvorurteil* der Erfahrungserkenntnis behandelt wird. Das Problem hier ist die Kluft zwischen den Empfindungen und den Gegenständen selbst, die die Kluft zwischen zwei Welten impliziert: der Welt der Sinnesempfindungen und der Welt der Gegenstände. Diese „These von der Subjektivität der Sinnesempfindungen“, die für Kant provokativ und fruchtbar fungierte, spielte eine große Rolle in der Gestaltung der Antinomienlehre seit 1770 bis 1781. Exemplarisch zitiert Hinske aus Kants *KrV*, dass „die Antithetik der reinen Vernunft [...] auf einem Mißverstande beruhete, da man nämlich, dem gemeinen Vorurteile gemäß, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm.“ (B 768), und behauptet, dass „sich Kants Antinomienlehre im Problemhorizont der Vorurteilstheorien des 18. Jahrhunderts bewegt.“⁹⁷⁹ Dass die Meiersche Vorurteilslehre von Kant als Herausforderung angenommen werden konnte, wird mittelbar durch diese Ansicht von Schneiders bestätigt, die dreizehn Jahre früher als der Aufsatz von Hinske abgedruckt wurde:

Im Gegensatz zu Thomasius und Wolff verzichtete Meier ausdrücklich darauf, die Vorurteile als falsche Urteile zu definieren; er betont vielmehr nachdrücklich, dass sie als unbegründete

Vollkommenheit im engsten Zusammenhang mit dem Begriff des Guten [steht]“, bekräftigt die These des pietistischen Einflusses auf Meier (S. 199).

⁹⁷³ Carboncini (1991), S. 181.

⁹⁷⁴ Hinske, N. (1993b), *Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkte Quelle der Kantschen Antinomienlehre*. In: Cesa, Claudio – Hinske, Norbert (Hg.): *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Frankfurt am Main – New York – Paris – Wien, S. 103-123.

⁹⁷⁵ Pozzo, R. (2000), S. 174.

⁹⁷⁶ Ebd., S. 172.

⁹⁷⁷ *VL*, § 202. Vgl. *AVL*, § 168-169. W. Schneiders (1983) spricht von „*Formalisierung des Vorurteilsbegriffs*“ bei Meier, und behauptet, dass die Schrift von 1766 „zu den wichtigsten Untersuchungen über die Vorurteile in der deutschen Aufklärung überhaupt gehört.“ (S. 208-231, hier: S. 208-209)

⁹⁷⁸ Hinske, N. (1993b), S. 113.

⁹⁷⁹ Ebd., S. 115-120.

Urteile dennoch wahre Urteile sein könnten. So hält er, während er einerseits den faktischen Umfang der Vorurteile unabsehbar erweitert, andererseits an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis fest. Zwar sind fast alle unsere Urteile unbegründet und ohne Aussicht auf endgültige Bestätigung, dennoch ist ihre Wahrheit eben darum nicht a priori auszuschließen. So tritt an die Stelle des moralischen Pathos bei Thomasius und des gnoseologischen Interesses bei Wolff ein neuer Pragmatismus der Vorurteilslehre, der eigentlich schon ein erkenntnistheoretischer Pessimismus oder Skeptizismus ist.⁹⁸⁰

Wenn also sich Kant verpflichtet fühlt, den Skeptizismus zu bekämpfen, versteht er, dass solch etwas nur im Rahmen eines Netzes von völlig begründeten Sätzen möglich ist. Das Erbe der Meierschen *Vernunftlehre* hat einerseits dazu beigetragen, dass Kant während der langen Auseinandersetzung mit seinem Logikkompendium die endgültige Gliederung seiner *Kritik* erreichte⁹⁸¹, das Wichtigste ist aber andererseits, dass Kant trotz der attraktiven Darstellung der *Vernunftlehre* und ihres *Auszugs*, die zwar ihren pädagogischen Wert immer bewahrt, in diesen Texten keinesfalls die Lösung der Probleme, die ihn beschäftigten, finden konnte. Hat die Baumgartensche *Metaphysica* in den Kantschen Gedanken die Frage nach der Legitimität des Prädicierens erhoben, so hat auch die Meiersche *Vernunftlehre* und die Problematik über die Vorurteile die Notwendigkeit einer festen und endgültigen Begründung dieser Legitimität am klarsten gezeigt.

⁹⁸⁰ Schneiders, W. (1980), *Praktische Logik. Zur Vernunftlehre der Aufklärung im Hinblick auf Reimarus*. In: Walter, W. – Borinski, L. (Hg.), S. 75-92, hier: S. 89.

⁹⁸¹ Das hat E. Conrad (1994) überzeugend und mit vielen Einzelheiten dargestellt. Vgl. vor allem Kap. II (*Das Gliederungspaar Elementarlehre und Methodenlehre*) und Kap. III (*Das Gliederungspaar Analytik und Dialektik*), S. 75-118.

3. Gemäßigte Wolffianer⁹⁸²

i. Martin Knutzen

Martin Knutzen (1713-1751) galt in seiner Zeit als Vermittler zwischen Wolffschen, pietistischen und Newtonschen Gedanken.⁹⁸³ K. Vorländer stellt den Einfluss Knutzens auf Kant am klarsten dar:

Kopf und Herz zogen ihn [Kant] – wie es scheint, schon bald nach seinem Eintritt in die Universität – zu den jenen Fächern hin, die gerade die pedantisch-pietistische Bildung des Friedrichskollegs am meisten vernachlässigt hatte: *Philosophie, Naturwissenschaften und Mathematik*. Und nun hatte er das Glück, gleich am Beginn seiner Universitätsstudien einen Lehrer zu finden, der ihm eben auf diesen Gebieten die wertvollsten Anregungen zu geben vermochte, und der auch persönliches Interesse für ihn gewann. Es war der ... seit sieben Jahren an der Königsberger Akademie wirkende außerordentliche Professor für Logik und Metaphysik *Martin Knutzen*. Allerdings verband auch er, gleich F.A. Schultz mit seinem Leibniz-Wolffschen Standpunkt in der Philosophie starke theologische, ja pietistische Neigungen. Allein er zeigte dabei doch eine gewisse Selbständigkeit und größere Tiefe als die meisten Durchschnittswolffianer, war von manchen erfahrungsmäßigen Gedankengängen bewegt, und bestritt die materialistischen Gegner wenigstens mit beachtenswerten Gründen. Vor allem aber: jung wie er war – er zählte nur ein Jahrzehnt mehr als Kant und hatte seine Professur schon mit 21 Jahren erlangt –, war er für die zahlreichen zu seinen Füßen sitzenden jugendlichen Hörer ein anregender Lehrer, der, wie später sein großer Schüler, Selbstdenker, nicht „Nachbeter“, aus ihnen zu machen suchte. Die Klarheit der Darstellung, sowie die Schärfe und Gewandtheit der Gliederung, wie sie sich z.B. in seinem

⁹⁸² Das Wort *gemäßigt* wird hier konventionell gebraucht und markiert im Rahmen dieser Arbeit mehr die freiere Behandlung der Wolffschen Hauptgedanken auf dem Feld der Logik, Metaphysik und Erkenntnislehre als die weltanschaulichen und gesellschaftlichen Konsequenzen der Adoption des Wolffschen Lehrgutes. Zu einer globalen Bewertung des Wortes s. Mühlhölzer (1986): „Die wichtigste Trennungslinie innerhalb des wolffianischen Lagers aber war die nach Gesinnung und Haltung. Sie galt sowohl für das weltanschauliche (philosophisch-religiöse) als auch für das gesellschaftliche (politisch-soziale) Denken und Handeln. Hierin sind zwei Hauptzweige zu unterscheiden: gemäßigter und radikaler Wolffianismus. Diese zwei Kategorien korrespondierten mit den beiden Grundrichtungen der bürgerlichen Opposition – der zaghaften, anpassungswilligen, kompromißbereiten, begrenzt-reformerischen auf der einen Seite und der entschiedenen, konsequenten, kompromißfeindlichen, weitzielend-reformerischen und latent revolutionären auf der anderen. Gemäßigte Wolffianer, zu denen die große Mehrheit der legal publizierenden Autoren wolffianischer Observanz zählte, waren gemäßigt-aufklärerisch eingestellt. Sie akkommodierten sich herrschenden Verhältnissen. Radikale Wolffianer suchten Wolffs Grundsätze prinzipienfest zu befolgen und zu verwirklichen. Sie zogen aus ihnen weitergehende Folgerungen. Ihr Wirken war ein Bestandteil der radikalen Aufklärung. Dabei sind weltanschauliche und gesellschaftliche Radikalität auseinanderzuhalten, obwohl sie vielfältig verwoben waren und oft ineinander übergingen. Die weltanschauliche Radikalität wagte sich meist früher hervor als die gesellschaftliche, die besonders streng verfolgt wurde. So war es auch beim radikalen Wolffianismus. Zwischen den zwei Grundtypen, dem gemäßigten und den radikalen, gab es mancherlei Übergänge, Mischformen, eklektische und opportunistische Verflechtungen und Adaptionen, die beiden außerdem Verquickungen mit Andersartigem. Deshalb sind die Termini „gemäßigter“ und „radikaler Wolffianismus“ umfassender und exakter als die Bezeichnungen „gemäßigte“ und „radikale Wolffianer“. Nicht wenige gemäßigte Wolffianer weisen einige oder einzelne radikale Züge auf. Umgekehrt zeigen radikale häufig einen Einschlag gemäßigten Denkens und vor allem Handelns. Oft sahen sie sich durch den Zwang der Umstände zu Konzessionen und Verzicht genötigt. Nach Anfeindungen zogen sich viele auf eine gemäßigt-aufklärerische Position oder in die Passivität zurück. Aus manchem jungen Stürmer und Dränger wurde ein devoter Kreis. Andere steigerten sich gerade mit den Jahren zu größerer Radikalität. Angesichts solcher Entwicklungsphasen wäre es ein unhistorisch-statisches Schematisieren, jeden Parteigänger Wolffs pauschal mit dem Etikett „gemäßigter“ oder „radikaler Wolffianer“ zu versehen.“ (S. 241-242)

⁹⁸³ Erdmann, B. (1876), S. 50, Wundt, M. (1924), S. 98, Irrlitz, G. (2002), S. 6-7, 74. Nach G. Zart (1881) ist Knutzen „einer der Väter der Popularphilosophie.“ (S. 73)

logischen Lehrbuch zeigt, muss in seinem mündlichen Vortrag erst recht zum Ausdruck gekommen sein. Der fleißige Gelehrte, der, durch allzu starke geistige Anstrengung vor der Zeit aufgebraucht, bereits mit 37 Jahren starb, hielt Vorlesungen über alle Zweige der Philosophie und verwandter Gebiete [...] Überhaupt wuchs der Schüler allmählich wohl über den Lehrer hinaus. Denn wenn ihm auch das Andenken an den verehrten Mann, der ihn zuerst in Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft tiefer eingeführt, immer „heilig“ blieb, so ist doch auffallend, dass er in keiner seiner sämtlichen späteren Schriften ihn mit Namen genannt hat.⁹⁸⁴

Sicher ist, dass dasjenige, das Kant hauptsächlich beeinflusste, nicht das Werk Knutzens sondern seine Persönlichkeit, Lehrtätigkeit⁹⁸⁵ und geistige Präsenz überhaupt ist. Knutzen hat Kant dazu angeregt, mit der Newtonschen Physik in Kontakt zu kommen. Das allein, als Wendepunkt im Werdegang Kants, reicht für eine positive Bewertung Knutzens aus. Dass Kant von Knutzen in die Newtonsche Physik eingeführt worden ist, ist wirklich von Belang, wenn man überlegt, dass „Newton [...] *seitdem für ihn [Kant] das Vorbild der Wissenschaft [bleibt]*.“⁹⁸⁶ Die Schrifftätigkeit Knutzens ist, wie seine Lehrtätigkeit auch erfolgreich gewesen. B. Erdmann, der Knutzen für einen „klaren, relativ selbständigen Denker“⁹⁸⁷ hält, hat seine Schriften in vier Gruppen eingeteilt: philosophische, theologische, naturwissenschaftliche und mathematische.⁹⁸⁸ Sein größter Erfolg war das auf Deutsch geschriebene Buch *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (Königsberg 1740)⁹⁸⁹, und das philosophisch einflussreichste Buch war die *Commentatio de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando* (Königsberg 1735).⁹⁹⁰

⁹⁸⁴ 1924, S. 53-55. Vgl. auch S. 62.

⁹⁸⁵ Dazu s. Erdmann, B. (1876), S. 139 (Anm. 29)

⁹⁸⁶ Hildebrandt, K. (1955), S. 5. Hildebrandt bemerkt weiter: „Die mechanistische Welterklärung blieb, wie das opus posthumum beweist, bis ans Ende der eigentliche Wunsch des Forschers und Denkers. In ihm war zweierlei enthalten. Das mathematische, apriorische, ewige Gesetz, das Tor zur Metaphysik, und die klare gegenständliche Erkenntnis der (sinnlichen) Welt, soweit sie als toter Mechanismus zu verstehen ist. Neben dieser Newtonisch-mechanistischen Erkenntnis wuchs immer stärker das Verlangen nach echter, umfassender Metaphysik.“ (S. 9) Das bestätigt die Ansicht M. Wundts (1924): „Nicht der wolffsche Rationalismus oder seine wie immer beschaffenen Weiterbildungen haben Kant zum selbsttätigen Eingreifen in die wissenschaftlichen Fragen der Zeit veranlasst, sondern die Erörterungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft.“ (S. 99) G. Tonelli (1975b), der Knutzen als „a very minor figure“ beschreibt, sieht den Grund von Kants Annäherung an das Newtonsche System eher in der Berliner Akademie als bei Knutzen: „It is probably true that it was Knutzen who initiated Kant to Newtonianism, but Knutzen's Newtonianism, as we know it from his published work, is very timid, and seems not to affect in the least the other doctrines of this author – while, for Kant, they acquire from the very beginning a central importance. Taking into account the fact that in that time German thinkers still almost unanimously rejected attractionism, Kant presumably needed a stronger encouragement than that provided by Knutzen in order to take a so daring position: and this encouragement most probably derived from by the Berlin Academy's Newtonians. And, in general, if Knutzen was an non-orthodox Wolffian, he was by no means an anti-Wolffian; so that in order to understand Kant's attitude we must take into account the general situation at the Albertina – together with the dominant mood of the Berlin Academy during Maupertuis' tenure as its president.“ (S. 142)

⁹⁸⁷ Erdmann, B. (1876), S. 107

⁹⁸⁸ Ebd., S. 52-54. Vgl. auch Wundt, M. (1945), S. 209.

⁹⁸⁹ B. Erdmann (1876) berichtet von 5 Auflagen innerhalb von 23 Jahren und von einer dänischen Übersetzung im Jahr 1742 (S. 53).

⁹⁹⁰ Zum Knutzens Influxionismus und zu seiner Stellung gegenüber der prästabilierten Harmonie s. Erdmann, B. (1876), S. 55-97, Poppe, B. (1907), S. 19, Heimsoeth (1956b), S. 85-88 und Hahmann, Andree (2009), *Kritische Metaphysik der Substanz*, Berlin, S. 29-30

Das Logikkompandium, das Knutzen verfasste, trug den Titel *Elementa philosophiae rationalis seu logicae* (Regensburg – Leipzig 1747). Es besteht aus 639 Paragraphen und am Rand jedes Paragraphs steht eine deutsche Zusammenfassung.⁹⁹¹ Knutzen folgt dem Wolffschen Paradigma der mathematischen Methode in seiner Darstellung, wie der vollständige Titel des Werks zeigt: *Elementa philosophiae rationalis seu Logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata a Martino Knutzen*. Wie Wolff selbst, unterschätzt Knutzen die Sinne als Quelle der Erkenntnis nicht; er bleibt dem *empiriorationalistischen* Projekt des Meisters treu und das empiristische Element, das bei allen Repräsentanten des späten Wolffianismus erscheint, ist bei ihm auch spürbar. Die Logik selbst, wenn sie nur auf dem Feld der Theorie bleibt, hat nicht den hohen Wert einer praktisch angewandten Logik: „Die Vernunftlehre muss zur Ausübung geschickt eingerichtet, oder recht practisch abgehandelt werden. Genuina Logica praxi debet esse accommodata; i.e. non solum regulas generales regendarum mentis operationum in veritate cognoscenda tradere; verum etiam modum specialius ostendere debent, quo eadem ad praxin possint transferri.“⁹⁹² G. Zart bemerkt zu diesem Punkt: „Hierin liegt eine Ergänzung der wolffschen Lehre durch die baconische, aber auch durch die lockische, sofern er nach Locke die Regeln für die richtige Verstandesleitung angiebt und fordert, dass man nicht zu viel auf einmal erkennen wollen, das Erkannte aber im Gedächtnis behalten und darüber freie Herrschaft üben solle.“⁹⁹³ So die ganze Sectio III. der *Logica generalis*, alle drei Kapitel tragen den Titel *De directione (idearum, judiciorum und ratiocinationum)*.

Die *Elementa* beginnen mit den *Prolegomena Philosophiae*. Die Grundwahrheiten (*veritates primitivae*) werden in *intellectuales (definitiones et axiomata)* und *sensuales (experientiae indubitatae)* eingeteilt.⁹⁹⁴ Knutzen warnt: „Grundwahrheiten sind nicht zureichend zur Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts.“ Zu diesem Zweck sind die Schlusswahrheiten notwendiger: „*Primitivae ergo veritates ad felicitatem humani generis non sufficiunt; sed derivatarum cognitio erit maxime necessaria.*“⁹⁹⁵ Diese Schlusswahrheiten (*veritates derivativae*) sind die Basis der Wissenschaft, die nichts anderes als ein Netz solcher Wahrheiten ist, die legitim (nach den Schlussregeln) und auf Grund von festen Prinzipien deduziert werden:

⁹⁹¹ Zur Gliederung des Werkes s. Anhang.

⁹⁹² *Elementa*, § 15.

⁹⁹³ (1881), S. 75. Alois Winter (1986), der den Einfluss der posthum erschienenen Schrift Lockes *Of the conduct of the Understanding* auf Kant erforscht hat, bestätigt diese Ansicht und bemerkt weiter, „dass Kants erste Bekanntschaft mit dieser Schrift auf [...] Knutzen zurückgeht.“ (*Selbstdenken – Antinomien – Schranken. Zum Einfluss des späten Locke auf die Philosophie Kants*. In: *Aufklärung* 1, S. 27-66, hier: S. 30). Vgl. weiter: Locke, John, *Of the conduct of the Understanding*. In: *The works of John Locke*, London 1823 (Reprinted Aalen 1963), Vol. III., p. 203-289 und *Anleitung des menschlichen Verstandes* (In der Übersetzung Königsberg 1755 von Georg David Kypke) herausgegeben von Terry Boswell, Riccardo Pozzo und Clemens Schwaiger, Stuttgart – Bad Cannstatt 1996 und Knutzen, M., *Elementa philosophiae rationalis*, § 353: „*Majorem in modum huius dominii necessitatem et usum inculcant LOCKIUS in schediasmate de dirigendo intellectu in cognoscenda veritate ...*“

⁹⁹⁴ *Elementa*, Prol., § 3.

⁹⁹⁵ *El.*, § 4.

Scientia est habitus veritates derivativas ex principiis indubitatis deducendi per legitimam consequentiam s. ostendendi nexum, qui inter haec et illas intercedit, vel brevius, est habitus desonstrandi.⁹⁹⁶

Voraussetzung des *habitus demonstrandi* ist die Vernunft (*ratio*), die „*facultas animi percipiendi nexum veritatum*.“⁹⁹⁷ Die Einteilung der Erkenntnis in philosophische, historische und mathematische findet auch hier ihren Platz⁹⁹⁸, und die historische Erkenntnis ist die Grundlage der philosophischen.⁹⁹⁹ Die Philosophie lässt sich unter zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet: die erste Perspektive ist die objektive, d.h. dadurch wird die Philosophie als System, Zusammenhang und Grundlage aller Wissenschaften definiert.¹⁰⁰⁰ Die zweite Perspektive, die erweiterte, ist die subjektive; keine Grenzen hindern unter dieser Perspektive die Tätigkeit des Philosophen.¹⁰⁰¹ Kantisch ausgedrückt, entspricht die objektive Perspektive den Ansprüchen des Verstandes (Fundierung und Konstruktion der Wissenschaften) und die subjektive den Ansprüchen der Vernunft (Anspruch auf totale Erkenntnis); nur sind für Knutzen beide Ansprüche legitim und realisierbar. Die Metaphysik (*philosophia fundamentalis*) wird in Ontologie (*generalissima scientia, quae de ente in genere s. maxime universalibus rerum omnium affectionibus agit*), allgemeine Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie eingeteilt.¹⁰⁰² Die philosophische Methode besteht in der Ordnung¹⁰⁰³ und jeder Schritt beim Erkenntnisprozess muss hinsichtlich seiner Gewissheit und Konsequenz untersucht werden.¹⁰⁰⁴ Sie ist mit der mathematischen identisch.¹⁰⁰⁵ Der Endzweck der Philosophie „*ist Gottes Ehre, unser und anderer Menschen Glückseligkeit*.“¹⁰⁰⁶ Die *Praecognita de Philosophia in genere* schließt mit einem Grundriss der Geschichte der Philosophie.¹⁰⁰⁷

In den *Praecognita Logicae* unterscheidet Knutzen zwischen einer von konfusen Regeln bestimmten *logica naturalis* und einer von deutlichen Regeln bestimmten *logica artificialis*.¹⁰⁰⁸ Zuletzt stellt er in nur zwei Seiten eine kurze „*Geschichte der Vernunftlehre*“ dar.¹⁰⁰⁹ Dann beschreibt er im 1. Kapitel des ersten Abschnittes die Erkenntniskräfte. Als erste werden die Empfindung (*sensus*) und die Einbildungskraft (*imaginatio*) behandelt; die Empfindung ist

⁹⁹⁶ *El.*, § 6.

⁹⁹⁷ *El.*, § 8.

⁹⁹⁸ *El.*, § 19.

⁹⁹⁹ *El.*, § 20.

¹⁰⁰⁰ „*Philosophia specialius s. objective spectata, definiri potest per systema s. complexum scientiarum, quae circa rerum cum cognoscendarum, tum agendarum qualitates earundemque causas s. rationes versantur, et omnium reliquarum scientiarum fundamenta in se continent*.“ (§ 14)

¹⁰⁰¹ „*Philosophische Erkenntnis aller Dinge ist an und vor sich selbst möglich. Cum omnium rerum sufficiens ratio detur adeoque etiam per se, modo intellectus cuius limites non prohibeant, cognosci possit; scientifica s. philosophica quorumcunque possibilitum cognitio, si res ipsas respiciamus, possibilis erit, licet nemo mortalium omnium omnino rerum rationes unquam investigaturus sit. Hinc quoque philosophica cognitio, ut et Philosophia in subjectivo sensu Theologiae, Jurisprudentiae et Medicinae erit possibilis*.“ (§ 22) Vgl. Schneiders, W. (1990), S. 132-133.

¹⁰⁰² *El.*, § 27.

¹⁰⁰³ *El.*, § 47.

¹⁰⁰⁴ *El.*, § 48-50.

¹⁰⁰⁵ *El.*, § 51.

¹⁰⁰⁶ *El.*, § 54.

¹⁰⁰⁷ *El.*, § 57.

¹⁰⁰⁸ *El.*, § 6.

¹⁰⁰⁹ *El.*, § 20.

Repräsentation von anwesenden Dingen und die Einbildungskraft Repräsentation von abwesenden (schon empfundenen) Dingen. Der Empfindung wird keine Passivität bzw. bloße Rezeptivität zugesprochen; sie ist ein *actus*: „*actus sentiendi sensatio appellatur*.“¹⁰¹⁰ Einerseits wird die Rolle der Empfindung empiristisch hervorgehoben¹⁰¹¹, wenn wir lesen:

Die Empfindungskraft oder die Sinnen sind der Grund der Einbildungskraft und der ganzen menschlichen Erkenntnis. *Facultas sentiendi facultatis imaginandi est fundamentum, cum haec non nisi sensu olim percepta reproducat. Immo in Psychologia demonstrari potest, quod sensus (externus atque internus) omnis nostrae cognitionis basis sit atque principium, ac quod nihil sit in intellectu, sine universa hominum cognitione, quod non antea quadam ratione fuerit in sensu.*¹⁰¹²

Andererseits aber begründet Knutzen auf dieser vorherrschenden Rolle der Empfindungen, die eingeschränkt sind (*cum sensus sint limitati*), die Einschränkung der menschlichen Erkenntnis: „*Hieraus erhellet, dass die menschliche Erkenntnis sehr eingeschränkt sey.*“¹⁰¹³ Die Funktion der Einbildungskraft, die das von den Sinnen Erworbene verarbeitet, besteht in Verknüpfung und Reproduktion.¹⁰¹⁴ Die Frage ist jetzt „*warum von der Empfindungs- und Einbildungskraft in der Vernunftlehre gehandelt wird.*“ Die Antwort ist einfach; beide Kräfte liefern dem Verstand den Stoff der Erkenntnis.¹⁰¹⁵

Dann werden die drei *Grundwirkungen (operationes) des Verstandes* exponiert: 1) *apprehensio simplex*; sie besteht im unverarbeiteten (*sine affirmatione et negatione*) Überlegen bezüglich der Repräsentation eines Dinges im Gemüt (*perceptio*). Wenn *perceptio* und *apprehensio simplex* verbunden und bewusst werden, entsteht die *idea* oder *notio*: „*Perceptio cum apprehensione simplici conjuncta, s. cuius nobis conscii sumus, Notio s. idea appellatur.*“ 2) Urteil (*judicium*) ist der Akt, durch den eine *idea* einer anderen zukommen oder nicht zukommen kann. 3) Vernunftschluss (*ratiocinium*); dadurch wird auf Grund von zwei Urteilen ein drittes hervorgebracht.¹⁰¹⁶ Der Satz vom Widerspruch wird als „*der Grund menschlicher Erkenntnis*“ sehr kurz behandelt.¹⁰¹⁷ Die Eigenschaften der Begriffe (*ideae / notiones*) werden im 2. Kapitel beschrieben; da ist von *differentia formalis* und *materialis* der Ideen¹⁰¹⁸ die Rede, er beschreibt kurz den Universalienstreit¹⁰¹⁹ und unterscheidet zwischen *Inhalt (comprehensio)*

¹⁰¹⁰ *EL.*, § 24. Vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, § 24.

¹⁰¹¹ Hier sieht B. Erdmann (1876) den Einfluss des englischen Empirismus (S. 112, 145). Zu den Königsberger Quellen Knutzens hinsichtlich seiner empiristischen Orientierung s. ebd. S. 114.

¹⁰¹² *EL.*, § 27.

¹⁰¹³ *EL.*, § 28.

¹⁰¹⁴ *EL.*, § 29-31.

¹⁰¹⁵ „*Duae vero facultates, quarum una circa res praesentes, altera circa absentes versatur, potissimum hic notandae sunt, quoniam menti materiam cogitandi suppeditant, circa quam operationes suas exserit, ac artificis in modum combinando et segregando, varias eidem inducit formas [...] Erit quoque de illis facultatibus dicendi locus, in quibus mens suam vim activam in rerum contemplatione magis exserit, cum sentiendo et imaginando, ut plurimum, patiatur magis, quam agat. Activa illa potentia, qua mens in rerum perceptionibus vel per se contemplandis, vel inter se conferendis versatur, intellectus dicitur.*“ (§ 32-33)

¹⁰¹⁶ *EL.*, § 35-45.

¹⁰¹⁷ *EL.*, § 47-48.

¹⁰¹⁸ *EL.*, § 61.

¹⁰¹⁹ *EL.*, § 69.

und *Weite* (*extensio*) der Begriffe¹⁰²⁰. Nach der Exposition der *praedicabilia* auf Grund der *Isagoge* des Porphyrius¹⁰²¹ kommt Knutzen zu den aristotelischen Kategorien, die aber für ihn keine aristotelischen sind. Er hält sie, als Opfer des Standes der philologischen Forschung der Zeit, für eine Schöpfung des Pythagoreer Archytas.¹⁰²² Sie sind die *certae classes* der Ideen. Die Ideen werden material betrachtet in *substantivae, accidentales, abstractae, concretae, absolutae (incomplexae, ideae specierum et generum in se spectatae), complexae (umständliche), singulares* eingeteilt.¹⁰²³ Bei der formalen Einteilung folgt Knutzen dem Leibniz-Wolffschen Paradigma: *obscurae – clarae, confusae – distinctae, completae – incompletae, adaequatae – inadaequatae*.¹⁰²⁴ Durch die Gestaltung von vollständigen Ideen wird der Akt der Ideenzergliederung durchgeführt, der für uns Menschen ein Ende haben muss, weil nur Gott uneingeschränkte Ideen hat.¹⁰²⁵

Nach der Exposition von Subjekt, Prädikat und Copula wird in der Urteilslehre Knutzens die Materie von der Form eines Urteils unterschieden. Subjekt und Prädikat sind die Materie des Satzes. Die Form drückt das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat aus, den Modus der Prädikation; es geht um die Qualität und die Quantität des Urteils.¹⁰²⁶ Ihrer Qualität nach werden die Urteile in bejahende, verneinende und unendliche eingeteilt.¹⁰²⁷ Hinsichtlich des Inhaltes der Begriffe bemerkt Knutzen, dass in dem bejahenden Satz der ganze Inhalt des Prädikats sich im Inhalt des Subjekts enthält und im verneinenden etwas im Inhalt des Prädikates sein kann, das einer Determination oder einem Merkmal des Subjektinhalts widerspricht:

Ergo in affirmativa propositione tota comprehensio praedicati continetur in comprehensione subjecti; in negativa vero aliquid in comprehensione praedicati adesse debet, quod repugnat alicui determinationi s. notae in comprehensione subjecti contentae.¹⁰²⁸

¹⁰²⁰ *El.*, § 71.

¹⁰²¹ *El.*, § 76.

¹⁰²² *El.*, § 77. Archytas war ein Freund von Platon. Ihm waren in der frühen Neuzeit die Schriften *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου* und *Καθολικοί λόγοι δέκα* zugeschrieben, die von Joachim Camerarius (1500-1574) herausgegeben wurden. Die Werke, die in „*künstliche[m] dorische[m] Dialekt*“ verfasst wurden, sind aber sicher später entstanden: „*Die zweite Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts [ist] der frühmöglichste Zeitpunkt für die Entstehung der Fälschung.*“ (Szlezak, Thomas Alexander, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, Berlin 1972, S. 14) Vgl. auch: Ritter, Heinrich, *Geschichte der pythagorischen Philosophie*, Hamburg 1826, S. 67-69.

¹⁰²³ *El.*, § 78-85.

¹⁰²⁴ *El.*, § 86-103.

¹⁰²⁵ „*Analysis idearum est actio mentis, qua notas rerum, & quae eisdem iterum insunt, successivo ordine distinguimus. Ergo analysis idearum peragitur formatione idearum adaequatarum; eiusque terminus ultimus erit, si adaequatae notionis summum obtinemus gradum: In analysi notionum nos non progredi posse in infinitum [...] Omnes ideae nostrae erunt vel magis vel minus limitatae. Solum DEUM O.M. illimitatas seu consummatas rerum ideas habere ...*“ (§ 104-105, 108)

¹⁰²⁶ „*Subjectum et praedicatum propositionis, eiusdem Materia; relatio vero, quae subjectum et praedicatum intercedit, Forma propositionis, vel modus praedicationis appellatur. Ad Formam propositionum earum qualitas et quantitas referri possunt. Adfectio enim quaelibet interna istius relationis, quae per se intelligi potest, Qualitas propositionis; magnitudo eiusdem s. extensio subjecti respectu praedicati, quod ad illud quomocunque s. sub quacunque qualitate refertur, Quantitas propositionis dicitur.*“ (§ 132)

¹⁰²⁷ *El.*, § 134-140.

¹⁰²⁸ *El.*, § 135.

Hinsichtlich des Umfangs enthält im bejahenden Satz der Umfang des Subjekts nicht immer den ganzen Umfang des Prädikats; im verneinenden dagegen widerspricht der ganze Umfang des Prädikats dem Subjekt: „*In propositione affirmativa extensio praedicati integra non semper sub extensione subjecti continetur; in qualibet vero negativa propositione praedicati tota extensio subjecto repugnabit.*“¹⁰²⁹ Unendlich sind die Urteile, die trotz ihrer verneinenden Form bejahend sind; endlich sind diejenigen, deren *extrema* (Subjekt bzw. Prädikat) von keinem Negationszeichen begleitet werden: „*Propositio infinita dicitur, quae negativae speciem habet, licet vere sit affirmativa [...]* Finita vero est cuius extrema negationem nullam involvunt.“¹⁰³⁰ Nach ihrer Quantität unterscheiden sich die Urteile in allgemeine, besondere und einzelne.¹⁰³¹ Diese Sätze, wenn es in ihnen ein Zeichen der Quantität (*omnis, nullus, aliquis* usw.) gibt, sind *bezeichnet (definitae)*; wenn das nicht der Fall ist, heißen sie *unbezeichnet (indefinitae)*: „*Propositiones, quibus signa quantitatis sunt praeposita, definitae; indefinitae vero sunt, in quibus eadem non sunt expressa.*“¹⁰³² Wenn weiter der zureichende Grund der Relation zwischen Subjekt und Prädikat gegeben wird, dann haben wir einen bestimmten Satz.¹⁰³³ So: „*Alle bestimmte Sätze sind allgemeine; unbestimmte sind besondere Sätze.*“¹⁰³⁴

Dann wird der materielle Unterschied der Sätze behandelt. Der erste Unterschied ist zwischen einfachen (*simplices*) und zusammengesetzten (*compositae*) Sätzen; die ersteren bestehen aus nur einem Subjekt und einem Prädikat und die letzteren aus mehreren Subjekten und (oder) mehreren Prädikaten.¹⁰³⁵ Die zusammengesetzten sind entweder *expressae* oder *exponibiles*.¹⁰³⁶ Die *expressae* werden in *Verbindungs-* (*copulativae*) und *Absonderungssätze* (*disjunctivae*) eingeteilt.¹⁰³⁷ Weitere Einteilung der zusammengesetzten Sätze ist diejenige zwischen *bedingten* (*conditionales* oder *hypotheticae*) und *unbedingten* (*categoricae*) Sätzen: „*Propositioni conditionali opponitur propositio categorica, in qua praedicatum de subjecto absolute enunciatur, h.e. sine adjecta conditione.*“¹⁰³⁸ Weil aber *nihil est sine ratione*, ist auch in den unbedingten Sätzen immer eine latente Bedingung verborgen.¹⁰³⁹ Eine weitere materielle Unterscheidung ist zwischen *umständlichen* (*complexae*) und *unumständlichen* (*incomplexae*) Sätzen, die aus *umständlichen* oder *unumständlichen* Begriffen entstehen.¹⁰⁴⁰ Weil die „*notio s. idea incomplexa s. absoluta dicitur, quae sola rei constitutiva s. essentialia exhibet*“ und die *notio complexa* „*rei modos s. rem in certo quodam statu menti sistit*“¹⁰⁴¹, so sind die *propositiones modales* eine Unterart der *propositiones complexae*, die mit den

¹⁰²⁹ *El.*, § 136.

¹⁰³⁰ *El.*, § 138.

¹⁰³¹ *El.*, § 141-150.

¹⁰³² *El.*, § 145.

¹⁰³³ „*Propositio dicitur determinata, in qua subjectum sub eiusmodi notione exhibetur, ut ratio sufficiens relationis praedicati in eadem contineatur [...]* Indeterminata vero, vel vaga propositio est cuius subjectum rationem sufficientem relationis praedicati ad subjectum non exhibet ...“ (§ 149)

¹⁰³⁴ *El.*, § 150.

¹⁰³⁵ *El.*, § 152.

¹⁰³⁶ *El.*, § 153.

¹⁰³⁷ *El.*, § 154-156.

¹⁰³⁸ *El.*, § 157.

¹⁰³⁹ *El.*, § 159-161.

¹⁰⁴⁰ *El.*, § 162. Vgl. § 83.

¹⁰⁴¹ *El.*, § 83.

Modi zu tun haben; in diesen Sätzen „*specialis quidam modus connexionis subjecti atque praedicati, adjectione quadam incidenti, indicatur, quod videlicet vel necesse, vel contingens, vel possibile, vel impossibile sit, ut praedicatum aliquod subjecto conveniat.*“¹⁰⁴² Weitere Unterscheidungen sind zwischen *demonstrabiles* und *indemonstrabiles*¹⁰⁴³, *theoreticae* und *practicae*.¹⁰⁴⁴ Das Axiom ist „*propositio indemonstrabilis theoretica*“, das Postulat ist „*propositio indemonstrabilis practica*“¹⁰⁴⁵, das Theorem ist „*propositio demonstrabilis theoretica*“ und das Problem ist „*propositio demonstrabilis practica*“.¹⁰⁴⁶ Endlich werden die Eigenschaften der Sätze behandelt, wie *oppositio*, *contradictio*, *conversio* und *subalternatio*.¹⁰⁴⁷ Die Behandlung des Syllogismuskapitels bewegt sich ohne besondere Abweichungen im Rahmen der Logikkompendien der Zeit.¹⁰⁴⁸

Die *Elementa* Knutzens liefern eigentlich nichts Neues im Vergleich zu den *Vernunftlehren* der Zeit. Das empiristische Moment bei Knutzen, das sowohl Zart als auch Erdmann betont haben, erscheint nicht so radikal. Die empiristischen Ansichten Knutzens sind eher mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und der Anwendung der Logik als mit der Entwicklung der Exposition in den *Elementa*. Wenn Zart schreibt, dass Knutzen „*in der wolffischen Logik Mängel erkennt*“, die er „*mit Hilfe der englischen Philosophie zu beseitigen sucht*“¹⁰⁴⁹, bezieht er sich auf die Knutzenschen Ansichten, über die *ars inveniendi* und die Wahrscheinlichkeitslehre:

Der Hauptmangel, weswegen die Logik auf die andern Wissenschaften und auf das Leben nicht erfolgreich angewendet wird, ist der Mangel einer Erfindungskunst und der Logik des Wahrscheinlichen. Die *ars inveniendi* ist nach Knutzen, der hierin Bacon fast wörtlich folgt, in der wissenschaftlichen Logik (log. Artificialis) enthalten, welche im Gegensatz zu der natürlichen die reichen Erfahrungen, die Regeln der Erfindung und des Urteils vieler Geister darbietet. Bevor die Verstandestätigkeit, richtig gelenkt werden kann, um die Wahrheit zu erforschen, hält er, wie Bacon, für nötig, die Irrtümer und Vorurteile wegzuräumen. Darum gibt es ein besonderes Kapitel über die Quellen und Heilmittel der Irrtümer, welches, wie er sich mit den reformatorischen Eklektikern aus dem Anfang des Jahrhunderts ausdrückt, nötiger ist als die syllogistischen Figuren.¹⁰⁵⁰

Die Wahrscheinlichkeitslehre aber wird nur in knapp zwölf Paragraphen im Rahmen des 3. Kapitels (*De veritatis cognitione certa et probabili*) des 2. Abschnittes (*De fine logicae s. de veritate*) der allgemeinen Logik¹⁰⁵¹ diskutiert und die *ars inveniendi* in zwölf Paragraphen des 2. Kapitels (*De veritate jam inventa aliorum ope cognoscenda*) des 2. Abschnitts (*De veritate cum propriis viribus, tum aliorum auxilio, cognoscenda*) der speziellen Logik,¹⁰⁵² wo als Mittel zur Erfindung der Wahrheit auch die Beobachtungen (*observationes*) und die

¹⁰⁴² *El.*, § 164. Vgl. Tonelli, G. (1966), S. 139-140.

¹⁰⁴³ *El.*, § 166.

¹⁰⁴⁴ *El.*, § 167.

¹⁰⁴⁵ *El.*, § 168.

¹⁰⁴⁶ *El.*, § 170.

¹⁰⁴⁷ *El.*, § 173-181.

¹⁰⁴⁸ Erstaunlich ist die Ansicht Erdmanns (1876), dass Knutzens „*Lehre von den Grundformen des Denkens, von Begriff, Urteil und Schluss, weitaus durchsichtiger und zusammenhängender, als die Wolfs*“ ist. (S. 109)

¹⁰⁴⁹ (1881), S. 74.

¹⁰⁵⁰ Ebd.

¹⁰⁵¹ *El.*, § 329-340.

¹⁰⁵² *El.*, § 571-582.

Versuche (*experimenta*) erwähnt werden.¹⁰⁵³ Die Irrtümerlehre¹⁰⁵⁴, in der auch eine Vorurteilslehre diskutiert wird, wird in den beiden Kapiteln des 1. Abschnitts der *logica specialis* behandelt; dabei geht es um ein echtes Stück popular-philosophischen Schriftstellerei, das als Zielgruppe ein breiteres Publikum als das akademische zu haben scheint. Die Schrift der *Elementa* erhebt trotz ihrer äußeren Form keinesfalls den Eindruck einer rigorosen philosophischen Abhandlung, die einen strengen Empirismus propagiert, und auf jeden Fall lässt sich eine solche Schrift kaum wegen ihrer philosophischen Tugenden in diejenigen einstufen, die Kant im positiven Sinne beeinflussten. W. Risse versucht, eine solche Interpretation in gemäßiger Art zu vertreten wenn er schreibt:

[B]ereitet Knutzen auf der Grundlage des aristotelischen Realismus jene Theorie vor, die sein Schüler Kant später im transzendentalen Sinne ausdeuten sollte, dass die Erkenntniskraft wesentlich zur Logik gehöre und dass die Erkenntnis zwar nach ihrer gegenständlichen Seite auf der Erfahrung, nach ihrer eigentlichen Erkenntnisleistung aber auf dem Verstande beruhe. Das verursachende Motiv dieser Theorie dürfte in jener Ausdeutung des zureichenden Grundes liegen, dass kein Erfahrungsfaktum ohne einen rationalen Erkenntnisgrund begreifbar sei, mithin der Verstand aus eigener Kraft ausnahmslos über das Erfahrene urteile.¹⁰⁵⁵

Die Bewertung Knutzens aber, die B. Erdmann fast ein Jahrhundert früher mit Blick auf Kant übernimmt, ist treffender und drückt m.E. die philosophiegeschichtliche Wahrheit am klarsten aus:

Es ist das eigenartige Schicksal jener Lehrer, die große Schüler gebildet haben, dass sie oft weniger durch ihre sicheren Erkenntnisse, als durch jene Unklarheiten und Widersprüche, an die selbst der beste gekettet ist, auf die Entwicklung derselben einwirken. Und die so in K a n t erzeugte skeptische Richtung des metaphysischen Denkens war für ihn um so bedeutungsvoller, als sie auf dem Wege lag, den die philosophische Entwicklung in Deutschland überhaupt einschlug. So brachte er den späteren Einwirkungen des englischen Empirismus und der eklektischen Aufklärungsphilosophie diejenige Stimmung des theoretischen Bewusstseins entgegen, welche am meisten geeignet war, zu lebhafter Wechselwirkung der verschiedenartigen Gedankenelemente zu führen. Eine Folge seiner eigenen originalen Kraft war es dann, dass er diese Elemente nicht oberflächlich zusammenfügte, wie die Aufklärungsphilosophie, sondern in ernster und tiefer Arbeit zu dem neuen Ganzen des kritischen Idealismus fortentwickelte.¹⁰⁵⁶

ii. Joachim Georg Darjes

Ein anderer Universitätslehrer der Zeit, dessen Gedanken von Wolff beeinflusst wurden, war der zunächst als Theologe tätige Joachim Georg Darjes¹⁰⁵⁷ (1714-1791), der an den Universitäten Jena und Frankfurt an der Oder lehrte.¹⁰⁵⁸ Nach Mühlpfordt begann

¹⁰⁵³ *El.*, § 575.

¹⁰⁵⁴ Nach B. Erdmann (1876) „eine bedeutsame Bereicherung“ der Wolffschen Logik (S. 109), nach W. Risse (1964-1970) eine „Neuerung“. (Bd. II, S. 653).

¹⁰⁵⁵ (1964-1970), Bd. II, S. 654.

¹⁰⁵⁶ (1876), S. 145.

¹⁰⁵⁷ „Sein Urgroßvater hatte den alten Geschlechternamen „von Bock“ latinisiert (de, d'=von; aries=Schafbock, Widder).“ (Patitz, Lutz (1991), *Joachim Georg Darjes (1714-1791). Universitätslehrer in Frankfurt an der Oder, Frankfurter Buntbücher 2*, Frankfurt an der Oder, S. 2). Vgl. Wundt, M. (1932), S. 105.

¹⁰⁵⁸ 28 Jahre in Jena (1735-1763) und 28 Jahre in Frankfurt an der Oder (1763-1791) als Nachfolger A.G. Baumgartens.

[...] Darjes 1735 als radikaler Wolffianer, bequeme sich unter dem Druck der Verfolgung zu einer gemäßigt-wolffianischen Richtung auf der Ebene des aufgeklärten Absolutismus und ging schließlich zu einem „halbwolffianischen“ Eklektizismus mit latenter Radikalität über. Im Laufe dieser drei Etappen durchmaß er den weiten Raum von der Theologie zur Philosophie, Kameralistik und Rechtslehre.¹⁰⁵⁹

Als Schlüsseljahr seines Laufbahns erwähnt L. Patitz 1737:

1737 erschien Darjes' erste, noch stark wolffianisch geprägte, deutsche Schrift „Die Lehrende Vernunftkunst“. In dieser Zeit wird auch die Eigenart seiner Lehrmethode erkennbar: er verwarf das Diktieren und das Auswendiglernen von Wahrheiten [...] Im gleichen Jahr vollzog Darjes den Bruch mit der Theologie.¹⁰⁶⁰

Die schwierige Lage des erfolgreichen und selbständigen Darjes zwischen Anhängern und Feinden Wolffs beschreibt Wundt wie folgt:

Der Erfolg erweckte Darjes nun erst recht Feinde und Neider. Sie benutzten besonders seine literarische Jugendsünde [die antitrinitarische Schrift von 1735], um ihn bei den Theologen verdächtig zu machen. Als er noch Wolffianer war, verdächtige man ihn als solchen; als er dann später im Laufe der vierziger Jahre in entscheidenden Punkten von dem Wolffschen System abging, bekam er die Wolffianer auf den Hals.¹⁰⁶¹

Sein erstes großes Werk ist *Die Lehrende Vernunft-Kunst welche eine vernünftige Anweisung zur Verbesserung der Kräfte des Verstandes in Beurtheilung und Erfindung der Wahrheiten in sich enthält und aus der Natur der Seele in mathematischer Lehr-Art zur Grundlegung zu einer höheren Wissenschaft und zum Nutzen seiner Zuhörer ausgesetzt worden* (Jena 1737). In der Vorrede dieses von Wolffschem Geist geprägten Buchs betont Darjes die Notwendigkeit des Selbstdenkens; *Grobheit, Faulheit und Leichtgläubigkeit* sind die wichtigsten Hindernisse dazu. Er tadelt diejenigen, die dazu neigen, „denen Meinungen anderer Leute zu folgen“ und diejenigen, die ihren „Kopf mit so vielen fremden Ideen angefüllt“ haben.¹⁰⁶² Weiter verspricht er, dass er auch „die Erfindungs-Kunst“, „die Zeichen-Kunst“ und „die Vernunft-Kunst des Wahrscheinlichen“ behandeln wird.¹⁰⁶³ Doch hat Darjes kurzfristig sein Versprechen nicht

¹⁰⁵⁹ (1986), S. 242. Mühlfpfordt berichtet weiter, dass Darjes der Verfasser der verdeckt antitrinitarischen, 1735 anonym publizierten Schrift *Tractatus philosophicus, in quo pluralitas personarum in Deitate, qua omnes conditiones, ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstrata* (Kahla bei Jena) gewesen ist. (S. 244-246) Vgl. Wundt, M. (1932), S. 107.

¹⁰⁶⁰ Patitz, L. (1991), S. 4. Zu seiner Lehrtätigkeit erwähnt Patitz, der Darjes für „Muster an Zuverlässigkeit“ (S. 8) hält, weiter: „[Er] sollte [...] noch im Todesjahr täglich drei Vorlesungen gehalten haben.“ (ebd. S. 10) Über seine Lehrtätigkeit nach seiner Berufung nach Frankfurt an der Oder erfahren wir: „Durch seine sokratische Methode, die diskursive Weise des Vorgehens und die Beteiligung der Zuhörer am Unterricht erwarb er sich schnell deren Zuneigung.“ (ebd., S. 6) Vgl. weiter: Wundt, M. (1932), S. 107-108.

¹⁰⁶¹ Ebd., S. 108. Nach G. Tonelli (1959) ist Darjes „trotz starker Anlehnung an Wolff eigentlich kein Wolffianer.“ (S. 55)

¹⁰⁶² *Die Lehrende Vernunft-Kunst (LVK)*, Vorrede (unpaginiert), S. 2-5. W. Schneiders (1990) sieht diese Vorrede hinsichtlich ihrer Selbstdenken-Orientierung „ganz im Geist des Thomasianismus“ geschrieben. (S. 140)

¹⁰⁶³ „Es ist bishero die übende Vernunft-Kunst noch mit einigem Mangel umgeben, weil noch eine hinreichende Erfindungs-Kunst, welche sich auf eine Zeichen-Kunst und Verbindungs-Kunst der Zeichen gründet, und die Vernunft-Kunst des Wahrscheinlichen in derselbigen gefehlet. Weil ich nun genugsame Ursache habe dem Allmächtigen zu dancken, daß er mir einen solchen Verstand gegeben, wodurch ich vermögend bin selbst zu gedencken, so habe auch biß meine gröste

eingehalten. Die *Lehrende Vernunft-Kunst* behandelt nur den „*Ersten Theil*“ und eine rudimentäre Zeichenlehre.¹⁰⁶⁴ Die Verwirklichung des Versprechens wurde auf fünf Jahre verschoben. 1742 verfasste und publizierte Darjes in Jena seine lateinische Logik, die *Introductio in artem inveniendi seu Logicam theoricopracticam*, in der diese Fragen behandelt wurden.¹⁰⁶⁵ Schon im vollständigen Titel der *Vernunftkunst* ist der erkenntnistheoretische Standpunkt sichtbar. Die Behandlung beginnt mit dem Satz vom Widerspruch¹⁰⁶⁶ und dem Begriff des Möglichen¹⁰⁶⁷. Der Übergang zu der Wirklichkeit wird durch das *complementum possibilitatis*¹⁰⁶⁸ erreicht, und dann folgt der *Satz des tüchtigen Grundes*:

Alles was ist, das muß seine Ursache haben, warum es geschehen, weil aus der blossen Möglichkeit nicht die Wirklichkeit der Dinge folgt, so muß, wenn ein Ding wirklich seyn soll, etwas vorhanden seyn, woraus sich begreifen lässet, warum es so und nicht anders. Da nun dieses die Ursache genennet wird, so muß alles was ist seine Ursache haben.¹⁰⁶⁹

Die Stufen der Erkenntnis (*historische – philosophische – mathematische*) sind Bestätigungsgrade: die philosophische bestätigt die historische und die mathematische bestätigt die philosophische.¹⁰⁷⁰ Obwohl „*die historische Erkenntniß [...] die geringste aller Erkenntnisse [ist]*“¹⁰⁷¹, ist ohne sie die philosophische nicht möglich: „*Wer [...] eine philosophische Erkenntniß erhalten will, der muß sich zuvor nothwendig darum bemühen, daß er eine historische Erkenntniß von den Dingen bekomme.*“¹⁰⁷² Das Demonstrieren ist mit dem Anzeigen der Gründe der Dinge gleichgesetzt.¹⁰⁷³ Dann unterscheidet Darjes zwischen subjektiver und objektiver Betrachtung der Wissenschaft:

Die Fertigkeit zu demonstrieren wird subjective **eine Wissenschaft** genennet. Und eine solche Disciplin, in welcher alle Sätze richtig demonstriret, heisset objective **eine Wissenschaft**¹⁰⁷⁴

Schuldigkeit zu seyn erachtet, daß ich diese mir verliehene Gaben, zum Bau der Wissenschaften anwende, und diesen Mangel in der übenden Vernunft-Kunst ersetze. Indem nun aber befunden, daß noch zuvor in der lehrenden Vernunft-Kunst einige Gründe müsten gesetzt und bewiesen werden, welche zur Verfertigung des andern Theils einen sicheren Weg bahneten, so bin dadurch angetrieben worden, zuvor diesen Theil zu verfertigen, und solchen dem G[eneigten] L[eser] mitzutheilen.“ (Ebd., S. 6-7)*

¹⁰⁶⁴ Zur Gliederung der LVK s. Anhang.

¹⁰⁶⁵ Wundt, M. (1932), S. 112-113. Als Auszug der *Introductio* wurde 1755 die *Via ad veritatem* in Jena herausgegeben. G. Tonelli (1962) bemerkt zur *Introductio*: „*Analytik und Dialektik [machen] die Grundeinteilung seines Handbuches aus; aber zum ersten Mal für Deutschland wird bei Darjes die Dialektik der Analytik nachgestellt. Die Analytik wird von ihm als „scientia de regulis inveniendi veritates cum certitudine“, die Dialektik dagegen als „scientia inveniendi veritates probabiliter“ bzw. Als „logica probabilium“ definiert. Die Logik selbst ist für Darjes nicht, wie für die Wolffianer, nur eine ars demonstrandi, sondern eine ars inveniendi, eine Methodenlehre.*“ (S. 135-136). Vgl. auch: (1964), S. 239. Zum Einfluss von Darjes auf Kants Dialektikverständnis vgl. Conrad, E. (1994), S. 102-106, 116-118 und 119.

¹⁰⁶⁶ LVK, Vorbericht, § 1.

¹⁰⁶⁷ LVK, § 2.

¹⁰⁶⁸ LVK, § 3-4.

¹⁰⁶⁹ LVK, § 7.

¹⁰⁷⁰ LVK, § 8-17.

¹⁰⁷¹ LVK, § 14.

¹⁰⁷² LVK, § 10.

¹⁰⁷³ LVK, § 18.

¹⁰⁷⁴ LVK, § 19.

Sich auf dieser Unterscheidung stützend bestimmt Darjes die philosophische Tätigkeit:

Die Wissenschaft von den möglichen heisset die Philosophie; und von demjenigen, welcher subjective eine solche Wissenschaft besitzt, wird gesaget, daß er ein Philosoph. Folglich müssen in der Philosophie die Gründe der Dinge demonstrirt werden, und ein Philosoph muß von den möglichen Dingen die Gründe zeigen.¹⁰⁷⁵

Diese Annäherung der *objektiven* Betrachtung zum Systembegriff und der *subjektiven* zur Philosophietätigkeit, lässt uns vermuten, das Knutzen, der in seinen *Elementa*¹⁰⁷⁶ Ähnliches ausdrückt, die Darjessche *Vernunftkunst* gelesen hatte. Der Übergang vom *subjective* zum *objective* markiert, könnte man sagen, den Übergang von der Philosophie zu den Spezialwissenschaften.

Die philosophische Erkenntnis, die zugleich das Produkt einer reflektiven Tätigkeit ist, die die Grenzen des menschlichen Geistes anzeigt, „*führet uns [...] zur Demuth*“.¹⁰⁷⁷ Die Metaphysik als „*Haupt-Wissenschaft*“ beinhaltet die „*Grund-Wissenschaft Ontologia*“, die „*allgemeine Welt-Lehre*“, die „*Seelen-Lehre*“ und die „*natürliche Gottes-Gelahrtheit*“.¹⁰⁷⁸ Nach der Exposition der philosophischen Erkenntnis und der Einteilung der Philosophie erklärt Darjes was die philosophische Lehrart ist. „*Die Ordnung welcher man sich in Vortragung seiner Sätze bedient, wird eine **Lehr-Art** genennet.*“¹⁰⁷⁹ Die Lehrart kann synthetisch (von den Gründen zu den Folgesätzen), analytisch (von den Folgesätzen zu den Gründen) oder gemischt sein. Die philosophische Lehrart besteht im Demonstrieren.¹⁰⁸⁰ Ein Philosoph muss „*wenn er einen unterweisen will, erst die Gründe verständlich machen, ehe er von den Folge-Sätzen Meldung thut. Und also muß ein Philosoph im Unterweisen die demonstrativische Lehr-Art synthetisch gebrauchen.*“¹⁰⁸¹ So ist die synthetische „*schlechthin die philosophische Lehr-Art*“¹⁰⁸² und ihre Regel lautet: „***Dasjenige muß voraus gesetzt werden, woraus das folgende zu begreifen und zu beweisen.***“¹⁰⁸³ Die Hauptteile der Philosophie sind „*Vernunftkunst, Metaphysik, übende Philosophie und Naturlehre*“.¹⁰⁸⁴ Die mathematische Methode ist die für die Philosophie geeignetste, weil sie ihre Wissenschaftlichkeit durch die systematische Ordnung der Sätze garantiert.¹⁰⁸⁵ Diese Methode ist auch für die *Vernunftkunst* (als Teiles der Philosophie) die geeignetste¹⁰⁸⁶; die Unterscheidung der Logik in einer *natürlichen* und einer *künstlichen* wird hier beibehalten.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁷⁵ LVK, § 20.

¹⁰⁷⁶ Knutzen, M., *Elementa philosophiae rationalis*, § 14-22.

¹⁰⁷⁷ LVK, Vorbericht, § 24.

¹⁰⁷⁸ LVK, § 26-27.

¹⁰⁷⁹ LVK, § 30.

¹⁰⁸⁰ LVK, § 31-37.

¹⁰⁸¹ LVK, § 38.

¹⁰⁸² LVK, § 39.

¹⁰⁸³ LVK, § 40.

¹⁰⁸⁴ LVK, § 41.

¹⁰⁸⁵ LVK, § 43-45.

¹⁰⁸⁶ LVK, § 56.

¹⁰⁸⁷ LVK, § 52, 54-55. „*Weil nun in der Vernunft-Kunst alles richtig zu demonstriren und folglich beständig dasjenige zuvor muß betrachtet werden, woraus das folgende zu begreifen und zu verstehen, die Verknüpfung der Schlüsse aber aus den nicht verknüpften Schlüssen, diese aus den Urtheilen oder Sätzen, und diese aus den Begriffen oder Erklärungen zu begreifen, so muß die lehrende Vernunft-Kunst also ausgeführet werden, daß man handele 1) Von den Begriffen und*

Der Abschnitt über die Begriffe beginnt mit einem *cogito-Beweis* der Wirklichkeit der Seele. Durch die Wahrnehmung, die eine „*Handlung unserer Seele*“ ist, werden wir einer Sache bewusst; Träger des Bewusstseins ist unsere Seele: „*Dasjenige Ding, welches sich in uns etwas bewusst ist, nennet man eine Seele. Und daher wird keiner läugnen können, daß seine Seele würcklich sey.*“¹⁰⁸⁸ Die Vorstellung ist eine „*Abbildung*“ und der Gedanke ist „*eine [...] Vorstellung, welche mit aus der Wahrnehmung entspringet.*“ Zur Gestaltung eines Gedankens ist sowohl das Wahrnehmen als auch das Vorstellen erforderlich.¹⁰⁸⁹ Weiter wird zwischen „*Ding*“, „*Gegenstand*“ und „*Idee*“ unterschieden: „*Dasjenige womit ein Ding umgeht, heisset der **Gegenstand**. Und derjenige Gegenstand welcher vorgestellt wird, heisst eine Idee.*“¹⁰⁹⁰ Nach der kurzen Behandlung von klaren und deutlichen Vorstellungen¹⁰⁹¹ wird die Rolle der Empfindung bei der Gestaltung der Vorstellungen und beim Erkenntnisprozess hervorgehoben.¹⁰⁹² Wichtig hier ist, dass bei Darjes das Sinnliche, wie bei Baumgarten und Meier, aufgewertet wird, und dass die Empfindung selbst über eigene Regeln verfügt:

Diejenigen Regeln, nach welchen die Empfindungen in der Seele entstehen, heissen **die Regeln der Empfindungen**. Und der allgemeine Grund von den Regeln der Empfindungen, heisset **das Gesetz der Empfindung**. Folglich ist das Gesetz der Empfindung dieser Satz: **Wenn etwas die Gliedmassen der Sinnen unsers Körpers berührt, so muß unsre Seele solches empfinden, und zwar also, wie diese Gliedmassen von dem Gegenstande berührt werden.** Woraus nun leicht diese Regeln insbesondere herzuleiten, als: 1. Regel. Was die Gliedmassen unserer Sinne nicht berührt, das kann unsere Seele nicht empfinden. 2. Regel. Wenn ein Gegenstand unsere Gliedmassen anders berührt, als er beschaffen ist, davon kan sich unsere Seele auch keine rechte Empfindung machen. 3. Regel. Wenn zwey Gegenstände unsere Gliedmassen auf einerley Art berühren, so bekommt selbige auch einerley Empfindungen von denselbigen. 4. Regel. Wenn zwey Gegenstände unsere Gliedmassen auf verschiedene Art berühren, so sind auch die Empfindungen unserer Seele von diesen Gegenständen unterschieden.¹⁰⁹³

Verrät es einerseits eine Neigung zum Psychologismus¹⁰⁹⁴, dürfen wir andererseits nicht übersehen, dass diese Regelmäßigkeit der Funktion der Sinne, auch in ihrer naiven Form, den Voraussetzungen der Kantischen *Kritik* etwas näher kommt. Dann werden Einbildungen, Einbildungskraft, Gedächtnis und Aufmerksamkeit als die psychologischen Voraussetzungen einer Vernunftlehre behandelt¹⁰⁹⁵. Schließlich stellt Darjes die Erkennbarkeit der Beschaffenheit der Begriffe dar. Erörtert werden „*das Wesen / das Beständige / das Unveränderliche*“, „*die Eigenschaften*“, „*das Zufällige*“, „*das Eigentümliche*“ und „*das Gemeine*“¹⁰⁹⁶, das

Erklärungen. 2) Von den Urtheilen und Sätzen. 3) Von den Vernunft-Schlüssen und Schlüssen. 4) Von der Verknüpfung der Vernunft-Schlüsse und Schlüsse.“ (§ 58)

¹⁰⁸⁸ LVK, § 1-4.

¹⁰⁸⁹ LVK, § 7-9.

¹⁰⁹⁰ LVK, § 10.

¹⁰⁹¹ LVK, § 11-22.

¹⁰⁹² LVK, § 23-43.

¹⁰⁹³ LVK, § 34-35.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Wundt, M. (1945), S. 305, wo Wundt von dem Psychologismus Darjes' hinsichtlich seiner Metaphysik spricht und Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 642.

¹⁰⁹⁵ LVK, § 47-114.

¹⁰⁹⁶ LVK, § 115-123.

*principium identitatis indiscernibilium*¹⁰⁹⁷, das *principium individuationis*¹⁰⁹⁸ und die herkömmliche Geschlecht-Art-Problematik.¹⁰⁹⁹

Durch „Vergleichen“ und „Abziehen“ kann man zu einer „Vorstellung von einem allgemeinen Dinge“ gelangen. Der Verstand ist genau „das Vermögen, sich allgemeine Dinge deutlich vorzustellen.“¹¹⁰⁰ Ein „Begriff“ ist „eine jede Vorstellung, welche wir von einem allgemeinen Dinge haben.“¹¹⁰¹ Der Begriff entspricht als allgemeine Vorstellung bei Darjes, genau wie bei Wolff, der *notio*.¹¹⁰² Die Ideen sind aber keine Vorstellungen von Einzeldingen: „die Ideen eines Begriffes [sind] die Geschlechter und Arten.“¹¹⁰³ Wenn das Beständige in den Dingen unabhängig von den Umständen ihrer Erscheinung erkannt wird, dann sind wir in der Lage zu Begriffen zu gelangen. Wir versuchen den Begriff durch die Sinne aber mit Aufmerksamkeit, Überdenken und Scharfsinnigkeit zu verdeutlichen. Das Empfinden ist nur der erste Schritt, das Abziehen ist der zweite.¹¹⁰⁴ Dadurch können wir für die Möglichkeit eines Begriffes bürgen: „Alle Begriffe, welche durch die Sinne und durch das Abziehen gemacht werden, sind möglich.“¹¹⁰⁵ Aber die Möglichkeit eines Begriffes, der durch willkürliche Bestimmung gestaltet wurde, ist nicht ausgeschlossen.¹¹⁰⁶ Die Reinheit eines Begriffes hat nichts mit seinem Erwerb und seiner Apriorität zu tun:

Wenn in einem deutlichen Begriffe nichts anders als die Merckmahle eines Dinges enthalten sind, so nenne ich selbigen einen **reinen Begriff**. Sind aber in einem deutlichen Begriffe noch andere Dinge ohne die Merckmahle enthalten, so soll er ein **unreiner Begriff** heissen. Folglich muß in einem reinen Begriffe nichts anders als das ganze Wesen; oder die eigenthümliche Eigenschaften enthalten seyn.¹¹⁰⁷

Der reine Begriff ist „ausführlich“, wenn er über die hinreichenden Merkmale des vorgestellten Dinges verfügt; gibt es weniger Merkmale, ist der Begriff „unausführlich“, gibt es mehr ist er „ein überflüssiger oder weiträufiger Begriff“.¹¹⁰⁸ Wenn der ausführliche Begriff das Wesen des Dinges ausdrückt, ist er ein „wesentlicher Begriff“; drückt er eine eigenthümliche Eigenschaft desselben aus, dann ist er ein „eigenschaftlicher“.¹¹⁰⁹ Das Hervorbringen eines ausführlichen Begriffes von den in ihm enthaltenen Merkmalen ist die „Zergliederung der Begriffe“.¹¹¹⁰ Der zergliederte ausführliche Begriff ist ein „vollständiger Begriff“.¹¹¹¹ So kommen wir zu der formalen und materiellen Unterscheidung der Begriffe bei Darjes; das Formale drückt hier die Art der Vorstellung aus, und das Materielle hängt vom Vorgestellten, dem Gegenstand selbst ab. Die Tafel, die die

¹⁰⁹⁷ LVK, § 124.

¹⁰⁹⁸ LVK, § 125-138.

¹⁰⁹⁹ LVK, § 139-151.

¹¹⁰⁰ LVK, § 152-158.

¹¹⁰¹ LVK, § 176.

¹¹⁰² So übersetzt er das Wort in seinem Index (LVK, S. 390)

¹¹⁰³ LVK, § 177.

¹¹⁰⁴ LVK, § 179-189.

¹¹⁰⁵ LVK, § 190.

¹¹⁰⁶ LVK, § 191-196.

¹¹⁰⁷ LVK, § 193-194.

¹¹⁰⁸ LVK, § 206.

¹¹⁰⁹ LVK, § 208.

¹¹¹⁰ LVK, § 210.

¹¹¹¹ LVK, § 217.

formalen Unterschiede darstellt, erscheint etwas vollständiger im Vergleich zu den Tafeln der Woffschule:

dunkel – *klar*

undeutlich – *deutlich* (*unrein* – *rein*)

unausführlich – *überflüssig* – *ausführlich* (*wesentlich* – *eigenschaftlich*)

unvollständig – *vollständig*

In Ansehung des materiellen Unterscheid werden die Begriffe insgemein in allgemeine und einzele; in abgezogene und in solche Begriffe eingetheilt, welche man in den einzeln Dingen betrachtet. Weil aber alle Begriffe allgemeine Vorstellungen sind, und ein so genannter einzelner Begriff nichts anders als eine Vorstellung von einem einzelem Dinge, als einzelem Dinge betrachtet, ausdrückt, so werde diese Eintheilung nicht mit unter den materiellen Unterscheid der Begriffe rechnen. Folglich bleibet in dem materiellen Unterscheid der Begriffe nichts mehr übrig, als die abgezogene und die in einzelnen Dingen betrachtete Begriffe. Es wird aber ein abgezogener Begriff derjenige genannt, welchen man gedencket ohne auf die einzelnen Dinge zu sehen, in welchen sich selbiger befindet. Gedencket man aber einen Begriff also, daß man zugleich auf ein einzeles Ding siehet, in welchem selbiger enthalten, so wird er ein in einzelnen Dingen betrachteter Begriff genennet. Und daher entsteht die so genannte Scharfsinnigkeit die Begriffe in einzelnen Dingen zu betrachten, welche nemlich ist eine Fertigkeit sich die abgezogene Begriffe in einzelnen Dingen deutlich vorzustellen.¹¹¹²

Es ist klar, dass wir hier vom Primat des Allgemeinen bei der Begriffslehre von Darjes sprechen dürfen, das letzten Endes das Primat der Philosophie vor den Einzelwissenschaften ausdrückt, das schon in der Beziehung zwischen subjektiver und objektiver Betrachtung der Wissenschaft gezeigt wurde.¹¹¹³

Im Rahmen seiner Wörter- und Zeichenlehre¹¹¹⁴ stellt Darjes die Suppositionslehre¹¹¹⁵ dar. Er unterscheidet zwischen „materieller“ und „formaler“¹¹¹⁶, „persönlicher / zusammengesetzter“ und „einfacher“¹¹¹⁷, „bestimmter“ und „unbestimmter“¹¹¹⁸, „zusammengesammelter“ und „abgetheilte“¹¹¹⁹, „uneingeschränkter“ und „eingeschränkter“¹¹²⁰, „ausführlicher“ und „unausführlicher“¹¹²¹ und endlich zwischen „endlicher“ und „unendlicher“

¹¹¹² LVK, § 220-221.

¹¹¹³ Vgl. oben: LVK, § 19-20.

¹¹¹⁴ LVK, § 232-325.

¹¹¹⁵ LVK, § 310-325.

¹¹¹⁶ LVK, § 311-312.

¹¹¹⁷ LVK, § 313-314.

¹¹¹⁸ LVK, § 315.

¹¹¹⁹ LVK, § 316-317.

¹¹²⁰ LVK, § 318-319.

¹¹²¹ LVK, § 320-321.

Supposition“¹¹²². Dann folgen die Definitionslehre¹¹²³ und das letzte Kapitel des Begriffsabschnittes „Von den Eintheilungen, und von dem Unterscheiden“¹¹²⁴.

Der zweite Abschnitt hat die Urteilslehre als Gegenstand.¹¹²⁵ Im ersten Kapitel „Von der Beschaffenheit der Urtheile und Sätze überhaupt...“¹¹²⁶ werden das Urteil als Verknüpfung und die Teile des Urteils dargestellt: die materielle Teile (Subjekt / *Oberteil und Prädikat / Unterteil*) und der formale Teil (copula / *Verbindungszeichen*).¹¹²⁷ Die Unterscheidung zwischen „*Bedingung*“ und „*Aussage*“ bleibt auch bei Darjes aktuell.¹¹²⁸ Seine Urteilslehre beginnt mit der Behandlung der „*inneren Beschaffenheit*“ des Satzes.¹¹²⁹ Die Klassen der Sätze, die nach ihrer inneren Beschaffenheit eingeteilt werden, sind zwei mit je zwei Unterklassen: *bejahende (endliche - unendliche)* und *verneinende (schlechthin verneinende und unter gewisser Absicht verneinende Sätze)*.¹¹³⁰ Dann werden die

¹¹²² Die letzte Einteilung ist für das Verstehen der „*inneren Beschaffenheit der Urteile*“ wichtig: „Wenn endlich ein Wort in der Verknüpfung also genommen wird, daß man dadurch nicht begreifen kan, was vor eine bestimmte Art der Dinge darunter zu verstehen, so heist es eine **unendliche** Supposition, lasset sich aber dadurch die bestimmte Art der Dinge, die darunter zu verstehen, so gleich erkennen, so stehet es in einer **endlichen** Supposition. Und daher entstehen **die endlichen und unendlichen Wörter** [...] Gebet acht, ob vor dem Worte, dessen Supposition ihr erkennen wollet, das Beywort: nicht (non) oder ein gleichgültiges stehe, findet sich selbiges; so ist es in einer unendlichen, wo aber nicht, in einer endlichen Supposition genommen. Folglich kan gesagt werden, daß ein unendliches Wort dasjenige, vor welchem das Beywort: **nicht** oder ein gleichgültiges stehet; und ein endliches, vor welchem selbiges nicht zu finden.“ (LVK, § 322-324)

¹¹²³ LVK, § 326-372.

¹¹²⁴ LVK, § 373-408.

¹¹²⁵ LVK, § 409-594.

¹¹²⁶ LVK, § 409-452.

¹¹²⁷ LVK, § 409-438.

¹¹²⁸ LVK, § 450-452.

¹¹²⁹ LVK, § 453-464.

¹¹³⁰ LVK, § 464. Der Akt des Bejahens oder Verneinens wird besser verstanden, wenn wir die letzte Einteilung der Darjesschen Suppositionslehre und den Akt der *Subsumtion* in Sicht haben: „Wenn eine unendliche oder endliche Idée mit einer endlichen verknüpft wird, so nennet man es **bejahen**; wird aber eine endliche oder unendliche Idée mit einer unendlichen verknüpft, so heisset es **verneinen**. Es ist aber eine **unendliche** Idée, durch welche die Art der Dinge, die darunter zu verstehen nicht bestimmt worden. Wo aber die Art der Dinge die darunter zu verstehen bestimmt worden, so heist es eine **endliche** Idée. Also ist ein bejahender Satz die Verknüpfung einer unendlichen oder endlichen Idée mit einer endlichen, welche durch gewisse Kenn-Zeichen ausgedrückt wird; und zwar wird selbiger im ersten Fall ein **unendlicher Satz**, und im andern ein **schlechthin bejahender oder ein endlicher Satz** genennet. Die Verknüpfung einer unendlichen oder endlichen Idée mit einer unendlichen, welche durch gewisse Kennzeichen ausgedrückt, heisset ein **verneinender Satz**. Und zwar im ersten Fall ein **schlechthin verneinender**, und im andern ein **in gewisser Absicht verneinender Satz**. Daraus denn leichtlich zu begreifen, was eine **verneinende** und **bejahende** Idée. Ein **verneinendes** und **bejahendes** Zeichen oder Wort. Daraus folget deutlich:

1) Daß ein schlechthin bejahender Satz, in welchem der Ober- und Unter-Theil ein endliches oder bejahendes Zeichen.

2) Daß ein unendlicher Satz, in welchem der Ober-Theil ein endliches oder bejahendes, und der Unter-Theil ein unendliches oder verneinendes Zeichen.

3) Daß ein schlechthin verneinender Satz, in welchem so wohl der Ober- als Unter-Theil ein unendliches oder verneinendes Zeichen.

4) Daß ein in gewisser Absicht verneinender Satz, in welchem der Ober-Theil ein unendliches oder verneinendes und der Unter-Theil ein endliches oder bejahendes Zeichen.

Wenn wir urtheilen, daß in einem Begriffe A, welcher in einem Urtheil oder Satz A ist B zu finden, ein anderer Begriff C enthalten, so wird gesagt daß wir ein Urtheil oder einen Satz C ist B **subsumiren**. Ein jeder Satz welcher subsumiret wird, ist ein bejahender Satz.“ (§ 456-460)

Sätze „in Ansehung ihrer Grösse“ eingeteilt werden.¹¹³¹ Es geht um „allgemeine“, „besondere“ und „eintzele Sätze“.¹¹³² Dann werden die Kriterien von Allgemeinheit, Besonderheit und Unbestimmtheit der Urteile¹¹³³ als auch der Gebrauch der Zeichen hinsichtlich der Größe der Urteile¹¹³⁴ dargelegt. Endlich wird die Behauptung, die bei vielen Logikern zu finden ist, wiederholt:

Die einzelne Sätze sind in Ansehung ihrer Größe als allgemeine Sätze anzusehen. Denn in einem allgemeinen Satz müssen in dem Ober-Theil alle Dinge begriffen seyn, welche zu dessen Art gehören. Und in dem Ober-Theil eines einzelnen Satzes ist auch gleichsam alles dasjenige begriffen, was dazu gehört; weil ferner der Unter-Theil in einem allgemeinen Satz von allen denjenigen Dingen zu sagen, welche in dem Ober-Theil begriffen; und der Unter-Theil in einem einzelem Satze auch demjenigen beizulegen ist, was in dem Ober-Theil enthalten; so kan auch ein einzelner Satz in Ansehung seiner Grösse als ein allgemeiner Satz angesehen werden.¹¹³⁵

Die nächste Teilung, die die *Washeit* der Sätze betrifft¹¹³⁶, ist diejenige zwischen einfachen und zusammengesetzten Sätzen.¹¹³⁷ „Dasjenige, welches anzeigt, ob mehr als ein Einfacher-Satz in einem Satze enthalten, wird die **Washeit der Sätze** genennet.“¹¹³⁸ Es gibt deutlich zusammengesetzte Sätze¹¹³⁹ und undeutlich zusammengesetzte Sätze¹¹⁴⁰. Zu den ersten gehören die „Versamlungs-Sätze“ (wenn im Satz behauptet wird, „daß die Mehrheit der Sätze bey einander zugleich bestehen können“) und „Absonderungs-Sätze“ (wenn behauptet wird, „daß die Mehrheit der Sätze bey einander nicht zugleich bestehen können“).¹¹⁴¹ Die „Versamlungs-Sätze“ sind entweder „Verknüpfungs-Sätze“ (z.B. „sowohl A als B sind C“) oder „Bedingungs-Sätze“ (z.B. „wenn A ist B so ist C“).¹¹⁴² Die „Absonderungs-Sätze“ sind entweder „bestimmend“ (z.B. „A ist nicht B sondern C“) oder „unbestimmend“ (z.B. „entweder A oder B ist C“). Hinsichtlich der „undeutlich zusammengesetzten Sätzen“ bemerkt Darjes:

¹¹³¹ LVK, § 465-486.

¹¹³² LVK, § 476 Darjes unterscheidet sechs Arten „von den einzelen Sätzen [...] 1) Wenn der Unter-Theil mit einem eigenthümlichen Nahmen verknüpft worden. 2) Wenn der Ober-Theil des Satzes vermöge einer demonstration ein einzelnes Ding. 3) Wenn der Ober-Theil ein einzelnes Ding, vermöge der Verknüpfung mit den übrigen Umständen. 4) Wenn der Ober-Theil ein unbestimmtes einzelnes Ding. 5) Wenn der Ober-Theil ein einzelnes Ding vermöge seiner Supposition. 6) Wenn der Ober-Theil ein einzelnes Ding, welches synecdochice durch ein gemeines Zeichen ausgedrückt worden.“ (§ 468) Ein Urteil kann weiter ein allgemeines, besonderes oder unbestimmtes sein: „Wenn der Ober-Theil eines Urtheils oder Satzes eine Idée von einem allgemeinem Dinge, so begreiffet dieser Ober-Theil viele andere Dinge unter sich, wenn nun deutlich ausgedrückt wird, daß der Unter-Theil von allen Dingen; welche unter dem Ober-Theil begriffen müsse gesaget werden, so nennet man es ein **allgemeines Urtheil** oder einen **allgemeinen Satz**. Wird aber in dem Satze oder Urtheil angezeigt, daß der Unter-Theil nur von etlichen Dingen, welche in dem Ober-Theil begriffen, müsse gesaget werden, so nennet man es einen **besonderen Satz oder Urtheil**. Ist aber in demselbigen nicht angezeigt worden, ob der Unter-Theil von allen oder von etlichen Dingen, welche in dem Ober-Theil begriffen, zu behaupten, so wird es ein **unbestimmter Satz**, oder **unbestimmtes Urtheil** genennet.“ (§ 469)

¹¹³³ LVK, § 470-475.

¹¹³⁴ LVK, § 476-483.

¹¹³⁵ LVK, § 484-485.

¹¹³⁶ LVK, § 543.

¹¹³⁷ LVK, § 487-543.

¹¹³⁸ LVK, § 542.

¹¹³⁹ LVK, § 487-508.

¹¹⁴⁰ LVK, § 509-540.

¹¹⁴¹ LVK, § 492.

¹¹⁴² LVK, § 493-501.

Die Undeutlichkeit in der Ausdrückung von der Mehrheit der einfachen Sätze in einem zusammengesetztem, kommt aus der Hinzusetzung solcher Zeichen, wodurch die Bedeutung des Satzes genauer bestimmt wird. Wird die Bedeutung eines Satzes durch solche Zeichen genauer bestimmt, welche die Art und Weise ausdrücken, wie der Unter-Theil von dem Ober-Theil zu behaupten, so heist der Satz ein **Erklärungs-Satz**; wird aber die Bedeutung eines Satzes durch solche Zeichen genauer bestimmt, welche einen Theil des Satzes genauer einschräncken, so ist es ein **Auslegungs-Satz**.¹¹⁴³

Die Erklärungssätze sind modal, weil die Zeichen, wodurch sie unterschieden werden, die Ausdrücke: „*nothwendig seyn, zufällig seyn, möglich seyn, unmöglich seyn*“ sind. Es gibt also vier Klassen von Erklärungssätzen.¹¹⁴⁴ Die Auslegungssätze werden auch in vier Klassen eingeteilt: (1) *Ausschließungs-Sätze* (Zeichen: *allein, niemand als, nur*), (2) *Ausnehmungs-Sätze* (*ohne, nur nicht*), (3) *Einschränkungs-Sätze* (*Grund-bestimmende Sätze* mit Zeichen: *insofern – wenn es durch weil zu erklären –, weil und Anzeigende Sätze* mit Zeichen: *insofern – wenn es nicht durch weil zu erklären –, als*), (4) *Vergleichungs-Sätze* (Zeichen: *mehr diesem als jenem*). Durch die Zeichen der Klassen (1) und (2) wird die Allgemeinheit eines Satzes aufgehoben, durch die Zeichen der Klasse (3) werden der Grund oder der Grad einer Bestimmung innerhalb des Satzes angezeigt und durch die Zeichen der Klasse (4) erreichen wir einen Vergleich bzw. eine Erhebung.¹¹⁴⁵ Nach der inneren Beschaffenheit, der Größe und der Washeit erörtert Darjes die Sätze „*in Ansehung ihrer mathematischen Lehrart*“. Es geht um „*läugbare*“ und „*unläugbare*“, „*Erwägungs-*“ und „*Übungssätze*“, „*Grundsätze* (unläugbare Erwägungssätze)“, „*Lehrsätze*“, „*Zusätze*“, „*Regeln*“ und „*Anmerckungen*“.¹¹⁴⁶ Die Darstellung der Urteile geht mit der Behandlung der Eigenschaften der Urteile und ihrer Beziehungen aufeinander zu Ende.¹¹⁴⁷ Die Abschnitte 3 und 4 haben als Gegenstand die Schlüsse und ihre Verknüpfung.

Was wir hinsichtlich der *Lehrenden Vernunft-Kunst* zu festzustellen haben, ist die Zeichenbezogenheit der Urteilslehre, die einerseits einen Leibnizschen Einfluss verrät, andererseits aber der Exposition eine Lebhaftigkeit und Klarheit verleiht, durch die das Werk populär und verbreitet wurde.¹¹⁴⁸

¹¹⁴³ LVK, § 510-511.

¹¹⁴⁴ LVK, § 513-517.

¹¹⁴⁵ LVK, § 518-540.

¹¹⁴⁶ LVK, § 544-560.

¹¹⁴⁷ LVK, § 561-594.

¹¹⁴⁸ Vgl. Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 642, Tonelli, G. (1966a), S. 137. Diese Zeichenbezogenheit wird in seiner *Introductio* von 1742 radikalisiert: „*In denkwürdiger Folgerichtigkeit greift Darjes [...] in seiner lateinischen Logik über Wolff zurück auf Leibniz' Programm einer mathematischen Logik, worin sich der Kalkül, d.h. die Regel zur Findung und Beurteilung sachhaltiger Urteile mittels der Substitution von Zeichen für Begriffe in drei Problemkreisen vollzieht: 1. wird in der sog. characteristic der Bedeutungsgehalt der Begriffe festgestellt, 2. wird in der sog. combinatoria deren Verbindungsmöglichkeit geprüft, und 3. wird auf diesen Voraussetzungen in der sog. characteristic combinatoria die Einsetzbarkeit bedeutungshaltiger Begriffe geregelt [...] Dieses Programm einer mathematischen Logik führt Darjes mit Hilfe der wolffschen Logik [Dazu vgl. Tonelli, G. (1959), S. 55], nicht der Mathematik aus. Zunächst definiert er mit Hilfe des Widerspruchssatzes die Begriffe des Möglichen und des Unmöglichen oder des Nichts. Sodann definiert er die Charaktere als die ein Ganzes konstituierenden Teile. Dabei versteht er die Charaktere als das Wesen der Dinge, d.h. als die Gesamtheit ihrer möglichen, begrifflich widerspruchsfreien Beschaffenheiten. [Essentia rei ipsa rei possibilitas. Essentia enim est essentialium compositio, ideoque compositio characterum absolutorum, qui primo loco in re ponuntur. Ex quo sequitur, essentiam rei esse compositionem characterum rem qua talem constituentium [...]] (Introductio, S. 31)] Indem diese somit realen, nicht konventionellen Charaktere in begrifflicher Verabsolutierung als eigenständige Bedeutungs-*

Die *Introductio* ist das letzte Werk, das der Wolfflinie treu bleibt. In den nächsten Jahren beginnt eine graduelle Entfernung vom Einfluss Wolffs. Die zweibändigen *Elementa Metaphysices*¹¹⁴⁹ (Jena 1743-1744) markieren diesen Wendepunkt. In diesem „für die Schule bestimmt[en]“ Buch erscheinen die ersten Zeichen von Selbständigkeit.¹¹⁵⁰ Das Buch entstand aus den Jenaer Vorlesungen Darjes' über die Metaphysik Wolffs.¹¹⁵¹ Die *philosophia prima* wird von der *metaphysica* getrennt. Gegenstand der ersteren ist das Mögliche schlechthin und der letzteren die Verknüpfung des Möglichen. Der *nexus possibilium* wird in der Ontologie (allgemeine Bestimmungen des Seienden), in der Körperlehre (Monadologie der einfachen Dinge und Somatologie / Mechanologie der zusammengesetzten Dinge), in der Psychologie (Seele), in der Pneumatologie (Geist) und in der natürlichen Theologie (unendlicher Geist) ausgedrückt.¹¹⁵² Vom Begriff des Möglichen schlechthin werden sowohl die Begriffe des inneren (potentiellen / essentialen) und äußeren (aktuellen / existierenden) Möglichen als auch der Satz vom Widerspruch abgeleitet. Vom Begriff des Zusammenhanges möglicher Dinge werden andere Begriffe (Grund, notwendig, zufällig, Einheit, Ordnung, Wahrheit, Vollkommenheit) und der Satz des Grundes abgeleitet. „Diese Ableitung der Transzendentalien aus dem Begriff des Möglichen und damit aus den Denkprinzipien des Widerspruchs und des Grundes weicht“ nach Wundt „von Wolff ab und verrät gegenüber dessen sachbezogener Haltung eine mehr vom Selbst her bestimmte Auffassung. Der Übergang in den Psychologismus ist damit angebahnt.“¹¹⁵³ Darjes' Bekenntnis zum Influxionismus bei der Behandlung von Seele und Geist ist ein weiterer Unterschied zu Wolff.¹¹⁵⁴ Die Geltung des Satzes vom Grunde wird nicht bezweifelt aber eher beschränkt.¹¹⁵⁵ Dann, in seinen *Anmerkungen über einige Lehrsätze der Wolfischen Metaphysik* (Jena

träger fungieren, kann aus der durch ihre Substituierbarkeit definierten Identität bzw. aus der Verschiedenheit der Begriffe auf die Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit der Sache geschlossen werden. [A et B sibi possunt substitui, quatenus A poni potest in locum B, ut hoc facto omnia maneant sicut ante. Quae sibi substitui possunt, vocantur eadem, quae vero non, diversa [...]] Identitas characterum dat similitudinem, characterum vero diversitas dissimilitudinem exhibet. (*Introductio*, S. 8)] Diese Einbeziehung der Sache in die Begrifflichkeit [In diesem Sinne schreibt W. Schneiders (1992b) von „Philosophie [...] als Erkenntnis aus Begriffen“ bei Darjes (S. 8), und er hat recht, weil wir in der *Introductio* lesen: „Philosophia est scientia de rerum affectionibus ex illarum notionibus.“ (S. 172)] und speziell die Ausdeutung des Urteils und Schlusses als „Kombination der Sache“ beruht durchaus auf traditionell-aristotelischen Voraussetzungen, weil letztere als Identität des Subjekts und Prädikats verstanden ist. [Res combinare idem est ac efficere, ut res diversae sint in una quadam re; est vero aliquid in aliqua re, quatenus haec habet characterem sine illo non possibilem. Axioma. Rerum itaque combinatio duas saltem requirit res, quarum una est in altera. Haec subjectum, et illa praedicatum vocatur. (*Introductio*, S. 9)]“ (Risse, W. (1964-1970, Bd. II, S. 643-645)

¹¹⁴⁹ Die Selbstsicherheit der Metaphysikverfasser der Zeit im Vergleich zu den metaphysikfeindlichen Philosophen ersten Generation der deutschen Aufklärung ist auf dem Frontispiz des Buches ausgedrückt. Zu Beschreibung und Erörterung der Symbolik des Frontispizes s. Schneiders, W. (1990), S. 105.

¹¹⁵⁰ Wundt, W. (1932), S. 114, (1945), S. 304.

¹¹⁵¹ Wundt, M. (1932), S. 114.

¹¹⁵² Wundt, M. (1932), S. 114-115, (1945), S. 304-305.

¹¹⁵³ (1945), S. 305. Vgl. auch: Knittermeyer, H. (1920), S. 190-193, Carboncini, S. (1991), S. 179-180.

¹¹⁵⁴ Wundt, M. (1932), S. 115 und (1945), S. 306.

¹¹⁵⁵ Wundt, M. (1932), S. 115, Zeller, E. (1875), S. 229.

1748), verhält sich Darjes unter dem Einfluss von Crusius dem Satz gegenüber kritischer.¹¹⁵⁶

Die in Jena erschienene *Via ad veritatem commoda auditoribus methodo demonstrata* (1755, 2. Aufl. 1764)¹¹⁵⁷ galt trotz des Verzichtes auf die mathematische Methode Wolffs und der Rückkehr zum Latein als ein attraktives Logik-Kompendium.¹¹⁵⁸ Das Programm der begriffsorientierten Philosophie der *Introductio* bleibt hier aktiv, und dem Begriff der Möglichkeit ist zwar eine zentrale aber nicht die führende Rolle vorbehalten. Der mathematischen Methode folgt Darjes hier nicht, und als höchste Stufe philosophischer Gelehrtheit gilt der „*nexus veritatum [...] ex rerum notionibus*“.¹¹⁵⁹ Einundzwanzig Jahre nach der ersten Auflage übersetzt Darjes seine neue Logik und lässt sie in Frankfurt an der Oder mit dem Titel *Weg zur Wahrheit auf Verlangen übersetzt, und mit Anmerkungen erläutert* erscheinen. Wichtig ist hierbei, dass einige Gedanken Darjes' wirklich einigen Gedanken der *Kritik der reinen Vernunft* nahestehen. Die Urteilslehre beider Versionen wird im 3. Kapitel des 2 Abschnittes erörtert und bietet im allgemeinen nichts Neues an.¹¹⁶⁰ Dies gilt jedoch nicht für die Behandlung der Glieder des Urteils; Da lesen wir m.E. die philosophiegeschichtlich interessantesten Gedanken Darjes', die wortwörtlich dargestellt werden müssen:

Wenn ich einen Satz in der vollständigen Bedeutung betrachte, so muß ich drey Stücke unterscheiden,

Das erste ist die Sache, der sich in der Verhältniß eine gewisse Eigenschaft, eine gewisse Bestimmung beylege. Diese wird das Subject genennet.

Das zweyte ist die Eigenschaft, die Bestimmung, die ich ihr in der angenommenen Verhältniß beylege. Diese heißt das Prädicat.

Das dritte ist das Zeichen, wodurch ich das Prädicat mit dem Subject verbinde. Dieses wird schlechthin das Verbindungszeichen genennet (copula).

Wenn wir das Urtheil machen, und den Satz bilden, so setzen wir zuerst das Subject, alsdenn das Verbindungszeichen, und zuletzt das Prädicat. Aus diesem Grunde wird die erste Stelle in dem Satze, die Stelle des Subjects, die andere, die Stelle des Verbindungszeichens, und die dritte, die Stelle des Prädicats genennet.

Reden wir von einem Satze in der zertheilten Bedeutung, so betrachten wir diesen nur so, wie er in die Sinne fällt. Aus diesem Grunde wird alsdenn das, was in der Stelle des Subjects stehet, das Subject, und was in der Stelle des Prädicats stehet, das Prädicat genennet.

Anmerk. Z.E. Wenn ich sage:

Einige endliche sind Menschen,

so stehet das wirkliche Prädikat in der Stelle des Subjects, und das wirkliche Subject in der Stelle des Prädicats. Bleibet man nun in der Betrachtung des Satzes bey dem äußerlichen, bey dem Ausdrücke stehen, so nennt man das endliche Subject, und Mensch das Prädicat, da doch dieses das wahre Subject, und jenes das wahre Prädicat ist. Ferner, wenn ich sage:

Der Mensch ist ein Thier,

so liegt das wahre Prädicat in dem Verbindungszeichen verborgen, nämlich der Mensch ist in dem Verhalten gegen das Thier eine Art. Nichts destoweniger nennet man, wenn man den Satz bloß nach dem Ausdruck betrachtet, das Thier, weil es in der Stelle des Prädicats stehet, das Prädicat, da es doch in der That das andere Glied der Verhältniß ist.

Dieß ist genug, zu beweisen, daß **das wahre Prädicat der Name der Verhältniß sey**. Wenn man demnach das Subject, und das Prädicat die Glieder des Satzes nennet, so muß man **die Glieder der Verhältniß von dem Formal des Satzes unterscheiden**.

¹¹⁵⁶ Zart, G. (1881), S. 66, Wundt, M. (1932), S. 116 und (1945), S. 304, Carboncini, S. (1991), S. 179.

¹¹⁵⁷ Zur Gliederung des Werkes s. Anhang.

¹¹⁵⁸ Schneiders, W. (1990), S. 140.

¹¹⁵⁹ *Via*, § iv, Schneiders, W. (ebd.), S. 140-141.

¹¹⁶⁰ § 97-131.

Anmerk. Z.E. In diesem Satze:

$$A = B$$

Lieget der Name der Verhältniß in dem Verbindungszeichen, und dieser Name ist das wahre Prädicat: A ist gleich der Sache B, die das andere Glied der Verhältniß, in welcher sie mit A, als dem ersten Gliede, betrachtet wird, u.s.w.

Dieses, was wir bis hieher abgehandelt haben, giebt uns einen Grund, die Sätze, wenn sie in der vollständigen Bedeutung genommen werden, in zwey Classen zu vertheilen. In einigen werden beyde Glieder der Verhältniß ausgedrucket, und alsdenn liegt das wahre Prädicat in dem Verbindungszeichen, und das andere Glied der Verhältniß nimmt die Stelle des Prädicats ein. In einigen wird das andere Glied der Verhältniß nicht ausgedrucket, und alsdenn ist auch das Verbindungszeichen von dem Ausdrucke des wahren Prädicats unterschieden.

Anmerk. Z.E. Dieser Satz:

$$5 > 3$$

ist ein Satz von der ersten Art. Wie auch dieser Satz:

Caius liebet Titium

Hier sind Caius und Titius die beyden Glieder der Verhältniß, und das wahr Prädicat fasset das Verbindungszeichen liebet. Ferner in diesem Satz:

Der Mensch ist ein Thier,

sind die beyden Glieder der Verhältniß: Mensch und Thier ausgedrucket, das wahre Prädicat liegt in dem Verbindungszeichen verborgen, nämlich Thier ist eine Bestimmung des Menschen, oder der Mensch ist eine Art von den Thieren. Dieser Satz:

3 ist eine Hälfte

ist ein Satz von der andern Art. Die Hälfte ist das wahre Prädicat, das andere Glied der Verhältniß ist nicht ausgedrucket. So auch dieser Satz:

Caius ist gelehrt.

Hier ist gelehrt das wahre Prädicat, das andere Glied der Verhältniß: **der Zusammenhang der Wahrheiten** ist nicht ausgedrucket, sondern es lieget in dem Prädicat verborgen.

Nunmehr wird es nicht schwer fallen, die Regeln festzulegen, durch deren Anwendung wir es in den vorkommenden Falle erkennen können, welches das wahre Prädicat, und welches das wahre Subject in dem gegebenen Satze sey. Regeln sind diese:

Die erste Regel. Wenn in dem Satze die beyden Glieder der Verhältniß sind ausgedrucket worden, so entwickle den Gedanken, den das Verbindungszeichen ausdrucket, um das wahre Prädicat zu entdecken.

Die zweyte Regel. Weil das wahre Prädicat der Name der Verhältniß, so folget, daß, wenn in einem Satze die eine Idee als eine Bestimmung der andern anzunehmen, jene unmöglich das wahre Subject seyn können.

Die dritte Regel. Wenn in einem Satze die Ursache und die Wirkung verknüpft, so ist die Ursache das Subject.

Wenn alle Theile eines Satzes ausgedrucket sind, so wird der Satz ein vollkommener Satz genennet. In dem Gegentheile heißt er ein unvollkommener oder ein verstümmelter Satz. Diese Verstümmelung bestehet in der Weglassung der Theile, und in diesem Falle wird in der Benennung der Theil mit angemerket, der in dem Ausdruck ist weggelassen worden...¹¹⁶¹

Es ist hier klar, dass, wenn Darjes vom „*wahren Prädicat*“ im Rahmen eines vollständig bzw. unvollständig ausgedrückten Satzes spricht, er dieses „*wahre Prädicat*“ einem *Scheinprädikat* gegenüberstellt. Dieses *Scheinprädikat* ist das Prädikat als materielles Glied des Satzes betrachtet, d.h. das Prädikat, wie es in allen Logiklehrbüchern erörtert wird. Das gehört zur Obeflächenstruktur. Das „*wahre Prädicat*“ aber drückt das Formale aus, das in der Tiefenstruktur liegt. Mit Wolff zu sprechen, dieses „*wahre Prädicat*“ gehört der *veritas transcendentalis*, die die Voraussetzung der *veritas logica* ist, an, d.h. es gehört dem „*Zusammenhang der Wahrheiten*“ an. Es macht also, als „*Name der Verhältniß*“, den Kern des Satzes oder, *transcendentaliter* betrachtet, seine Voraussetzung aus. Dieser „*Name der Verhältniß*“ mit seiner formalen Funktion ist nicht weit vom Kantischen Kategoriebegriff entfernt. Er verfügt über Formalität einerseits und

¹¹⁶¹ *Weg zur Wahrheit*, § 99-103 (von mir hervorgehoben).

andererseits kommt ihm die transzendente Funktion der Grundlage aller möglichen Urteile zu. Würde Darjes *die Kritik der reinen Vernunft* lesen, hätte er diese Prinzipien des „*Vermögens zu urteilen*“ als „*wahre Prädikate*“ betrachtet. Diese Behandlung ist nur im Text von 1776 zu finden. Dass Kant durch den *Weg zur Wahrheit* große Anregung hinsichtlich der Gestaltung seiner Kategorienlehre erlebt haben könnte, ist sicher. Ob er aber das Buch gelesen hatte, steht dahin.

In den Kapiteln 1. und 2. des 4. Abschnittes erforscht Darjes die Erforschung der Erfindung der Wahrheit. Es unterscheidet zwischen „*Erfindung der Wahrheit aus der Erfahrung*“ („*investigatio veritatum a posteriori*“) und „*Erfindung der Wahrheit aus den Begriffen*“ („*investigatio veritatum a priori*“):

Wenn wir durch unser eigenes Nachdenken die Erkenntniß einer Wahrheit hervorzubringen, so müssen wir doch etwas zum Grunde legen. Dieß ist entweder eine **Empfindung**, oder ein **Begriff**, oder eine **Verknüpfung von beyden**. Es ist gewiß, daß alle unsere Gedanken von dem Empfinden anfangen, folglich ist es auch nothwendig, daß wir mit diesem Wege den Anfang machen, ob er zwar weit besser alsdenn kann gebahnet werden, wenn es uns schon möglich ist, aus den Begriffen zu erfinden. Die Erkenntniß, welche in uns durch die bloße Aufmerksamkeit auf unsere Empfindung entsteht, heißt eine **Erfahrung**. Man giebt diesen Namen auch der Erkenntniß, die wir aus der Erfahrung induciren. Aus diesem Grunde wollen wir jene die ersten Erfahrungen nennen.¹¹⁶²

Diese „*ersten Erfahrungen*“ sind Wahrheiten, die richtig, d.h. nach bestimmten Regeln, bewertet müssen.¹¹⁶³ Die vier ersten Regeln sind:

1. „Die ersten Erfahrungen können nur von einzeln Dingen gebildet werden.“ 2. „Allgemeine Sätze sind keine Erfahrungen, es sey denn, daß wir die aus den ersten Erfahrungen inducirte Sätze Erfahrungen nennen wollen.“ 3. „Wer sich auf eine Erfahrung beruft, der muß die einzelne Fälle angeben, in welchen er die Empfindung gehabt, aus welcher er inducirt.“ 4. „Soll eine Lehre eine Erfahrung seyn, so müssen wir das Subject, von dem wir etwas behaupten empfinden.“¹¹⁶⁴

Die wichtigste Regel wirkt gegen jeden unreflektierten Optimismus bezüglich der Kräfte der Sinne:

Die Empfindung, als Empfindung, ist keine Abbildung von der Sache, wie sie ist, sondern von der Sache, wie sie unsre Sinne wirkt.¹¹⁶⁵

Wenn wir uns im Feld der Erfahrung bewegen, macht die Induktion einen glaubwürdigen Weg zur Gestaltung allgemeiner Sätze.¹¹⁶⁶ Die Erfindung der Wahrheit a priori wird durch „*Bestimmung*“ (*determinatio*) durch „*Zusammensetzung*“ (*compositio*) durch „*Abstraktion*“ (*abstractio*) und durch „*Demonstration*“ (*demonstratio*) erreicht. Ich „*bestimme den Begriff, wenn ich das, was in ihm noch nicht beantwortet ist, beantworte [...]* Wer die Kunst zu bestimmen in seiner Gewalt hat, der ist ein Schöpfer der Gedanken.“¹¹⁶⁷ Der Kunst des Beantwortens wird die Kunst des Fragens vorangestellt. Wir müssen „*die Quellen, aus welchen alle mögliche Fragen fließen*“ klären. Es gibt Fragen nach dem Gegenstand selbst, nach Qualität und Quantität, nach dem Raum, nach

¹¹⁶² *Weg*, § 293.

¹¹⁶³ *Weg*, § 294-295.

¹¹⁶⁴ *Weg*, § 296.

¹¹⁶⁵ *Weg*, § 298.

¹¹⁶⁶ *Weg*, § 304-315. Zum Einfluss Bacons auf Darjes vgl. Zart, G. (1881), S. 66-68.

¹¹⁶⁷ *Weg*, § 316.

dem Grund, nach dem Modus und nach der Zeit. Die wichtigste Voraussetzung einer richtigen Bestimmung ist also die Feststellung der kategorialen Perspektive, unter der die Frage gestellt wird.¹¹⁶⁸ Im ganzen Verfahren einer Begriffsbestimmung dürfen wir aber nie vergessen 1) dass der Begriff immer gegeben ist und 2) dass die Erfahrung schon immer im Spiel bleibt.¹¹⁶⁹ Die Zusammensetzung der Begriffe ist mit der symbolischen Erkenntnis verbunden. So müssen „die Gedanken“ bei der Bestimmung „den Zeichen vorangehen“;¹¹⁷⁰ bei der Zusammensetzung aber gehen „die Zeichen den Gedanken voran.“¹¹⁷¹ Die Abstraktion hat immer mit der Gegebenheit der Begriffe zu tun und die Demonstration ist von der Funktion des Schlusses abhängig. Die Darjessche Lehre von Apriori und Aposteriori bleibt eher naiv und trägt der vorkantischen Problematik fast nichts Neues bei. Der Wert Darjes' aber liegt (mit Ausnahme diese inspirierte Erörterung vom wahren Prädikat) in der Lebhaftigkeit der Darstellung, in den Neuerungsversuchen der deutschsprachigen philosophischen Terminologie und in dem paradigmatischen Weg seines akademischen Laufbahns, der sich nicht unter dem, sondern sicher um den Schatten Wolffs entwickelte.

iii. Hermann Samuel Reimarus

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)¹¹⁷² gehört zu den von Wolff¹¹⁷³ beeinflussten Popularphilosophen seiner Zeit. Er war Professor für orientalische Sprachen am Hamburgischen Akademischen Gymnasium und gehörte als „Vorkämpfer der natürlichen Religion“¹¹⁷⁴ zu den Vertretern des Deismus in Deutschland.¹¹⁷⁵ Sein berühmtestes Werk trug den Titel *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Hamburg 1754). Kuno Fischer behauptet, dass Reimarus „durch seine Schreibart der beste Schriftsteller der Verstandesaufklärung ist“¹¹⁷⁶, aber nach Gerhard Alexander „steht er an Schöpferkraft und Wirkung weit zurück hinter [...] [den] Begründern [der

¹¹⁶⁸ Weg, § 319.

¹¹⁶⁹ Weg, § 320-344.

¹¹⁷⁰ Weg, § 317.

¹¹⁷¹ Weg, § 335.

¹¹⁷² Zu einer kurzen Biographie s. Löttsch, Frieder (1979), *Vorbericht des Herausgebers*. In: Reimarus, Hermann Samuel, *Vernunftlehre* (Nachdruck der ersten Auflage von 1756), München, S. vii-xi.

¹¹⁷³ Nach N. Hinske (1980) folgt „Reimarus in seiner Vernunftlehre [...] den Auffassungen Wolffs [...] an sechs markanten Punkten:

1. Die Unterscheidung und Charakterisierung der Stufen oder Schritte (gradus) der menschlichen Erkenntnis als ganzer;
2. die Untergliederung der Metaphysik in Einzelabteilungen;
3. die Benennung der verschiedenen philosophischen Disziplinen;
4. der Philosophiebegriff
5. der Wissenschaftsbegriff; und

6. der Vorbildcharakter der Mathematik für die Philosophie, der dann später, wenn auch in ganz anderer Weise, auch im Denken Kants eine so bedeutsame Rolle spielen wird.“ (Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der „Vernunftlehre“ von Hermann Samuel Reimarus. In: Walter, W. – Borinski, L. (Hg.), S. 8-32, hier: S. 14-20.)

¹¹⁷⁴ Zeller, E. (1875), S. 243.

¹¹⁷⁵ Falckenberg, R. (1902), S. 262-263, Wundt, M. (1924), S. 442-443, Fischer, K. (2009), S. 591-599, Zart, G. (1881), S. 98-105.

¹¹⁷⁶ (2009), S. 591.

deutschen Aufklärung], *Leibniz und Christian Wolff. Darüber hat er sich auch selbst keine Illusionen gemacht.*¹¹⁷⁷

Seine *Vernunftlehre* ist zum ersten Mal 1756 in Hamburg erschienen.

Wir wissen nicht, wie viel Zeit er im einzelnen auf die Abfassung seiner *Vernunftlehre* verwandt hat. Es existieren aber von ihm schon seit den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts Vorarbeiten zur Logik, in denen bereits der spätere Titel „*Vernunftlehre*“ und mit ihm der Plan auftauchten, dem einschlägigen älteren bekannten Wert von Christian Thomasius ein gleichnamiges Pendant an die Seite zu stellen. Es darf als sicher gelten, dass es als Handbuch der Logik als Grundlage für akademische Vorlesungen dienen sollte. Seine abschließende Gestalt gewann es freilich erst in Verbindung mit Reimarus' akademischem Unterricht in Hamburg in den späteren fünfziger Jahren. Das geht daraus hervor, dass er im Lauf der nächsten Jahre eine ganze Anzahl von der Logik gewidmeten weiterführenden Ausarbeitungen abgefasst hat. Erfreulicherweise sind diese in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg erhalten. Sie vermitteln vor allem für die von ihrem Verfasser herangezogenen Quellen ein ziemlich deutliches Bild.¹¹⁷⁸

Zu den Quellen von Reimarus' *Vernunftlehre* gehören auch mit Sicherheit Joachim Jungius und Andreas Rüdiger¹¹⁷⁹, der erste hinsichtlich der Schlusslehre und der zweite hinsichtlich der Wahrscheinlichkeitslehre.¹¹⁸⁰ Zu den Lebzeiten Reimarus' erlebte das Buch drei Auflagen (1756, 1758 und 1766); nach seinem Tod autorisierte sein Sohn Johann Albert Hinrich Reimarus zwei weitere Auflagen (1782 und 1790).¹¹⁸¹ Die Zielgruppe der ersten ist eine andere als die der zweiten und dritten Ausgabe:

Reimarus [gestaltet] [...] die erste Auflage der *Vernunftlehre* mehr historisch, die zweite Auflage hingegen mehr systematisch [...] Die erste Auflage wendet sich an eine bereits ausgebildete akademische Leserschaft und gibt ihr Informationen über die zeitgenössischen Entwicklungen auf dem Gebiet der *Vernunftlehre*. Die zweite Auflage hingegen ist für

¹¹⁷⁷ *Das Verständnis des Menschen bei Hermann Samuel Reimarus.* In: Schulz, Günter (Hg.) (1974), *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Bd. 1, Bremen, S. 47-68, hier: S. 47. Alexander betont den politisch konservativen Charakter Reimarus'. (S. 55-57) H.W. Arndt (1980) berichtet über die Quellen der Philosophie Reimarus': „Die beiden in Jena verbrachten Jahre 1714-1716, die den Beginn seiner akademischen Studienzeit markieren, dürften eine nachhaltige Wirkung gehabt haben, und trotz der mannigfachen, vor allem aber äußeren Übereinstimmung mit Wolffs Lehre, in vielen einzelnen Punkten ein Substrat seines logischen Denkens erzeugt haben, dass den Einflüssen jener Zeit, vor allem Budde und Rüdiger verpflichtet ist, und eklektisch vor allem auf Spinoza und Locke rekurriert.“ (S. 74)

¹¹⁷⁸ Löttsch, F. (1979), S. vii. „Der Einfluss von Thomasius ist schon in Reimarus' Vorarbeiten zur *Vernunftlehre* erkennbar, indem Reimarus dort indirekt das Studienprogramm deutscher Vorlesungen an die Leipziger Studenten, Von Nachahmung der Franzosen, Leipzig 1687, zitiert, welches Thomasius einst verfasst hatte, um damit die akademische Urteilskraft der Studenten auszubilden. Bei Reimarus sind es gleichfalls Ausführungen über die Urteilskraft im Rahmen der *Vernunftlehre*, die aus den Vorarbeiten eine inhaltliche Beziehung zu Thomasius nahelegen.“ (ebd. S. xxi, Anm. 3)

¹¹⁷⁹ Zum Einfluss Rüdigers hinsichtlich der Schluss- und Wahrscheinlichkeitslehre von Reimarus vgl.: Arndt, H.W. (1980), *Die Logik von Reimarus im Verhältnis zum Rationalismus der Aufklärungsphilosophie.* In: Walter, W. – Borinski, L. (Hg.), S. 59-74, hier: S. 71-73.

¹¹⁸⁰ Ebd., S. x-xi und xxvii (Anm. 23). Dass Reimarus diese Autoren nicht zitiert, überrascht nicht. Damit folgt er „einem wissenschaftlichem Brauch seiner Zeit.“ (Ebd., S. xi-xii)

¹¹⁸¹ Nach G. Zart (1881) war „die Logik des älteren Reimarus [...] für jene Zeit ein klassisches Buch und hatte nicht bloß bei den Rationalisten, sondern auch bei den Empiristen bis auf Kant's Zeit großes Ansehen. Dies wäre nicht der Fall gewesen, wenn sie nicht neben den wolffischen und crusiusschen (von Crusius stammt z.B. die Einteilung der Gründe, welche von Reimarus in die deutsche Logik eingeführt wurde) Lehren empiristische Elemente in sich aufgenommen hätte.“ (S. 98) Vgl. auch: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 654-657 und Arndt, H.W. (1980), S. 69.

Studierende bestimmt, die in das systematisch-logische Denken eingeführt werden sollen [...] In der Erstauflage arbeitet der Verfasser deduktiv und leitet aus den fettgedruckten logischen Regeln in den einzelnen Paragraphen den Gang der Erläuterung dieser Regeln ab. Die beiden folgenden Auflagen arbeiten induktiv und folgern die logischen Regeln aus dem Gang der Untersuchung jeweils am Paragraphenende.¹¹⁸²

Unserer Exposition legen wir hier hauptsächlich die 1. und komplementär die 3. Auflage zugrunde.¹¹⁸³ Der erste Satz der *VL-A* klingt nach dem ersten Satz der aristotelischen *Metaphysik*:

Der menschliche Verstand strebt von Natur nach Wahrheit, und der Wille nach dem Guten [...] ¹¹⁸⁴ Allein der Menschen Fähigkeit und Begierde zur Vollkommenheit läßt sich mit einem geringen Vorschmacke nicht ersättigen, sondern erstreckt sich stufenweise immer weiter. Sie wird durch das Vergnügen an dem Erkannten, durch Verwunderung über das Unbekannte, durch die Schönheit der Dinge, durch die Hoffnung der Bequemlichkeit, des Vortheils und der Ehre, zur ferneren Erforschung nützlicher Wahrheiten gereizet.¹¹⁸⁵

Die vier Stufen menschlicher Erkenntnis sind (1) die „*historische Erkenntnis*“, (2) die „*natürliche Weltweisheit*“, die aber wegen ihrer „*Unzulänglichkeit*“ vertieft und bearbeitet werden muss; dadurch erreichen wir (3) „*die philosophische oder gelehrte Erkenntnis*“.¹¹⁸⁶ (4) Die „*mathematische Erkenntnis*“ ist erforderlich zur Vervollkommenung der philosophischen: „*Die alten Weltweisen sagten [...] von ihrer Schule recht: οὐδείς ἀγεωμέτρητος εἰσὶτω, keiner sollte ein Weltweiser zu werden verlangen, ehe er die Meßkunst verstünde.*“¹¹⁸⁷ Die Mathematik aber wird außerhalb der Forschungsfeldes der *Vernunftlehre* bleiben.

Die Teile der übrigen Weltweisheit sind (1) „*die Betrachtende Weltweisheit (theoretica)*“ und (2) die „*Sittliche (moralis s. practica). Jene suchet das Wesen, die Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen der Dinge, welche sind oder seyn können, gründlich zu zeigen; diese lehret der Menschen ihre Verbindlichkeit zu gewissen freyen Handlungen.*“¹¹⁸⁸ Die Teile der betrachtenden Weltweisheit sind die Ontologia, die Cosmologia, die rationale und empirische Psychologie, die Gottesgelahrtheit (diese vier Teile entsprechen der aristotelischen *Metaphysik*), „*die Naturlehre (Physica experimentalis & rationalis)*“ und „*die Lehre von den Absichten (Teleologia)*“.¹¹⁸⁹ Die Definition der *Weltweisheit* ist praktisch orientiert: „*[D]ie Weltweisheit im Ganzen [ist] [...] eine Wissenschaft aller beträchtlichen und sittlichen Hauptwahrheiten, die in der Menschen Glückseligkeit einschlagen.*“¹¹⁹⁰ Die Folgerungen dieser Definition müssen den Menschen zur Bescheidenheit führen: Die *Weltweisheit*

muß [...] aus der gesunden Vernunft deutlichen Grund und zusammenhangenden Beweis von allen Sätzen geben [...] [Man] darf [...] sich in der *Weltweisheit* nicht so viele Theile

¹¹⁸² Löttsch, F. (1979), S. xii-xiii. Zu den Rechtschreibungs- und stilistischen Unterschieden der verschiedenen Auflagen, s. ebd., S. xvi.

¹¹⁸³ Zur Gliederung der 1. und 3. Auflage (*VL-A* und *VL-C*) s. Anhang.

¹¹⁸⁴ *VL-A*, § 1.

¹¹⁸⁵ *VL-A*, § 3.

¹¹⁸⁶ Die Definition der Philosophie als *scientia possibilium* fehlt bei Reimarus. Vgl. Schneiders, W. (1990), S. 144.

¹¹⁸⁷ *VL-A*, § 4-8. Darjes sprach von Bestätigung der philosophischen Erkenntnis durch die mathematische (*LVK*, § 8-17)

¹¹⁸⁸ *VL-A*, § 9.

¹¹⁸⁹ *VL-A*, § 10.

¹¹⁹⁰ *VL-A*, § 12.

versprechen, als besondere Dinge sind, welche unter den Hauptwahrheiten enthalten, und dadurch zu einer Wissenschaft gebracht werden könnten [...] Es müssen aber auch lauter Wahrheiten in der Weltweisheit vorkommen, welche in die Glückseligkeit der Menschen einschlagen; denn sonst würde der natürliche Zweck alles menschlichen Bemühens vereitelt.¹¹⁹¹

Eine Logik kann natürlich sein, weil sie Bestandteil unserer Natur ist:

Wir Menschen bringen zwar die Kraft der Vernunft mit auf die Welt; und diese Kraft ist auch von Natur durch gewisse Regeln bestimmt, wornach sich alle im Denken richten, auch, wenn Erfahrung und Uebung hinzukommen, eine Fertigkeit darin erhalten.

In diesen Sätzen sieht Hinske etwas echt Neues:

Diese für das 18. Jahrhundert alles andere als selbstverständliche Interpretation der Vernunft als eine Kraft, die von der Natur selbst, und zwar wie alle anderen Kräfte der Natur auch, mit bestimmten Regeln ausgestattet worden ist, nach denen sich funktioniert, wird von Reimarus in den verschiedenen Auflagen seiner Vernunftlehre in immer neuen Wendungen vorgetragen.¹¹⁹²

Die „*natürliche Logik*“ führt durch Übung und Vertiefung zur Vernunftlehre,¹¹⁹³ die die Regeln und die Methode der Mathematiker braucht.¹¹⁹⁴ Die mathematische Präzisierung der Vernunftlehre ist eine Arbeit, die Wolff geleistet hat:

Es war dem großen Wolf vorbehalten, die mathematische Richtschnur in die Vernunftlehre und Weltweisheit zum Leitfaden einzuführen, und dadurch dem Gebrauche unsers Verstandes und den Wahrheiten selbst, welche Leibniz größten Theils schon im Entwurfe gezeigt hatte, mehr Licht, Ordnung und Festigkeit zu geben.¹¹⁹⁵

Reimarus sieht Gefahr sowohl im Stehenbleiben bei den vorwolffschen Form der Logik als auch in der strengen Mathematisierung der ganzen Vernunftlehre:

Wir müssen nicht sowohl das Aeusserliche der mathematischen Methode, als vielmehr das Wesentliche, zwar genau, aber unpedantisch, zu beobachten suchen.¹¹⁹⁶

Vernunft und Verstand werden nicht unterschieden; die Vernunft gehört dem Verstand:

Wir verstehen hier, durch das Wort **Vernunft**, nicht die Wahrheiten selbst, die oder deren Zusammenhang der menschliche Verstand einsieht; sondern die Kraft des Verstandes, wodurch wir sie einsehen.¹¹⁹⁷

¹¹⁹¹ VL-A, § 13-15.

¹¹⁹² (1980), S. 23. Hinske, der sich auf Arthur Warda (*Immanuel Kants Bücher*, Berlin 1922) berufend sicher ist, dass Kant die *Vernunftlehre* gelesen hat (S. 21), sieht sprachliche Parallelen zwischen Reimarus und Kant (S. 21-23). Inhaltliche Parallelen sieht er in der Regelfunktion bei den natürlichen Anlagen des Geistes (S. 27-29) und in der Irrtumstheorie (S. 29-32). Diese letzte Parallele bestätigt H.J. Engfer (1980, S. 54)

¹¹⁹³ VL-A, § 16-19, 23. Vgl. VL-C, § 7-10.

¹¹⁹⁴ VL-A, § 20.

¹¹⁹⁵ VL-A, § 21.

¹¹⁹⁶ VL-A, § 22.

¹¹⁹⁷ VL-A, § 24. Vgl. VL-C, § 14, VL-D, § 14. Vgl. Hinske, N. (1980), S. 23-24. Hinske bemerkt: „Diese für das 18. Jahrhundert alles andere als selbstverständliche Interpretation der Vernunft als eine Kraft, die von der Natur selbst, und zwar wie alle anderen Kräfte der Natur auch, mit bestimmten Regeln ausgestattet worden ist, nach denen sie funktioniert, wird von

Der Vernunft kann man viele Vorzüge zuschreiben, die uns von den Tieren unterscheiden, und von denen wir uns durch „reflectiren“ bewusst werden. Das „reflectiren“ ist die Fähigkeit des Verstandes, wodurch man Dinge und Vorstellungen vergleichen kann, d.h. Dingen und Vorstellungen Identität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit zuschreiben.¹¹⁹⁸ So sind die „ersten Grundregeln einer gesunden und der Natur gemäßen Vernunftlehre“ (1) die Regel „der Einstimmung (Principium identitatis)“ und (2) die Regel „des Widerspruches (Principium contradictionis)“, die beim Bejahen und Verneinen deutlicher werden. Beide Regeln sind die „Richtschnur alles vernünftigen Denkens.“¹¹⁹⁹ Jetzt sind wir in der Lage, die Vernunft völlig zu bestimmen: Die Vernunft ist „eine Kraft [...] nach den Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs über die Dinge zu reflectiren“.¹²⁰⁰ Diese „Regel der Einstimmung“ muss Kant, wie H.J. Engfer bemerkt, sowohl in seiner *Nova Dilucidatio* (1755) als auch in den Schriften von der „falschen Spitzfindigkeit“ (1762) und von der „Deutlichkeit“ (1764) berücksichtigt haben, in denen er als oberste Prinzipien aller Wahrheiten die Sätze von Identität und Nicht-Identität erörtert. In der Schrift von 1762 gebraucht Kant den Ausdruck Reimarus': „Satz der Einstimmung“.¹²⁰¹ Der

Reimarus in den verschiedenen Auflagen seiner Vernunftlehre in immer neuen Wendungen vorgetragen.“ (S. 23)

¹¹⁹⁸ VL-A, § 25-28. Vgl. VL-C, § 11-15.

¹¹⁹⁹ VL-A, § 29-32. H.J. Engfer (1980) bemerkt dazu: „Einstimmung und Widerspruch beziehen sich hier [...] nicht mehr wie bei Leibniz nur auf das Verhältnis zweier Begriffe, das auf die formale Identität des „a est a“ oder auf den formalen Widerspruch des „a non est non-a“ zurückgeführt werden kann, sondern sollen auch ein nicht näher geklärtes Verhältnis zwischen einem Begriff bzw. einer Vorstellung einerseits und einer Empfindung andererseits erfassen.“ (S. 46) Das wird unten bei der Erörterung der Beziehung zwischen *veritas logica* und *veritas metaphysica* bei Reimarus sichtbar.

¹²⁰⁰ VL-A, § 34.

¹²⁰¹ „[Es] ist auffällig, dass sowohl Kant als auch Reimarus zwei erste Grundsätze oder Regeln für alle Wahrheiten aufstellen, den Satz der Identität und den des Widerspruchs. Dies ist – soweit ich sehe – in den zeitgenössischen Logiken nicht üblich: bei den Wolffianern, wie beispielsweise bei Baumeister und Gottsched, werden der Satz vom Widerspruch und der vom zureichenden Grunde als Prinzipien vorangestellt, bei Knutzen und bei Darjes taucht allein der Satz des Widerspruchs auf, und Crusius setzt drei Hauptsätze als erste Prinzipien unserer Schlüsse an. Dagegen nennt Kant sowohl in der „Nova Dilucidatio“ [Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: *quicquid est, est*, alterum veritatum negantium, nempe propositio: *quicquid non est, non est*. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis. (Sect. I., Prop. II)] von 1755 als auch in der „Falschen Spitzfindigkeit“ [Alle bejahende Urteile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Einstimmung: Cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum, alle verneinende unter dem Satze des Widerspruchs: Nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum (§ 6)] und in der „Deutlichkeit“ [Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt, und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urteile enthält, heißt: Einem jeden Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urteile. (Betr. 3, § 3)] die beiden Grundsätze, die auch Reimarus kennt, stellt wie Reimarus alle bejahenden Sätze unter den Satz der Identität und alle verneinende Sätze unter den Satz des Widerspruchs und benutzt in der „Falschen Spitzfindigkeit“ für den Satz der Identität den bei Reimarus üblichen Begriff der „Einstimmung“. Die Formulierung dieser ersten Grundsätze selbst weicht bei Kant in allen drei Schriften relativ weit von den Formulierungen bei Reimarus ab, am ähnlichsten ist noch die der „Nova dilucidatio“, für die aus Datierungsgründen der Einfluss der Vernunftlehre ausscheidet: die Regel der Einstimmung bei Kant lautet hier „*quicquid est, est*“: alles, was ist, ist.“ (Engfer, H.J. (1980), S. 55-56)

Gebrauch der Vernunft setzt nach Reimarus zureichende Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung voraus; diese Klarheit und Deutlichkeit bestimmt die Schranken der Vernunft, d.h. was geklärt bzw. verdeutlicht werden kann, steht unter der Macht der Vernunft.¹²⁰² Daraus entstehen die vier

Hauptregeln von dem richtigen Gebrauche der Vernunft: 1. Wenn ich zureichlich klar und deutlich einsehe, daß Eins mit dem Andern Einerley sey: so muß ich beide zusammen gedenken, und Eins von dem Andern bejahen [...] 2. Wenn ich zureichlich klar und deutlich einsehe, daß Eins dem Andern widerspreche: so kann ich beide nicht zusammen gedenken, ich muß Eins von dem Andern verneinen [...] 3) Wenn ich zureichlich klar und deutlich einsehe, daß Eins dem Andern nicht widerspreche: so kann ich beide zusammen gedenken, so ist es möglich daß Eins dem Andern zukomme [...] 4) Wenn ich zureichlich klar und deutlich einsehe, ob Eins mit dem Andern einerley sey oder nicht: so habe ich entweder gar keinen Begriff davon, und kann gar nichts davon urtheilen; oder ich kann doch zu keiner Gewissheit darin gelangen.¹²⁰³

So macht das, das sich nicht weiter zergliedern lässt, die Grenzen unserer Vernunft.¹²⁰⁴ Endlich präsentiert Reimarus das Anwendungsfeld der Vernunftregeln:

Wenn ich nun alle besondere Fälle, dabey die Vernunft zu gebrauchen ist, überdenke: so lassen sich dieselben füglich unter vier Classen bringen. **I.** Die erste begreift die Verschiedenheit unserer Gedanken oder Verrichtungen des Verstandes an sich selbst; welche man insgemein ganz recht in 1) Begriffe, 2) Urtheile, 3) uns Schlüsse eintheilet. **II.** Die zweyte betrifft die Verschiedenheit des Grundes oder der Quellen, woher wir unsere Begriffe, Urtheile und Schlüsse nehmen. Dieser Quellen werden drey gerechnet: 1) die Empfindung, woraus die Erkenntnis entstehet, welche wir Erfahrung nennen; 2) Die Einsicht in den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten, oder die im engern Verstande und objective genommene Vernunft, woraus eine Erkenntnis fließet, die wir Wissenschaft heissen; 3) Das Zeugniß Anderer, davon die entstehende Erkenntnis Glaube genannt wird. **III.** Die dritte Classe betrifft die verschiedene Art, wie wir uns dieser Quellen bedienen: da wir 1) entweder etwas daraus erfinden; oder 2) das von uns und andern erfundene prüfen; 3) das genug geprüfte beweisen, und ordentlich vortragen, wie es aus einander kann verstanden und als wahr begriffen werden; 4) das Bewiesene gegen Zweifel und Einwürfe vertheidigen. **IV.** Die vierte Classe enthält die verschiedene Wirkung unsers Gebrauchs der Vernunft; 1) theils nach der Richtigkeit desselben, da wir die Irrthümer vermeiden, und die Wahrheit einsehen; 2) theils nach der verschiedenen Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen, da wir

¹²⁰² VL-A, § 36-38.

¹²⁰³ VL-A, § 39. In der VL-C werden den vier Hauptregeln, die anders, d.h. präziser formuliert sind, eine fünfte hinzugefügt: „1. Wenn wir völlig klar und deutlich einsehen, daß unsere Vorstellung entweder mit dem Empfundenen, oder mit einer andern Vorstellung wesentlich einerley sey: so muß man beydes zusammen gedenken und Eins von dem Andern bejahen [...] 2) Wenn wir völlig klar und deutlich einsehen, daß unsere Vorstellung dem Empfundenen, oder einer andern Vorstellung wesentlich widerspreche: so kann man beydes nicht zusammen gedenken, man muß Eins von dem Andern verneinen [...] 3) Wenn wir völlig klar und deutlich einsehen, daß unsere Vorstellungen weder dem Empfundenen, noch einer andern Vorstellung wesentlich widerspreche: so kann man beydes zusammen gedenken, und Eins von dem Andern als möglich bejahen [...] 4) Wenn die Einsicht der Einstimmung und des Widerspruchs entweder im Wesentlichen nicht völlige, sondern nur mittelmäßige Klarheit und Deutlichkeit hat; oder, bey voller Klarheit und Deutlichkeit nur die Umstände betrifft: so ist die Einsicht nur wahrscheinlich, aber nicht gewiß. 5) Wo Dunkelheit und Undeutlichkeit in der Empfindung und Vorstellung gar herrschet, da hat man nicht einmal Wahrscheinlichkeit, sondern ganz keinen Begriff und Einsicht von der Sache; sie ist ausser den Schranken unserer Vernunft, wir können weder etwas davon behaupten noch verneinen.“ (§ 24)

¹²⁰⁴ Nach N. Hinske (1980) sind also „für Reimarus die Grenzen der Vernunft, pointiert formuliert, die Grenzen der Analysis, für den Kant der Kritik dagegen sind sie die Grenzen der Synthesis.“ (S. 23)

entweder zur Gewißheit in unserm Beyfall, oder nur zur Wahrscheinlichkeit gelangen können, oder auch auf beiden Seiten gleich wichtige Zweifel finden.¹²⁰⁵

a. Begriff

Der Begriff ist die erste der drei Handlungen des Verstandes (Begriff – Urteil – Schluss) und der Grund jeder weiteren Handlung. Dabei geht es nicht um Gegebenheit sondern um das Ergebnis eines zu erforschenden Prozesses:

Ein Begriff (Denkbild oder Idee) ist zwar nur eine einzelne Vorstellung eines Dinges, deren wir uns bewußt sind; aber es gehören viele Veränderungen und Handlungen dazu, ehe ein solch einzeln Bewußtseyn unser Vorstellung und der vorgestellten Sache in uns entstehen kann. Es ist nöthig alle Schritte unsers Verstandes und deren natürliche Richtschnur genau zu bemerken.¹²⁰⁶

Die „Erzeugung“ der Begriffe erfordert: 1) „gesunde Werkzeuge der Sinne“, 2) „sinnlichen Eindruck / Rührung der sinnlichen Werkzeuge“, 3) „eine undeutliche Vorstellung“, 4) „Beachtung / Aufmerksamkeit eines Theils der ganzen Vorstellung“, 5) „Klarheit des Beachteten“, 6) „Vorstellung des Vergangenen“, 7) „Reflexion oder die Vergleichung des beachteten gegenwärtigen Theils der Vorstellung“, 8) „Einsicht der Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Dinge“, 9) „Wörter“ und 10) „Bewusstseyn“ des Beachteten bzw. des Vorgestellten.¹²⁰⁷ „Zur Erzeugung der Begriffe werden alle Seelenkräfte erfordert: [...] Empfindung [...] Einbildungskraft [...] Vernunft [...] Erinnerung.“

Die Begriffe unterscheiden sich nach Kriterien.

(1) Der erste Unterschied hat mit dem Ursprung des Begriffes zu tun: „Alle unsere Begriffe werden [...] aus der Empfindung erzeugt“,¹²⁰⁸ es gibt also Begriffe die durch äußere Empfindung (durch die fünf Sinne) und Begriffe die durch die innere Empfindung entstehen.¹²⁰⁹

(2) Unveränderte und „durch Absonderung und Zusatz“ veränderte Begriffe. Unverändert bleiben die Vorstellungen von Einzeldingen. Veränderte Begriffe sind die „durch Weglassung des Unähnlichen“ Begriffe von Arten und Geschlechter. Diese Einteilung ist sehr wichtig für die richtige Gestaltung nicht nur der Begriffe sondern auch der Urteile und Schlüsse.¹²¹⁰

(3) „Einfache (notiones simplices)“ und „vielfassende Begriffe (notiones complexae)“, die so „ohne unser Zuthun“ sind. Die Sinne empfindet vielfassende Begriffe; die einfachen sind Gegenstand der Vernunft.¹²¹¹

(4) „Unterschied der Begriffe nach Klarheit und Deutlichkeit“, hier folgt Reimarus die Leibniz-Wolffsche Einteilung von den klaren bis zu den ausführlichen Begriffen.¹²¹²

(5) „Bestimmende und verneinende“ Begriffe; „Jene enthalten lauter wirkliche oder mögliche Bestimmungen des Dinges; diese aber entfernen gewisse

¹²⁰⁵ VL-A, § 46.

¹²⁰⁶ VL-A, § 50.

¹²⁰⁷ VL-A, § 51-60.

¹²⁰⁸ VL-A, § 67.

¹²⁰⁹ VL-A, § 67-70.

¹²¹⁰ VL-A, § 71-80.

¹²¹¹ VL-A, § 81.

¹²¹² VL-A, § 82-89.

Bestimmungen von der Vorstellung des Dinges [...]“ z.B. „Blindheit, Taubheit“ usw.¹²¹³

Dann erörtert Reimarus die Richtigkeit der Begriffe.

(1) Richtigkeit der sinnlichen Begriffe. Die Erörterung der äußeren Empfindungen wird in 4 Fragen und 4 Regeln eingeteilt: Frage 1. „*Ob in der That die Veränderung in unsern sinnlichen Werkzeugen vorgeht, welche wir uns vorstellen?*“ Regel 1. „*Die Seele muß in einem Zustande deutlicher Vorstellungen ihres Körpers, und der sinnliche Eindruck muß stark genug seyn.*“ Frage 2. „*Wie weit unsere Vorstellung damit einerley ist, oder ob sie vielleicht was hinzusetzt, wegläßt, ändert?*“ Regel 2. „*Man muß Achtsamkeit und Gedächtnis bey der Empfindung schärfen, aber die Vermischung fremder Einbildungen und Vernunftschlüsse davon entfernen.*“ Frage 3. „*Ob die Veränderung in unsern sinnlichen Werkzeugen in der That von dem Dinge entsteht, welchem wir sie beymessen?*“ Regel 3. „*Man muß den Zustand seines Körpers und der äusseren Dinge in Erwägung ziehen.*“ Frage 4. „*Wie weit der Eindruck in unsere Sinne mit dem Dinge selbst einerley ist?*“ Regel 4. „*Man muß die Art der Wirkung äusserer Körper in gesunde Werkzeuge der Sinne kennen.*“ Dann folgen die 4 Regeln der inneren Empfindung: Regel 1. „*Man muß zu richtigen Begriffen von der Seele die Fälle fleissig beobachten und aufzeichnen, da man klar und deutlich empfinden, oder an andern wahrnehmen kann, was in der Seele ist und vorgehet.*“ Regel 2. „*Man muß alle sinnliche Empfindung, die in Theilen ausser einander ist, davon absondern, und sich auch durch die sinnlichen Ausdrücke nicht irre machen lassen.*“ Regel 3. „*Man muß auch die abgesonderte Vorstellung dessen, was die Seele in sich selbst empfindet, oder an andern wahrnimmt, nicht durch fremde Einbildungen, Hypothesen und Schlüsse verfälschen, verändern oder verstümmeln.*“ Regel 4. „*Man muß das Vorgestellte mit dem, was die Seele in sich empfindet, oder an andern wahrnimmt, genau vergleichen.*“¹²¹⁴

(2) Richtigkeit der abgesonderten Begriffe: Regel 1. „*Man muß sich unter den abgesonderten Begriffen nicht Dinge vorstellen, welche ausser und ohne die Dinge, wovon sie abgesondert sind, wirklich wären oder seyn könnten.*“ Regel 2. „*Man muß die Begriffe, welche wir aus abgesonderten willkührlich zusammengesetzt, nicht für bloße abgesonderte halten und folglich als richtig annehmen.*“ Regel 3. „*Man muß die Absonderung der Begriffe nicht so weit treiben, daß sie ganz dunkel und unbestimmt werden, oder wohl gar auf leere Wörter hinauslaufen.*“¹²¹⁵

¹²¹³ VL-A, § 90. Diese Unterschiede werden in der VL-A in den Kapiteln 2. und 3. des ersten Teils: *Von dem Unterschiede der Begriffe* und *Von der Völligkeit der Begriffe*: (1) „*Unterschiede der Begriffe nach dem Ursprung*“; Produkte der äußeren Empfindung sind die „*sinnlichen Begriffe*“ und der inneren die „*immateriellen Begriffe*“. (§ 47-50) (2) Unterschied „*nach ihrer weiteren Bearbeitung*“: „*Begriffe einzelner Dinge [...] abgesonderte [...] ersonnene Begriffe*“ (§ 51-60) (3) Unterschied „*nach dem Inhalte*“: (a) „*einfache und vielbefassende Begriffe*“, (b) „*bestimmende und verneinende Begriffe*“, (c) „*absolute (Bestimmung bzw. Verneinung an sich betrachtet) [...] relative (auf eine andere Beschaffenheit oder GröÙe bezogene Bestimmung bzw. Verneinung) [...] schwebende Begriffe (notiones vagae)*“. (§ 61-63) (4) „*Völlige und mangelhafte Begriffe*“ (von der Klarheit zur Ausführlichkeit) (§ 64-79) (5) [Unterschied nach dem Grad der Präzision] (a) „*Historische Begriffe nennet man diejenigen, welche bloß das Wirkliche der Dinge, nach der Erfahrung, und nach äusseren Merkmalen, vorstellen.*“ (b) „*Philosophische Begriffe sind diejenigen, welche den Grund der Dinge und ihrer Beschaffenheiten in sich halten, folglich erklären, wie und warum sie möglich sind.*“ (c) „*Mathematische Begriffe sind diejenigen, welche den Grund von den GröÙen der Dinge in sich halten.*“ (§ 80-82)

¹²¹⁴ VL-A, § 92-100.

¹²¹⁵ VL-A, § 101-102.

(3) Richtigkeit der zusammengesetzten Begriffe: Regel 1. „Was, vermöge der Erfahrung, zusammen wirklich ist, das kann man auch in zusammengesetzten Begriffen, so ferne sie dem Wirklichen völlig ähnlich sind, als möglich annehmen.“ Regel 2. „Die zusammengesetzten Begriffe, welche in allgemeineren richtigen Begriffen und Urtheilen deutlich enthalten sind, sind möglich.“ Regel 3. „Zusammengesetzte Begriffe stellen ein möglich Ding vor, wenn sich die Art und Weise seines Entstehens deutlich und völlig zeigen läßt.“ Regel 4. „Derjenige zusammengesetzte Begriff ist möglich, aus welchem lauter mögliches fließet.“ Regel 5. „Derjenige zusammengesetzte Begriff ist möglich, dessen Gegentheile klar und deutlich als unmöglich begriffen wird.“ Regel 6. „Derjenige zusammengesetzte Begriff ist möglich, aus dessen Gegentheile was Unmögliches fließet.“ Regel 7. „Ein zusammengesetzter Begriff, dessen Möglichkeit angenommen wird, bloß, weil man keinen Widerspruch darin siehet, ist so lange eine Hypothese, bis er durch die Erfahrung oder deutliche Einsicht bestätigt wird.“¹²¹⁶

(4) Richtigkeit der Erklärungen: Regel 1. „Die Merkmale des Erklärten müssen dem Dinge allezeit, und, zusammen genommen, sonst Keinem zukommen.“ Regel 2. „Die Wörter in einer Erklärung müssen an sich klar seyn, oder zuvor klar gemacht werden, so, daß ein ausführlich deutlicher Begriff des Ganzen daraus entstehe.“ Die Erörterung der Erklärungen geht zu Ende mit der Einteilung zwischen Nominal- und Realdefinitionen.¹²¹⁷

Die ganze Begriffslehre von Reimarus ist ein echtes Stück Psychologie. Die Erfahrungsbezogenheit durchdringt den ganzen Text. Der Kern der Lehre bleibt wolffianisch, aber der mathematischen Methode gegenüber ist Reimarus eher zurückhaltend. Die ganze Lehre ist zwar wohlgeordnet und didaktisch treffend, und das ist am leichtesten in der modifizierten und teilweise bereicherten Ausgabe von 1766 zu sehen. Nach W. Schneiders beschränkt „er [Reimarus] faktisch auf eine verständlich vermittelte Schulphilosophie. [...] [Sein] Ziel ist [...] nicht absolutes Wissen, sondern allein Erkenntnis der lebenswichtigen Hauptwahrheiten.“¹²¹⁸

b. Urteil

Die philologische Bildung hat Reimarus geholfen, eine gründliche, sprachorientierte und leicht zugängliche Urteilslehre zu gestalten. Der Akt des Bejahens und Verneinens auf Grund der Vernunftregeln der *Einstimmung* und des *Widerspruchs*¹²¹⁹ eröffnet das 3. Kapitel der *Handlungen des Verstandes*.¹²²⁰

¹²¹⁶ VL-A, § 103-104.

¹²¹⁷ VL-A, § 105-107. In der VL-C wird zusätzlich „die Erklärung der Entstehung (definitio genetica)“ erörtert: Regel I. „Die Erklärung des Entstehens setzt schon klare, und, nach Befinden, deutliche Begriffe des Bewirkten, und der Ursache voraus; oder sie muß auch beyde zufällig mit einfließen lassen.“ Regel II. „Die Erklärung des Entstehens muß alle wahre Ursachen eines Dinges und deren wirkende Kräfte nach ihren Regeln bestimmen, und deutlich zeigen, wie ein jedes Gewirkte darinn zureichenden Grund der Wirklichkeit habe [...] 1) Die Erklärung des Entstehens muß, sage ich, warhe Ursachen angeben, die den Grund des Gewirkten enthalten [...] 2) Die Erklärung des Entstehens muß alle wahre Ursachen des Gewirkten angeben, und keine auslassen [...] 3) Die Erklärung des Entstehens muß keine überflüssige Ursachen angeben [...] 4) Die Erklärung des Entstehens muß die Kräfte der wirkenden Ursachen durch ihre Regeln bestimmen [...] 5) Die Erklärung des Entstehens muß deutlich zeigen, wie jedes Gewirkte aus den Kräften der Ursachen, nach ihren Regeln, entstanden.“ (§ 108-109)

¹²¹⁸ (1990), S. 144-145.

¹²¹⁹ VL-A, § 108, 109, 113.

¹²²⁰ „Wenn man zween Begriffe durch die Reflexion in seiner Vorstellung mit einander vergleicht, und alsdenn einsiehet, daß der eine Begriff mit dem andern einerley sey, oder dem

Bejahung und Verneinung sind entweder „*schlechterdings oder nur zum Theil und unter gewissen Umständen*“ gültig.¹²²¹ Im Fall einer schlechterdings betrachteten Bejahung liegt „*der Grund unmittelbar in dem Satze*“; das kann bedeuten: (1) dass der Satz leer ist, (2) dass Subjekt und Prädikat „*gleichbedeutend*“ sind und (3) dass das Prädikat eine Erklärung des Subjekts ist. Im Fall einer schlechterdings betrachteten Verneinung hebt das Prädikat den ganzen Begriff des Subjekts (a) „*wörtlich*“, (b) „*durch ein gleich bedeutendes Wort*“ und (c) „*so ferne es dem deutlichen Begriffe, oder der Erklärung des Dinges widerspricht*“.¹²²² Die schlechterdings bejahenden bzw. verneinenden Urteile sind „*Urtheile von unmittelbarer Einsicht*“ und entstehen „*aus der bloßen Vergleichung der beiden Begriffe mit einander*“.¹²²³ Dabei geht es um „*unleugbare Grund-Wahrheiten oder Grundsätze (axiomata)*“. Als solche Sätze werden „*in dem strengen Verstande*“ sowohl die schon genannten Satzarten (1), (2), (3) als auch (4) „*Sätze aus klarer Erfahrung*“ und (5) „*Sätze, deren Einstimmung ein etwas geübter Verstand eben so leicht, als der leeren Sätze, einsehen kann*“.¹²²⁴ Bei den „*Urtheilen von mittelbarer Einsicht*“ liegt im Subjekt „*ein dritter oder Mittelbegriff zum Grunde*“; dieser Begriff ist im Subjekt „*undeutlich verwickelt*“, d.h. wir müssen ihn entdecken und den Sinn des Urteils durch einen Vernunftschluss verdeutlichen.¹²²⁵ Dann entwickelt Reimarus die leibnizsche *inse-These*.¹²²⁶ Wenn weiter „*der Grund der Bejahung oder Verneinung in dem*

andern widerspreche: so urtheilet man. Ein Urtheil ist demnach die Einsicht von der Einstimmung oder dem Widerspruche zweyer Begriffe. Die Einsicht von der Einstimmung zweyer Begriffe heißt ein bejahend Urtheil; die Einsicht von dem Widerspruch zweyer Begriffe heißt ein verneinend Urtheil [...] Ein Urtheil, das mit Worten ausgedruckt ist, heißt ein Satz. Denjenigen Theil des Satzes, wovon etwas bejahet oder verneinet wird, nennet man das Vorderglied; (subjectum) denjenigen aber, welcher das Bejahte oder Verneinte in sich hält, das Hinterglied; (praedicatum) und beide haben ein Verbindungs-Zeichen, (copula) welches denn folglich ein Bejahungs- oder Verneinungs-Zeichen seyn muß, als z.B. die Wörter, ist, ist nicht, hat, hat nicht, u.s.w. Jedoch liegt das Bejahungs-Zeichen oft im Hintergliede verborgen, insonderheit wenn es Zeitwörter (verba) sind: als, die Zeit eilt, die Bluhme stinkt.“ (§ 108)

¹²²¹ VL-A, § 110.

¹²²² VL-A, § 111-112.

¹²²³ Die „*propositiones infinitae*“ werden im § 151 der VL-C behandelt: „*Verneinung der Determination macht den Satz nicht verneinend.*“

¹²²⁴ VL-A, § 113. Vgl. VL-C, § 128: „*Alle Sätze von unmittelbarer Einsicht [müssen] entweder klare Erfahrungssätze, oder identische Grundsätze der Vernunft seyn.*“ Zu diesem Punkt und hinsichtlich der analytischen Urteilslehre und der konstitutiven Erfahrungskonzeption bei Wolff und Reimarus bemerkt H.J. Engfer (1980): „*Der bei Wolff und Reimarus auftauchende Typ der „analytischen“ Urteilslehre und die These von der Erfahrung als der ersten Quelle unserer Erkenntnis widersprechen einander ... nicht, sondern stellen einander ergänzende und aufeinander angewiesene Teilstücke eines in sich geschlossenen Methodenkonzeptes dar.*“ (S. 53)

¹²²⁵ VL-A, § 114.

¹²²⁶ „*Da alles darum von einem Dinge bejahet oder verneinet wird, weil es entweder schlechterdings oder zum Theil und unter gewissen Umständen mit dem Dinge einerley ist, oder demselben auf gleiche Weise widerspricht: so ist der Grund der Bejahung und Verneinung, als des Hintergliedes im Urtheile, allemal in dem Begriffe des Vordergliedes enthalten; und er wird in demselben gefunden, und daraus entwickelt, wenn man den Begriff des Vordergliedes, nebst allen seinen Umständen, deutlich macht. Denn so wird sich ergeben, ob das Bejahete mit allem, was das Vorderglied enthält, schlechterdings, oder worin es einerley sey; ob das Verneinte allem, was das Vorderglied enthält, schlechterdings, oder worin es ihm widerspreche. Jedoch läßt sich dieses nicht allezeit durch die bloße Deutlichkeit des Vordergliedes einsehen; sondern man muß auch oft das Hinterglied oder das Bejahete und Verneinte in einen deutlichen Begriff auflösen. Wenn jemand von dem Satze, daß die Eigenschaften eines Dinges unbedingt-nothwendig sind, eine Einsicht haben will: so muß er sowohl wissen, daß unbedingt-nothwendig heisse, dessen Gegen-theil dem Wesen eines Dinges widerspricht, als daß Eigenschaften diejenigen Beschaffen-heiten*

Vordergliede, an und vor sich betrachtet, enthalten ist“, haben wir ein allgemeines Urteil; wenn aber „*der Grund des Bejaheten oder Verneinten in dem Vordergliede [...] in gewissen zufälligen Umständen [...] enthalten ist*“, dann haben wir ein besonderes Urteil. So kommt „*das Allgemeine oder Besondere eines Urtheils [...] bloß auf das Vorderglied an. Denn im Vordergliede liegt der Grund, ob etwas von allen oder etlichen bejahet oder verneinet wird.*“¹²²⁷ Daraus folgt,

daß der Satz des zureichenden Grundes die nächste Richtschnur aller unserer Urtheile und Wahrheiten sey, und daß derselbe aus den ersten Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs, fliesse. Man nennet einen zureichenden Grund dasjenige, woraus sich völlig verstehen läßt, warum etwas sey, oder nicht sey. Und der Satz des zureichenden Grundes enthält diese Regel: Wenn man setzt, daß etwas sey, oder nicht sey, so muß auch etwas seyn, woraus sich völlig verstehen lasset, warum es sey, oder nicht sey [...] Folglich muß [...] etwas in den Gedanken seyn, woraus sich völlig verstehen läßt, daß Eins mit dem Andern einerley sey, oder dem Andern widerspreche; das ist, es muß ein zureichender Grund seyn, warum etwas zu bejahen oder zu verneinen ist.¹²²⁸

Reimarus erklärt, dass diese Erörterungen hinsichtlich der logischen (*Wahrheit im Denken*) und nicht hinsichtlich der „*metaphysischen wesentlichen Wahrheit*“ gültig sind. Diese Geltung hat zwei Ebenen: (1) *ratio sufficiens subjective sumta* („*warum dieser oder jener Mensch von den Dingen wirklich so denkt, als er denkt*“) und (2) *ratio sufficiens objective sumta* („*der zureichende Grund eines richtigen Urtheils, darnach ein jeder denken muß, wenn sein Urtheil mit den Dingen selbst übereinstimmen, oder wahr sein soll*“).¹²²⁹ Die Erforschung des zureichenden Grundes sollte also eine Erforschung des Verhältnisses der logischen zur metaphysischen Wahrheit als von der Beziehung des *rationatum* zu der *ratio*. Wir wissen schon:

(a) „Wahrheit ist die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen, woran wir gedenken. Diese logische Wahrheit (*veritas in cogitando*) setzt also eine metaphysische oder wesentliche Wahrheit in den Dingen selbst (*veritatem in essendo*) voraus.“¹²³⁰

eines Dinges sind, welche aus dem Wesen desselben allein fließen, folglich deren Mangel das Wesen selbst aufheben würde. Es geschieht auch zum öfteren, daß man noch mehrere Mittelbegriffe braucht, ehe man einsehen kann, daß das Bejahete oder Verneinte in dem Vordergliede Grund habe; wovon die Beweise aus mehreren verknüpften Vernunftschlüssen Zeugniß geben.“ (VL-A, § 115) Zu den Ähnlichkeiten der Thesen von Reimarus und Leibniz s. Engfer, H.J. (1980), S. 42-44.

¹²²⁷ § 116-118. Vgl. VL-C, § 130-139, wo die Rede von „*Quantität der Urtheile*“ ist. Die „*einzelnen Sätze*“ werden im § 135 behandelt.

¹²²⁸ VL-A, § 120.

¹²²⁹ VL-A, § 120-121. Vgl. VL-C, § 120-123.

¹²³⁰ VL-A, § 35. Der Einfluss Wolffs ist hier sofort erkennbar. Aber N. Hinske (1980) betrachtet es als nicht so eindeutig: „*Trotz solcher und anderer Parallelen bestehen aber auch hier wieder tiefgreifende Unterschiede. Das gilt insbesondere für zwei Punkte. Zum einen nämlich sind die obersten Grundsätze bei Wolff nicht etwa wie bei Reimarus der Vernunft und den Dingen gemeinsam übergeordnet, vielmehr liegt der ursprüngliche Ort dieser Grundsätze, wenn man die theologische Problematik einmal ausklammert, für Wolff in den Dingen selbst. Eben deshalb gibt es für ihn auch so etwas wie eine „Veritatis logicae a transcendentali dependentia“ [Ontologia, § 499]. Zum anderen aber leitet sich für Wolff von dieser transzendentalen Wahrheit in den Dingen nicht etwa die logische Wahrheit der Gesetze oder Regeln der Vernunft her, sondern nur die logische Wahrheit ihrer Sätze: „Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti.“ Die Rede von originären Gesetzen der Vernunft scheint seiner Sprache fremd. Eine ganz andere Frage freilich ist es, wie weit Reimarus selber sich dieser Unterschiede bewusst gewesen ist. Es spricht viel dafür, dass er auch an dieser Stelle gemeint hat, im großen und ganzen einfach Wolff zu referieren*

(b) „Die klare und deutliche Einsicht der wesentlichen und völligen Einstimmung oder des wesentlichen und völligen Widerspruchs, macht Gewißheit. Und solche Einsicht hat zugleich in sich das Kennzeichen der Wahrheit (Criterium veritatis).“¹²³¹

Die Erforschung, die wir erwarten, erscheint nie. Die logische(n) Wahrheit(en) sind wohl in der metaphysischen / wesentlichen gegründet, aber die Struktur der Abhängigkeit zwischen den zwei Ebenen bleibt, wie bei Wolff und seiner Schule, unerforscht. Die Sicherheit, dass die logische Wahrheit die tiefer liegende metaphysische Wahrheit abbildet, bleibt eine unreflektierte Annahme, eine unbegründete Selbstverständlichkeit.¹²³²

Die nächste Einteilung der Urteile ist diejenige zwischen den „*einfachen*“ und „*vielfachen*“, die aus mehreren Urteilen bestehen. Die vielfachen sind entweder „*wörtlich*“ oder „*dem Verstande nach*“ vielfach. Bei den „*wörtlich vielfachen*“ die Sache ist klar; es geht entweder um „*bedingte Sätze (conditionatae propositiones)*“ oder um „*theilende Sätze (disjunctivae propositiones)*“.¹²³³ Erstaunlicherweise sehen wir, dass Reimarus in seine Urteilslehre Schlüsse einbezogen hat. Es geht um die „*unmittelbaren Schlüsse*“, die „*keines Mittelbegriffs brauchen [...] weil [...] der letzte Satz aus dem ersten unmittelbar, ohne einen andern Vordersatz, geschlossen wird.*“ Es gibt fünf Arten solcher Sätze:

(1) die „*in gleichbedeutenden Sätzen*“ angegebenen (ab aequipollenti), (2) die „*in widersprechenden Sätzen*“ angegebenen (a contradictoria), (3) die in „*entgegengesetzten Sätzen*“ angegebenen (a contraria), (4) die „*von einem allgemeinen Satze auf den besonderen*“ (a subalternante) und (5) die „*unter umgekehrten Sätzen*“ (inter conversas).¹²³⁴

Die „*förmlichen Schlüsse*“ oder „*Vernunftschlüsse*“, die im 4. Kapitel (*Von den Schlüssen*) behandelt werden, sind diejenigen, die uns „*auf die Einsicht in den Zusammenhang zweyer Urtheile mit einem dritten*“ bringen. Wenn der Urteilende verpflichtet ist einen *terminus medius* eines dritten Satzes zu gebrauchen, dann haben wir mit einem echten Schluss, mit einem Vernunftschluss zu tun. Der Akt des Schließens ist, wie genau bei Wolff, für die Wissenschaften grundlegend:

Wissenschaft ist eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, die aus unleugbaren allgemeinen Grundsätzen durch unzertrennte Verbindung der Schlüsse bewiesen werden [...]. Wissenschaft fließt nämlich aus Grundsätzen, das ist aus Sätzen, die für sich ohne Beweis klar, folglich unmittelbarer Einsicht sind, aber zur Einsicht anderer den Grund lege, soferne sie allgemein sind.¹²³⁵

– jedenfalls deutet er mit keiner Silbe irgendeine Abweichung an. Auch in diesem Punkt könnte sich zeigen, dass die schwerwiegendsten Weichenstellungen in der Geschichte des Denkens nicht selten geradezu gegen den Willen der Beteiligten zustande gekommen sind.“ (S. 26-27)

¹²³¹ VL-A, § 40.

¹²³² Das *criterium veritatis*, das der Einsicht des wesentlichen Einstimmens bzw. Widersprechens innewohnt, war in der Philosophiegeschichte immer Ärgernis und Herausforderung gewesen; daß Reimarus keinen glaubwürdigen Beantwortungsversuch übernommen hat, macht keinen Eindruck.

¹²³³ „Was diejenigen Sätze betrifft, welche, nicht sowohl den Worten als dem Verstande nach, mehrere Sätze in sich halten: so liegt solches in den beygefüigten Bestimmungen der Begriffe, es sey des Vordergliedes, oder Hintergliedes, oder des Verbindungszeichens. Ein jedes Beywörtchen kann in solcher Verknüpfung einen besonderen Satz geben, der in die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des ganzen Satzes seinen Einfluß hat.“ (§ 123-126) Vgl. VL-C, § 153-156.

¹²³⁴ VL-A, § 127-133. Vgl. VL-C, § 157-169.

¹²³⁵ VL-C, § 233-234. Vgl. Wolff, *Discursus Praeliminaris*, § 30.

Nicht nur der Wissenschaftsbegriff aber die ganze Behandlung der logischen Fragen im „*betrachtenden Theil*“ der *Vernunftlehre* zeigen, dass Reimarus trotz seiner praxisorientierten Interessen und der Erklärung der Glückseligkeit als Zwecks der *Vernunftlehre*, ein interessanter Selbstdenker ist, der sich auf dem Feld der theoretischen Fragen seiner Zeit mit Sicherheit bewegt:

Obwohl Reimarus die Prinzipien der Vernunft betont als praktische Regeln für eine Denkkraft auffasst, ist die Tendenz zum *systema logicum* als der Rekonstruktion der idealen formalen Gedankenverhältnisse ziemlich stark.¹²³⁶

Diese Tendenz aber entartet sich keinesfalls zu einer langweiligen Wiederholung wolffischer Gedanken; er hat diese Gedanken weder wiederkaut noch imitiert, sondern nur richtig ausgenutzt. Das genau zeigen die Bearbeitungen der Auflagen der *Vernunftlehre* sowohl bei Reimarus, wie bei Darjes.

4. Ausblick

Die Tatsache, dass es bei den Texten der *Wolffianer* jeder Art nicht immer um eine bloße Wiederholung Wolffscher Gedanken geht, verpflichtet uns nicht, sie nicht als *Wolffianer* einzustufen. Von den Schriften der ersten Welle, in denen die frische Stimme des Meisters noch klar und deutlich erkennbar war, bis zu den letzten Schriften der so genannten Wolff-Schule, in denen inhaltliche und stilistische Neuerungsversuche auf der Tagesordnung standen, sind die Regeln philosophischer Tätigkeit und Problematik von Wolff bestimmt. Erstaunlicherweise können die Neuerungsversuche auch durch älteres Lehrgut veranlasst werden, wie im Fall Baumgartens, bei dem die Leibnizschen Elemente eine bestimmende Rolle zur Gestaltung seines Systems gespielt haben.

Kant lernt die reichlichen Elemente des Wolffschen Gedankenguts nicht unmittelbar, sondern in den bearbeiteten Formen der Vertreter der Wolff-Schule kennen. So hat die Baumgartensche Version der Behandlung der *veritas metaphysica* bzw. *transcendentalis*, in der die metaphysische Wahrheit Ausdruck der Ordnung des Mannigfaltigen und die transzendente Ausdruck der internen Möglichkeit des Seienden sind, das Kantsche Denken positiver als die echte Wolffsche Version beeinflusst. Die Tatsache weiter, dass das Sinnliche und das Ästhetische durch das untere Erkenntnisvermögen bei Baumgarten aufgewertet nach Regeln gestaltet werden, d.h. die methodische Trennung der Stämme der menschlichen Erkenntnis, durch die das Wolffsche *connubium rationis et experientiae* zustande kommen kann, hat sicher eine Rolle zur Unterscheidung zwischen *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*, denen Kant 1770 eigene Form und Prinzipien verleiht. Das Verständnis der Metaphysik nach Baumgarten als einer Wissenschaft der ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis und der Ontologie als *scientia praedicatorum entis generaliorum* hat auch fruchtbar zur Gestaltung der transzendentalen Logik beigetragen.

Die Aufwertung des Sinnlichen bleibt bei Meier lebendig und der empirischen Psychologie wird von ihm ein hoher Status zugeschrieben. Das Meiersche Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis, die zur Frage ihrer Begründbarkeit führt, hat sicher Kant die Schlüssel zur Bekämpfung des Skeptizismus in die Hände gegeben. Das *Praktische* gehört nach Meier zu den Vollkommenheiten der gelehrten Erkenntnis, eine Tatsache, die einerseits als Bekenntnis zu

¹²³⁶ Schneiders, W. (1980), S. 83.

frühaufklärerischen Philosophemen betrachten lässt andererseits aber von Kant sicher positiv empfunden wurde. Knutzens Einfluss besteht sicher nicht so sehr in der Kraft seiner Schriften sondern eher in seiner Persönlichkeit und Lehrtätigkeit, durch die Kant in Kontakt mit dem Newtonschen wissenschaftlichen Geist kam. Die Erfahrungsbezogenheit der Begriffslehre von Reimarus und seine Lehre von den Grenzen der Vernunft soll Kant berücksichtigt haben, aber bei ihm sehen wir keine besondere Philosopheme, die zur Gestaltung der kritischen Fragen beitragen könnten. Die Regelmäßigkeit der Funktion der Sinne bleibt als Philosophem auch bei Darjes aktuell, aber die höchste Leistung von Darjes besteht m.E. in seinem Verständnis vom wahren Prädikat; Darjes' Motto „*das wahre Prädicat ist der Name der Verhältniß*“ hat sicher im Zusammenhang mit der Baumgartenschen Ontologieauffassung als einer Wissenschaft der Prädikate zur Konzeption einer besonderen Prädikatenlehre, der Kategorienlehre beigetragen hat, deren Deduktion die Legitimierung einer Ontologie als einer Wissenschaft der Erscheinungen im Rahmen der transzendentalen Logik ermöglichte.

Das von Wolff bestimmte Feld war also dasjenige, auf dem sich die erörterten Denker engagiert oder frei bewegt haben. Alle Denker dieser Zeit erkannten die Grenzen ihrer Bewegungen an und haben implizit über Wolff hinausdenken wollen. Vielleicht war es noch zu früh. Aber durch *den* Gegner der Wolffschule, durch Crusius, wurde dieses Feld bereichert und befruchtet, und so konnte der Weg zur Transzendentalphilosophie auch anderswoher beleuchtet werden.

IV. KAPITEL

***CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS
(DER LETZTE DER
THOMASIUS–LINIE)***

1. Die Gründe der Auseinandersetzung mit Wolff

Der Leipziger Professor Christian August Crusius (1715-1775) ist „der Gegner Wolffs“¹²³⁷ gewesen. Seit 1744 agiert er als Professor für Philosophie. Als Philosoph bleibt er aber nur bis 1749 tätig. In dieser Zeit seiner Philosophieprofessur schreibt er seine reifen philosophischen Werke: *Anweisung vernünftig zu leben* (1744, seine *Ethik*), *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (1745, seine *Metaphysik*), *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747, seine *Logik*) und *Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken* (1749 – seine *Physik*), alle in Leipzig herausgegeben. Früher (1739-1745) hatte er seine lateinischen Werke verfasst; seine bekannteste lateinische Schrift ist die *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (1743). Dann gibt er sich als ordentlicher Professor für Theologie völlig theologischen Fragen hin.¹²³⁸ Das ist nichts Überraschendes; seine theologischen Interessen sind hauptsächlich diejenigen, die ihn zu seiner Beschäftigung mit der Philosophie motiviert hatten. Die Auseinandersetzung der Thomasius-Linie mit dem Werk Wolffs findet bei Crusius ihren Höhepunkt aus zwei äußeren Gründen: (1) Crusius führt sie, als fast das ganze Werk Wolffs und der ersten Wolffianer schon veröffentlicht ist (nur rechts- und moralphilosophische Werke Wolffs wurden später herausgegeben) und (2) Crusius kennt dieses Werk aus erster Hand.¹²³⁹ Aber, ideengeschichtlich betrachtet, der wichtigste Grund liegt auf der zu ziehenden Bilanz bezüglich der Vollendung der wissenschaftlichen Revolution einerseits und ihrer philosophischen Behandlung im Rahmen der Aufklärung andererseits. Die geleistete Arbeit der Vorgänger beider Lager mit allen ihren Schwächen veranlasste einen Kampf auf einem höheren argumentativen Niveau.¹²⁴⁰ So ist

¹²³⁷ Albrecht, M. (1994), S. 578. Nach M. Wundt (1924) ist Crusius der „führende Denker in den 50er und 60er Jahren des Jahrhunderts gewesen“. (S. 60)

¹²³⁸ Vgl. Festner, C. (1892), S. 1-2, Wundt, M. (1945), S. 254-255, Carboncini, Sonia (1987), *Einleitung*. In: Christian August Crusius, *Kleinere philosophische Schriften*. Herausgegeben von Sonia Carboncini und Reinhard Finster. Teil 1. *Einleitung – Texte*. Hildesheim – Zürich – New York, S. i-xxxvi, hier S. i-iii. In dieser Phase seines Schaffens wird sein Angriff gegen den Wolffianismus radikalisiert: „[S]eine Angriffe nach 1750 [...] werden [...] schärfer und beinhalten immer mehr moralische und theologische Argumente [...] Aber selbst wenn er seinen Standpunkt radikalisiert, und zwar in eine Richtung, die zweifellos seine thomasianisch-pietistische Herkunft verrät, so geht es ihm doch auch in dieser „zweiten Phase“ seines Denkens um mehr als um bloße Polemik. Er will die Grundideen der Wolffschen Philosophie auf typologische Motive zurückführen, indem er versucht, die Leibniz-Wolffsche Philosophie der Form, der Methode und dem Inhalt nach als eine „verkehrte“ Philosophie darzustellen, die durch eine „gesunde“ ersetzt werden muss.“ (Carboncini, S. (1991), S. 200)

¹²³⁹ Tonelli (1969) schreibt von „ausgezeichnete[r] Kenntnis der wolffschen Philosophie“. (S. xix) S. Carboncini (1991) hat andererseits festgestellt: 1) „Seine philosophischen Kenntnisse waren für die Verhältnisse seiner Zeit nicht besonders weit“ und 2) „Was [Crusius] von der älteren und neuzeitlichen Philosophie sonst noch kannte und vor allem, ob er es direkt oder aus zweiter Hand kennengelernt hatte, ist eine äußerst schwierige Frage.“ (S. 195) A. Hahmann (2009) bemerkt: „Crusius kann zu den Philosophen gerechnet werden, die sich in ihrem Denken zwar in vielen Punkten an Wolff und seine direkten Nachfolger anlehnen, selbst aber die Unterschiede zum wolffschen Denken betonen.“ (S. 29-30) M. Wundt (1924) sieht den Einfluss des Wolffschen Systems vor allem in seinen reifen deutschsprachigen Werken (S. 61) und L.W. Beck (1969c) stimmt emphatisch zu; er schreibt: „a page of Crusius looks like a page of Wolff.“ (S. 394-395).

¹²⁴⁰ M. Wundt (1945) bemerkt: „Am wichtigsten ist [...], dass in dieser jüngeren Generation der Einspruch gegen Wolff zu eigenen systematischen Leistungen führte, während die ältere den ihrigen nur von dem zuvor eingenommenen Standpunkt aus begründete.“ (S. 248)

auch bei Crusius nochmals der Satz vom Grunde und seine Funktion hinsichtlich der Beziehungen zwischen Gott, Welt und Freiheit das Epizentrum der philosophischen Tätigkeit. Die Fragen nach den angeborenen Ideen und die Spannung zwischen sensualistischen und rationalistischen Betrachtungsweisen bleiben aktuell, und die mathematische Methode, das Werkzeug, das zum Triumph der neuen Wissenschaft entscheidend beigetragen hatte, bleibt beim Kampf Crusius' gegen die Wolffianer der Zankapfel. Die philosophische Tätigkeit steht in dieser Zeit zwischen dem unermesslichen (im buchstäblichen und figürlichen Sinne) Charakter der Schöpfung Gottes und dem messbaren Geschöpf, d.h. der Welt als Gegenstand der Naturwissenschaft, die sich ihrerseits bezüglich der Betrachtung der messbaren Welt (Mikrokosmos) souverän aber hinsichtlich der unermesslichen Welt (Makrokosmos) ratlos zeigt. So ist die Mathematik für die neue Wissenschaft unentbehrlich und für die Theologie überflüssig; und ihre Beziehungen zur Metaphysik und Ontologie sind noch nicht geklärt. Wenn also die Metaphysik sich die mathematische Methode einverleibt, impliziert eine solche Taktik den Verdacht des Materialismus und die Gefährdung der Religion; das ist der Fall, weil jede Metaphysik, die sich mit Prinzipien der Weltordnung befasst, sich auch mit den Voraussetzungen der Erkennbarkeit dieser Prinzipien befasst, d.h. mit den Denkakten und letztendlich mit der Seele, durch die sich der Mensch als Ebenbild Gottes dartut. Wenn also das Quantitative auch die Seele anbelangt, dann wird ihre Beziehung zum transzendenten Charakter des Göttlichen gefährdet. Bei den Anhängern der Thomasius-Linie muss das Ganze *sub specie Dei* bleiben. Deswegen bleibt auch bei Crusius der Streit um die Schranken des Satzes vom Grunde leidenschaftlich. In diesem Sinne wäre eine Mathematisierung der Metaphysik und der Philosophie ein Beweis der Allmacht des Intellekts. Dagegen übernimmt Crusius eine „*Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie*“¹²⁴¹, die als Folge, wie wir sehen werden, „*die Beschneidung der Allmacht des Intellekts*“¹²⁴² hat. Als Theologe und als letzter Vertreter einer religiös geprägten Strömung der deutschen Aufklärung agiert Crusius im Rahmen des Erwarteten. Sein „*eigentliche[s] Ziel [...] liegt [...] in der Sicherung der Freiheit*“, wie Max Wundt¹²⁴³ betont, d.h. im Kampf gegen den Fatalismus, den Crusius als Folge der Fassung des *Notwendigen* verstand, die aus der Betrachtung der Funktion des Satzes vom Grunde im Wolffschen Sinne entstand. So hat Ernst Cassirer schon früher von „*ethischen Motiven*“ des Kampfes von Crusius gegen die Philosopheme der Wolff-Schule gesprochen.¹²⁴⁴

¹²⁴¹ Kondylis, P. (2002), S. 556. Vgl. Beck, L.W. (1969c), S. 396.

¹²⁴² Kondylis, P. (2002), S. 555. E. Zeller (1875) bemerkt zu diesem Punkt: „*An Rüdiger schließt sich Christian August Crusius an, welcher Professor der Philosophie und der Theologie in Leipzig war, und bei den Gegnern des wolffischen Systems in großem Ansehen stand. Was aber in diesem System seinen Widerspruch hervorrief, war in der Hauptsache gerade die Eigentümlichkeit desselben, auf der sein Wert und seine Bedeutung vorzugsweise beruht. Es ist ihm zu rational, es hält ihm zu streng an dem Gedanken fest, einen durchgängigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in der Welt zu erkennen. Er seinerseits geht auf eine Philosophie aus, welche sich mit der Theologie besser verträgt, als dies bei der leibniz-wolffischen seiner Ansicht nach der Fall ist; er wird aber dadurch, wie sich nicht anders erwarten lässt, zu manchen unhaltbaren und untereinander wenig übereinstimmenden Annahmen verleitet; und andererseits hat er sowohl für den Inhalt als für die wissenschaftliche Form und Methode seiner Darstellungen den Vorgängern, die er bestreitet, sehr viel zu verdanken.*“ (S. 226)

¹²⁴³ 1924, S. 70.

¹²⁴⁴ „[Es ist] *C r u s i u s*, der hier als erster der allgemeinen Überzeugung der Schule entgegentritt. Sein Widerspruch wurzelt freilich nicht sowohl in logischen als in ethischen Motiven: Die Freiheit und Verantwortlichkeit der menschlichen Handlungen sucht er gegen das

Dass die von Crusius vertretene Strömung religiöser Prägung immer mit empiristischen Gedanken verbunden war, lässt uns dabei keinen „*unmittelbar[en] Einfluss des englischen Empirismus*“ bestätigen.¹²⁴⁵ Die Rolle der äußeren und inneren Empfindung, die in der Philosophie Crusius' betont wird, weist nicht nur auf englische sondern auch auf Rüdigersche Gedanken hin. Der Geist der Cartesischen Fragen bleibt auch bei Crusius lebendig. Themen wie der Beweis der Existenz Gottes oder das *Cogito*-Argument werden von Crusius behandelt; der cartesische Gottesbeweis wird abgelehnt und das *Cogito*-Argument wird im Rahmen einer sensualistischen Lösung (mit dem Beitrag sowohl der äußeren als auch der inneren Empfindung) korrigiert.¹²⁴⁶ Diese sensualistischen Neigungen der Philosophie von Crusius sind nicht nur mit dem englischen Empirismus sondern auch mit der thomasianischen Herkunft seiner Philosophie verträglich. Der Herausgeber der *Philosophischen Hauptwerke* von Crusius Giorgio Tonelli hat alles Thomasianische, das von Crusius übernommen wurde, in einer Liste verzeichnet:

Es gibt [...] wichtige Philosopheme in der Philosophie Christian Thomasius', die bis Crusius fortwirken. Folgende seien hervorgehoben: die Unabhängigkeit der geoffenbarten Theologie von der Philosophie; die psychologisierende Behandlung der Logik; die Betonung der Rolle

System der fatalistischen Notwendigkeit zu schützen. Das Postulat der ursächlichen Verknüpfung, wie das rationalistische System es versteht, bedeutet mehr, als der farblose Ausdruck des „zureichenden“ Grundes zunächst erkennen lässt: Es besagt, dass jedes zeitliche Ereignis durch die Reihe der vorhergehenden v o l l s t ä n d i g u n d e i n d e u t i g bestimmt ist. Die „ratio sufficiens“, wie sie hier gefasst wird, ist in Wahrheit „ratio determinans“: Der Erfolg ist durch den Inbegriff der Bedingungen zwingend gefordert und gesetzt. Keine logische Distinktion vermag diese Folgerung abzuschwächen.“ (1999, Bd. II., S. 459-460)

¹²⁴⁵ Zart, G. (1881), S. 69, 72. G. Tonelli (1969) behauptet auch, dass Crusius von Locke „manches [...] aufgenommen [hat].“ (S. xxi) Dazu vgl. auch: Krieger, M. (1993). Er bemerkt: „Es kann davon ausgegangen werden, dass sich Crusius selbst direkt mit dem englischen Empirismus beschäftigt hat: Zweifelsohne kannte er Schriften von John Locke, der ja schon bei Rüdiger und Hoffmann große Wertschätzung erfahren hatte. Mit seiner Kritik an der Verengung des Philosophierens auf die „idealen“ Faktoren, wie er sie bei den Wolffianern ausmacht, steht Crusius jedenfalls in Kongruenz zum Lockeschen Denken wodurch er die Einflussmöglichkeiten desselben in Deutschland erhöhte. Das wird vor allem an der in den späten 40er und den gesamten 50er Jahren des 18. Jahrhunderts bestehenden Meinungsführerschaft empiristischer Positionen an der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin deutlich, in der bis zum Tod ihres seit 1741 amtierenden, mächtigen Präsidenten Pierre Moreau de Maupertuis (1698-1759) Crusianismus und Newtonianismus als an sich völlig unterschiedlich ausgerichtete philosophische Strömungen eine merkwürdige, aber effiziente Allianz gegen die Wolffsche Schule eingegangen waren.“ (S. 67-68)

¹²⁴⁶ „So lange wir etwas weder selbst empfunden, noch auch aus empfundenen Dingen geschlossen haben: So läßt sich eben so wohl denken, daß das gedachte Ding vielleicht nur in unserm Verstande, nicht aber auch ausserhalb der Gedanke wirklich vorhanden sey. Daher treffen wir zwar das Kennzeichen der Möglichkeit, aber noch kein Kennzeichen der Wirklichkeit desselben an. Man merke nur daß es **zweyerley Empfindungen** gebe, wie in der Vernunftlehre gezeiget wird. Die **äusserlichen Empfindungen** geben uns Begriffe von den Dingen, die ausser unserer Seele sind. Durch die **innerliche Empfindung** aber werden wir uns desjenigen bewusst, was in unserer Seele vorgehet. Wenn die Frage ist, woher wir wissen, daß wir sind: So antwortet zwar Cartesius darauf, **ich denke, darum bin ich**. Es sollte aber heissen: **ich bin mir bewusst, daß ich denke; darum bin ich**. Wenn man also unsere Existenz aus der Existenz unserer Gedanken schließen will: So muß man erst die Existenz unserer Gedanken selbst aus einer Empfindung, nemlich aus der innerlichen Empfindung oder dem Bewustseyn derselben voraus setzen.“ (Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden (VW), Leipzig 1745, § 16) Zur Gliederung des Werkes s. Anhang. Vgl. Festner, C. (1892), S. 9, Cassirer, E. 1999, Bd. II., S. 494-495 und Kopper, Joachim (1976), *Descartes und Crusius über „Ich denke“ und leibliches Sein des Menschen*. In: KS 67, S. 339-352.

der Erfahrung und der Grenzen des menschlichen Verstandes in der Methodologie; die enge Verbindung von Wesen und Wirklichkeit sowie die Unergründbarkeit des Wesens der Substanz in der Ontologie; ferner die Abneigung gegen den ontologischen Gottesbeweis, der influxus physicus zwischen Leib und Seele, der bloß probabilistische Wert der Naturerkenntnis; dann im Gebiet der Ethik die Unabhängigkeit des Willens vom Verstande, der Psychologismus und Anthropologismus, die Abhängigkeit der moralischen Gesetze vom freien Willen Gottes und deren Unableitbarkeit aus dem bloßen Begriff der Natur.¹²⁴⁷

Man könnte aufgrund dieser thomasianischen Elemente der Philosophie Crusius' erwarten, dass diese Philosophie pietistisch geprägt wäre. Das ist aber nicht der Fall im engeren Sinn gewesen.¹²⁴⁸

Von C. Festner wird Crusius als Eklektiker eingestuft¹²⁴⁹ und M. Krieger schreibt von „seinem eklektischen Philosophie-Ideal“¹²⁵⁰. S. Carboncini behauptet, dass

zum crusianischen philosophischen Selbstverständnis [...] vier typisch eklektische Momente [gehören], die auch in den Definitionen von Thomasius und Budde vorkommen: 1. die Befreiung vom *praejudicium auctoritatis*¹²⁵¹, 2. das Auswählen, 3. das Selbstdenken, 4. die Widerlegung der sektiererischen Philosophie, d.h. die Gegenüberstellung der eigenen

¹²⁴⁷ 1969, S. xvii-xviii.

¹²⁴⁸ Auch nicht bei Kant, der pietistisch erzogen wurde: „*Kant's Pietistic heritage is a commonplace which might perhaps apply to some traits of his character as a person, but which has hardly anything to do with his philosophy. Neither his ethics, nor his philosophy of religion, ever showed any noticeable influence of Pietistic thought. It is true that Kant was strongly influenced by Crusius: but Crusius' philosophy is a very personal elaboration of ideas derived not only from Thomasius, Rüdiger and Hoffmann, but also from many other non-Pietistic sources (inclusive of Wolff), so that it cannot be considered as a typical Pietistic philosophy; while Crusius' theology (as it was developed in later years) has very little to do with the main trends of Pietism.*“ (Tonelli, G. (1975b), S. 143) Vgl. auch: Carboncini, S. (1989): „Dass Crusius die Kampfangen der Pietisten übernimmt, bedeutet, dass er sie für philosophisch überzeugend hält. Dennoch fühlt er sich nicht der pietistischen Tradition in toto verpflichtet, er will die Perspektive der Kritik ändern und sich von dem Halleschen Pietismus distanzieren. Dass er nie die Namen von Budde und Lange erwähnt, hängt m.E. nicht nur mit Vorsichtsgründen zusammen. Denn seine Schriften enthalten beachtlich viele Schlagworte aus dem „Feldzug“ von Lange und Budde gegen Wolff. Wollte man ihn als Pietisten verfolgen, hätte man damit genug Material zur Verfügung gehabt. Aber Crusius ging es nicht nur um eine gnadenlose Bekämpfung der Wolffschen Philosophie, sondern um die Ausarbeitung einer gültigen philosophischen Alternative zum Wolffianismus. Es ist anzunehmen, dass es ihm gelungen ist, seinen eigenen Standpunkt bei der Öffentlichkeit durchzusetzen [...] Wäre Crusius ein überzeugter Anhänger des Halleschen Pietismus gewesen, wäre das den Zeitgenossen vermutlich nicht entgangen. Aber seine Stärke lag eben in seiner offensichtlichen Unabhängigkeit, die ihm erlaubte, sich „das philosophische Gute“ an den Argumenten der Pietisten zu eigen zu machen. Auf diese Weise konnte er unter anderem ohne Zwischenfälle seine Lehrtätigkeit an einer Universität ausüben, an der in denselben Jahren sowohl der orthodoxe Theologe Johann August Ernesti als auch der Wolffianer Johann Christoph Gottsched tätig waren.“ (S. 300-301)

¹²⁴⁹ 1892, S. 1.

¹²⁵⁰ 1993, S. 320.

¹²⁵¹ Dazu bemerkt W. Schneiders (1983): „[A]uch dezidierte Wolff-Gegner, wie der von Rüdiger herkommende Adolf Friedrich Hoffmann haben sich um die Vorurteilslehre kaum oder gar nicht gekümmert. Erst Christian August Crusius, der Hauptgegner von Wolff, hat dieses Problem wieder mit mehr Nachdruck aufgegriffen und es auch wieder als primär ethisches Problem betrachtet. Jedenfalls geht er darin beträchtlich über seinen Lehrer Hoffmann hinaus.“ (S. 187-188)

Philosophie zur sektiererischen.“¹²⁵² In diesem Punkt sieht sie ein „de facto Bekenntnis [Crusius] zur Eklektik.“¹²⁵³

Ein „impliziertes Bekenntnis zur Eklektik“ ist ihrer Ansicht nach die Tatsache, dass, obwohl Crusius Werke „eine gelungene Überarbeitung von scholastisch-thomistischen, cartesianischen, deutscharistotelischen, lockeschen, thomasianischen, buddeschen, wolffschen usw. Gedanken“ sind, „[a]ußer den Namen von Hoffmann und gelegentlich auch von Rüdiger [...] in den crusianischen Hauptwerken sonst nur äußerst selten ein Philosophennamen erwähnt [wird].“¹²⁵⁴

M. Albrecht bezweifelt dagegen in seiner Habilitationsschrift sowohl das „de facto“ als auch das „implizierte“ Bekenntnis Crusius' zur Eklektik. Zum einen argumentiert Albrecht, dass Crusius einerseits das Wort *Eklektik* vermeidet, und dass andererseits die Eklektik selbst als ernstzunehmende philosophische Position durch die Etablierung des Selbstdenkens keinen Sinn mehr hat; zum anderen macht die Tatsache, dass Crusius keinen Philosophennamen erwähnt, keinen Eindruck; das ist schon eine Taktik Buddes selbst gewesen, der sich wiederum nicht als Eklektiker sondern als Selbstdenker verstand.¹²⁵⁵ Zu diesem Punkt sollten wir bemerken, dass Carboncinis Absicht nicht die Einstufung von Crusius als Eklektiker in der Philosophiegeschichte ist, sondern seine Eingliederung in eine bestimmte, die thomasianisch-pietistische philosophische Tradition. Was Carboncini betont hat, ist nicht Crusius' eklektische Haltung, sondern seine

¹²⁵² 1989, S. 289.

¹²⁵³ Ebd., S. 291. Vgl. Carboncini, S. (1986), *Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie*. In: *SL (Suppl.)* 26, S. 110-125, wo der Kampf Crusius' gegen Fatalismus, Syncretismus und Vorurteile behandelt wird.

¹²⁵⁴ Ebd., S. 290.

¹²⁵⁵ „[Crusius] ist gegen die „sektirische Philosophie“, ohne von Eklektik zu reden. Aber entspricht das „de facto einem Bekenntnis zur Eklektik“, wie Carboncini behauptet? Im Gegenteil! Crusius belegt hier vielmehr, genauso wie Meier, dass der Ablehnung der sektiererischen Philosophie nicht mehr die Bedeutung innewohnte, von sich aus auf die eklektische Philosophie als einzig mögliche Alternative hinzuweisen, so wie Sturm das einst auf wirkungsvolle Weise (so dass auch Thomasius und Budde dies wiederholten) eingeschränkt hatte. Wer wollte eigentlich Sektierer sein? Diese Ablehnung war längst ein billiger Gemeinplatz geworden, wie z.B. auch der Begriff Vorurteil. „Die wahre Philosophie ist eine Fertigkeit selbst, ohne Vorurtheil und ohne Anhänglichkeit an eine Sekte zu denken und die Natur der Dinge zu untersuchen“. [Kurze Anweisung für ankommende Studierende auf die Universität Halle, Halle 1781, S. 99] So belehrt die Universität Halle 1781 den Studienanfänger. Sie will damit nicht unausdrücklich sagen, dass alle „wahre Philosophie“ eklektisch sein müsse. Vielmehr hatte die Idee des Selbstdenkens Eklektik überflüssig gemacht. Als Gegenbegriff zur Sektiererei taugte sie nicht weniger gut. Außer der angeblichen Übereinstimmung mit Thomasius und Budde in bezug auf die Definition der Eklektik ist Crusius für Carboncini aber noch in einer zweiten Hinsicht Eklektiker: Er hat „diese Art von Eklektik ganz konsequent praktiziert“. Wie? Er hat viele Autoren verarbeitet, ohne deren Namen zu nennen! Und „dieses hartnäckige Schweigen über die eigenen philosophischen Quellen“ ist nichts anderes als „ein impliziertes Bekenntnis zur Eklektik – oder besser – zur eklektischen Praxis“. Über diese Beweisführung e silentio braucht man keine Worte zu verlieren. Es gibt hier aber einen historischen Bezug, den Carboncini nicht bemerkt hat: Jenes „hartnäckige Schweigen“ erinnert an Budde, der durch das Verschweigen der Quellen seiner Selbständigkeit Ausdruck geben wollte [...] Bei Budde besteht insofern ein Zusammenhang mit Eklektik, als er diese als Selbständigkeit und nicht als Auswahl verstand. Crusius übernahm manches von Budde – den Begriff Eklektik übernahm er nicht. Denkenden Budde-Nachfolgern war es schwer, ja, unmöglich geworden, für die von Thomasius begründete Tradition den Begriff Eklektik beizubehalten.“ (Albrecht, M. (1994), S. 580-581: § 45c: Keine Eklektik bei Gundling, Meier und Crusius)

„kritische Leistung gegenüber dem Wolffianismus“¹²⁵⁶ im Rahmen der Entwicklung dieser Tradition, zu der auch Crusius gehörte.¹²⁵⁷

In diesem Sinne und hinsichtlich der Tatsache, dass kein Philosoph imstande ist, seine eigene Philosophie ohne Bezug auf vorige Schriften zu gestalten, könnte man auch Wolff als Eklektiker charakterisieren¹²⁵⁸ und zwar als einen systematischen. Der Text Wolffs, den Carboncini herausgesucht hat, ist dafür am charakteristischsten:

Man sieht wiederum aus dieser Probe, daß ich nichts Sectirisches verlange, mich auch nicht überrede, als wenn ich oder ein anderer allein die Wahrheit sähe, sondern daß ich alles Gute zu behalten suche, es mag angetroffen werden, wo es will, nur davon Sorge, daß es von den anklebenden Vorurtheilen befreiet werde, damit nicht durch Mißbrauch der Wissenschaft daraus ein Nachtheil erwachsen kan. Und dieses dünckt mich, ist die rechte Art eines Philosophi Eclectici, oder eines Weltweisen, der zu keiner Fahne schwöret, sondern alles prüfet, und dasjenige behält, was sich mit einander in der Vernunft verknüpfen, oder in ein Systema Harmonicum bringet lässet.¹²⁵⁹

Was aber Crusius bei Wolff sieht, ist keine Eklektik sondern Synkretismus, dessen Kennzeichen die Mathematisierung der Zusammensetzung ist;¹²⁶⁰ und die Wolffianer verstehen andererseits den Versuch der pietistischen Strömung, philosophische mit geoffenbarten Wahrheiten in Einklang zu bringen als Synkretismus:

Noch ein Vorwurf, den die Feinde der Weltweisheit ihr zu machen pflegen, ist, daß ihre Lehrer in den Sätzen einander schnurstracks zuwider wären, und ihre Lehren mit den Lehren der Heil. Schrift nicht übereinstimmen. Es hat daher niemals an Gelehrten gefehlet, die die Übereinstimmung der Weltweisen untereinander, und der philosophischen Sätze mit den

¹²⁵⁶ 1989, S. 303.

¹²⁵⁷ In ihrer Dissertation (1991) rekapituliert Carboncini ihre These klar: „Man könnte ihn am ehesten einen „Eklektiker“ nennen und dies aus zwei Gründen. Erstens weil er zu denjenigen selbständigen Denkern gehört, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft, in ihrer akademischen Lehrtätigkeit und in ihren Schriften auf eine solidarische Weise der Wolff-Schule gegenüberstreten [...]; es handelt sich dabei also um „Eklektiker“ im Sinne einer bestimmten philosophischen Bewegung. Und zweitens kann man Crusius auch seiner philosophischen Herkunft, seiner vorgetragenen Lehre und vor allem seines Philosophie-Ideals wegen als „Eklektiker“ bezeichnen, wenn man unter „Eklektik“ eine besondere philosophische Haltung versteht, deren begriffliche Merkmale besonders von Thomasius und Budde bestimmt wurden. Auch wenn Crusius sich selbst nicht als „Eklektiker“ und seine Philosophie nicht als „eklektisch“ bezeichnet, gehört sein Philosophie-Ideal ohne Zweifel zum typisch eklektischen Selbstverständnis.“ (S. 196)

¹²⁵⁸ Kuno Fischer (1898) ist dieser Meinung (*Immanuel Kant und seine Lehre, Teil I. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*. In ders.: *Geschichte der neuern Philosophie*, 4. Band, Heidelberg, S. 29-33) als auch G. Klaus (1961) S. xli.

¹²⁵⁹ Wolff, Chr., *Anmerkungen über die vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben*, Halle-Frankfurt 1740 (3. Auflage), § 242. Vgl. Carboncini, S. (1986), S. 120-124

¹²⁶⁰ „Nach Wolff muss der eklektische Philosoph von den verschiedenen Lehren dasjenige bewahren, was sich nach rationaler Prüfung mit anderen Vernunftwahrheiten verbinden oder in ein harmonisches System bringen lässt. Diese Methode ist nach Crusius zunächst spinozistisch, verbirgt aber auch eine Art Skeptizismus. Außerdem ist sie auch gegen den gemeinen Verstand gerichtet, der sich weder von den Methoden noch von falschen Spitzfindigkeiten stören lässt. Es besteht also für Crusius kein Zweifel, dass die neuere Philosophie ein Synkretismus ist.“ (Carboncini, S. (1986), S. 124) Vgl. Finster, R. (1986b), *Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff*. In: *SL* 18, S. 72-82, hier: S. 74-75.

Lehren des geoffenbarten Wortes vor jedermanns Augen zu legen sich bemüht haben. Diese Bemühung wird der philosophische Synkretismus genannt.¹²⁶¹

Wir sehen also, dass der Streit zwischen Wolff bzw. Wolffianern und Antiwolffianern so breit war, dass er auch die Frage nach dem Wesen der Eklektik umfasste. Obwohl der Crusianische Angriff gegen die Philosophie Wolffs vor allem theologisch motiviert war¹²⁶², erreicht er in den Schriften von Crusius ein echtes philosophisches Niveau, das bei den Vorgängern Crusius' nicht anzutreffen war. Nach der Rückkehr Wolffs nach Halle war aber solch etwas ein Weg ohne Alternativen.¹²⁶³ Crusius, der mit der Argumentation seiner Vorgänger vertraut war, musste diese Argumentation weiterentwickeln, und konnte sie philosophisch reifer behandeln.¹²⁶⁴ So war das Ziel des Angriffs weder Wolff als Person noch *seine* Philosophie als persönliche Leistung, sondern die Leibniz-Wolffsche Philosophie als Träger des neuen Geistes, der jetzt über die meisten Universitäten des lutherischen und reformierten deutschsprachigen Raumes herrschte.¹²⁶⁵

¹²⁶¹ Ludovici, Carl Günther, *Neueste Merckwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen Weltweisheit*, Frankfurt a.M. – Leipzig 1738, S. 124-125.

¹²⁶² Carboncini, S. (1986), S. 112.

¹²⁶³ „Man muss [...] beachten, dass in jener Zeit der Pietismus nicht mehr durch politische Maßnahmen gegen Wolff kämpfen konnte: eine solide doktrinale Auseinandersetzung war das einzige noch übrige Kampfmittel.“ (Tonelli, G. (1969), S. xix)

¹²⁶⁴ „[Crusius] stellt [...] eine Charakterisierung der Leibniz-Wolffschen Philosophie auf, [...] als Antithese seiner eigenen Philosophie: „fatalistisch“, „deterministisch“, „verfänglich“, „intolerant“, „verwickelt“, „spinozistisch“, „synkretistisch“, „zum Teil skeptisch“; sie stimme nicht mit den Heiligen Schriften überein, hebe die Moral und die Religion auf, enthalte mehr Schlaueit als Wahrheit, erzeuge das *p r a e j u d i c i u m a u c t o r i t a t i s* und sei demselben zugleich unterworfen, verursache die *a c r i b i a d o c e n d i*, führe zum Aberglauben in der Philosophie (d.h. Materialismus und Fatalismus); sie sei eine verkehrte Philosophie, die von Gott entferne. Es ist vielleicht anzumerken, dass sich der größte Teil dieser Urteile schon in den Streitschriften gegen Wolff aus der Zeit 1722-1733 findet, sie sind im wesentlichen die Hauptargumente des Pietistischen Angriffes auf den Wolffschen Rationalismus. In diesem Sinne kann man wohl sagen, dass Crusius in einen artikulierteren und konsequenteren Zusammenhang gebracht hat, was die früheren Gegner Wolffs in erbarmungslosen, persönlichen Streitigkeiten auf verstreute Weise vorgebracht hatten.“ (Carboncini, S. (1986), S. 114-115)

¹²⁶⁵ „Was [Crusius] [...] unter neuerer Philosophie versteht, beruht vor allem auf den Leibnizschen Lehren von den Substanzen oder Monaden, von der besten Welt, vom zureichenden Grund und von der prästabilierten Harmonie und nur in zweiter Linie auf typisch Wolffschen Fragestellungen, wie die der mathematischen Methode, der Begründung des Philosophiebegriffs auf dem Möglichen usw., die in anderen Zusammenhängen im Zentrum des Crusiuschen Interesses liegen. Im Grunde genommen ist also nach Crusius die neuere Philosophie der Leibnitianismus: Wolff wird interessanterweise seltener als Leibniz erwähnt. Diese scheinbare Vernachlässigung der Wolffschen Leistung gehört dennoch zur Charakterisierung der neueren Philosophie. Denn Wolff hatte nichts Originelles beigebracht, er habe nur die Leibnizsche Philosophie systematisiert, er sei nichts anderes als ein „*philosophiae leibnitianae propagator*“. [Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis, § 10]“ (Ebd., S. 117) Vgl. auch: Krieger, M. (1993), S. 63-64. Die Tatsache, dass Crusius vor allem die leibnitianischen Elemente der Philosophie Wolffs in Sicht hat, zieht nach Kurt Hildebrandt (1954) sehr ernste philosophiegeschichtliche Folgen mit sich: „Wenn Crusius die „Leibniz-Wolffsche“ Schulmetaphysik angriff, so bahnte er unbeabsichtigt den Weg zurück zum echten Leibniz. Wolff hatte aus Leibniz' Grundsatz vom zureichenden Grunde einen bloß logischen Grundsatz gemacht, ja ihn dem Satz vom Widerspruch untergeordnet. Damit war der Sinn der Leibnizschen Metaphysik vernichtet. Denn dies ist ihr Wesentliches: Der zureichende Grund ist die sinnvoll-schöpferische Kraft, der Ursprung aller Existenzen, der Contingenz (und „hypothetischen Notwendigkeit“) und der Gegensatz einer bloßen Ratio, einer (unbedingten) Notwendigkeit. Bei Leugnung dieser existentiellen Metaphysik, die über dem reinen Mechanismus steht, ist Leibniz

2. Der Einfluss Adolph Friedrich Hoffmanns

Leipzig¹²⁶⁶ ist der Ort sowohl der philosophischen Tätigkeit als auch der philosophischen Erziehung von Crusius gewesen. Erst Anfang des 18. Jahrhunderts gewinnt die Stadt eine philosophische Bedeutung.¹²⁶⁷ Erste tragende Köpfe der philosophischen Belebung der Universität waren die Wolff-Anhänger Johann Christoph Gottsched (1700-1766) und Carl Günther Ludovici (1707-1778)¹²⁶⁸ und der Thomasius-Anhänger Gottfried Polykarp Müller (1684-1747).¹²⁶⁹ Seit 1732 war an ihr der Jurist und Rüdiger-Schüler August Friedrich Müller (1684-1761) als Professor für Logik tätig. In der Universität „*find*“ er „*unter den Studenten beträchtliche Resonanz*“.¹²⁷⁰ Sein Hauptwerk war die *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (1728), ein Buch, das Rüdigerschen Gedanken sehr nahe stand, obwohl er „*seine Auffassung der Philosophie z.T. in öffentlicher Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Rüdiger entwickelte*“.¹²⁷¹ In diesem Buch ist nichts wirklich Neues, abgesehen vom Gebrauch der deutschen Sprache, zu finden.¹²⁷² Zu einer expliziten Auseinandersetzung mit der Philosophie Wolffs kam Müller nicht.¹²⁷³ Unterschiede zu den Wolffschen Auffassungen gibt es aber sicher, wie z.B. das im sensualistischen Sinne aufgefasste Affiziertwerden als Grundlage der Seele¹²⁷⁴, aus dem seine Stellungnahme gegen den Innatismus¹²⁷⁵ entsteht, oder sein Eintreten für die influxionistische Lösung des Leib-Seele-Problems.¹²⁷⁶ Er versteht „*die Logic, oder Vernunftlehre*“ als „*eine practische Disziplin*“, deren Gegenstand die „*Natur und Beschaffenheit der Wahrheit überhaupt*“ ist. So erforscht die Logik „*durch*

selbst gezeugnet. Wenn Crusius die realen (tatsächlichen) Ursachen von den Erkenntnisgründen schied, so öffnete er den Weg zum echten Leibniz zurück.“ (S. 16)

¹²⁶⁶ G. Klaus bemerkt zur Bedeutung Leipzigs im 18. Jahrhundert: „*Im gesamtdeutschen Rahmen kann das Königsberg um die Mitte des 18. Jahrhunderts nur mit Leipzig, Frankfurt, Hamburg oder Dresden verglichen werden. Nur in diesen Städten gab es Ansätze zur Herausbildung einer Großbourgeoisie, die das gesellschaftliche Fundament für ein fortschrittliches bürgerliches Bewusstsein abgeben konnte. Schon Mehring hat auf die große Bedeutung dieser wenigen Städte, wie etwa Frankfurt oder Dresden, als Oasen für das Entstehen einer bürgerlichen Klasse und damit die Herausbildung eines bürgerlichen Klassenbewusstseins im Deutschland des 18. Jahrhunderts aufmerksam gemacht und seine These am Beispiel Leipzigs im einzelnen begründet.* [Mehring, Franz, *Die Lessing-Legende*, Berlin 1953 (1. Aufl. Stuttgart 1893), S. 271ff.] *Es ist deshalb kein Zufall, dass das Wirken der hervorragendsten Vertreter des deutschen Geisteslebens im 18. Jahrhundert gerade in diesen Städten seinen Nährboden fand.*“ (S. xiv)

¹²⁶⁷ „*Leipzig [war] seit langem ein Hauptsitz der O r t h o d o x i e, die sich hier sowohl im Kampfe gegen die Aufklärung wie gegen den Pietismus hervorgetan hatte. Aber hier ergriff jetzt eine lebendigere Bewegung.*“ (Wundt, M. (1924), S. 60)

¹²⁶⁸ Seine wichtigsten Werke sind: *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizschen Philosophie* (2 Bände), Leipzig 1737 und *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie* (3 Bände), Leipzig 1735-1738.

¹²⁶⁹ Zur philosophischen Tätigkeit der Universität Leipzig s. Wundt, M. (1945), S. 112-114, 204 und Döring, D. (2001).

¹²⁷⁰ Döring, D. (2001), S. 57-58.

¹²⁷¹ Schneiders, W. (1990), S. 121. Schneiders sieht bei Müller keine „*religiöse Funktion der Philosophie*“. W. Risse (1964-1970) sah in der *Logic* dieses Buches „*nicht unwesentliche Änderungen*“ im Vergleich zu Rüdiger. (Bd. II., S. 672) Die *Logic* gehört zum 1. Teil des Buches: *Erster Theil, welcher den Eingang, die Logic, und die Physic in sich enthält.*

¹²⁷² Wundt, M. (1945), S. 114.

¹²⁷³ Ebd., S. 114 und 249.

¹²⁷⁴ Krieger, M. (1993), S. 104-105, 157 und 188.

¹²⁷⁵ *Einleitung, Logic II*, § 4-5 (zitiert nach: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 673)

¹²⁷⁶ Ebd., S. 225-226.

Nachdenken“ weder „gemeine“ noch „übernatürliche“, sondern „nur die gelehrten Wahrheiten, denen Regeln der Logik unterworfen sind.“¹²⁷⁷ Er erkennt weiter, wie schon Wolff, die Abhängigkeit der logischen von der metaphysischen Wahrheit an als auch die Adaequatio-These¹²⁷⁸ der Scholastik. In seine Physik führt er in Distanz zu den anderen Vertretern der Thomasius-Linie „einen gemäßigten, aber klar formulierten Mechanismus“ ein.¹²⁷⁹

Der unmittelbare Lehrer Crusius' war der Arzt und Rüdiger-Schüler Adolph Friedrich Hoffmann (1703-1741)¹²⁸⁰. Er vertritt die jüngere Generation der Wolff-Gegner, durch die (in einer Zeit zwar, in der die Entkräftung der Philosophie Wolffs schon spürbar war) „die Streitgründe gegen Wolff ein fortwirkender Bestand der deutschen Philosophie [wurden]“.¹²⁸¹ Trotz seiner Gegnerschaft zu Wolff hat Hoffmann seine Systematik implizit anerkannt und assimiliert.¹²⁸² Als Philosophiemagister veröffentlichte er 1729 seine *Gedancken über Christian Wolffens Logic*, ein Kommentar zu Wolffs lateinischer Logik.¹²⁸³ Es geht um eine „selektiv kritisch[e]“ Besprechung bestimmter Paragraphen des Werkes.¹²⁸⁴ Die wichtigsten Thesen Wolffs, die hier besprochen werden, sind die Grenzen der philosophischen Gewissheit, die mathematische Methode, die Definition und der Syllogismus.¹²⁸⁵

Nach Hoffmann bereichert die mathematische Erkenntnis die philosophische nicht. Wolff behauptet, dass die philosophische Erkenntnis im Erkennen der Ursachen und die mathematische in der Erkenntnis der Proportionalität der Quantität zwischen einer Wirkung und den Kräften ihrer Ursache besteht. Auf diese Weise gewinnt die philosophische Erkenntnis durch die mathematische

¹²⁷⁷ Einleitung, *Logic* I, § 9-12 (zitiert nach: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 672-673.

¹²⁷⁸ Einleitung, *Logic* IV, § 4, 18-19 (zitiert nach: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 673-674.

¹²⁷⁹ Tonelli, G. (1969), S. xviii.

¹²⁸⁰ „Adolph Friedrich Hoffmann wurde 1703 in Leissnig geboren; sein Vater war Amtsaktuar, sein Bruder Gottfried August Hoffmann Jurist. Ab 1721 studierte er an der Universität Leipzig als Schüler von Andreas Rüdiger. 1724 erwarb er den Magistergrad in der Philosophie. Aufgrund seiner herausragenden Fähigkeiten vertraute ihm Rüdiger, der aus Krankheitsgründen seine Kollegien nicht wahrnehmen konnte, diese an. 1731 erwarb Hoffmann in Erfurt den Titel eines Doktors der Medizin. Im selben Jahr begann er seine Lehrtätigkeit in Leipzig, wo er mathematische und philosophische Collegia hielt. Zu seinen bekanntesten Schülern gehört Christian August Crusius. Er starb am 14. August 1741.“ (Theis, Robert (2008), Vorwort. In: Adolph Friedrich Hoffmann, *Gedancken über Christian Wolffens Logic*, Leipzig 1729 – Neudruck: Hildesheim – Zürich – New York 2008), S. 7.

¹²⁸¹ Wundt, M. (1945), S. 245. Wundt hat als erster die Wichtigkeit Hoffmanns betont. Nicht zufällig widmet er Hoffmann 10 und Crusius 11 Seiten in seinem Buch über die Deutsche Aufklärung.

¹²⁸² „He had an unusually keen mind, little given to the speculative excesses of Rüdiger but actually attracted by Wolff's sobriety. Through him there was introduced into the Thomasian tradition some element of rigor and systematization it had hitherto lacked. His writing has the same compendious heaviness as Wolff's, the same striving for exactitude, and regrettably the same prolixity.“ (Beck, L.W. (1969c), S. 301) Für ihn „wird [die Philosophie Wolffs] zum systembildenden Faktor.“ (Tonelli, G. (1969), S. xviii).

¹²⁸³ Nach Wundt (1945) „[b]ezeichnend ist die Wendung im Verhältnis der Sprache. Auf Wolffs deutsche Schriften hatte Lange z.T. noch lateinisch geantwortet, Wolffs lateinisches Werk wird hier deutsch beurteilt.“ (S. 246) 1924 sah Wundt in diesem Buch, eher zurecht, nur eine „grobe Bekämpfung einzelner Sätze Wolffs.“ (S. 59)

¹²⁸⁴ Theis, R. (2008), S. 8.

¹²⁸⁵ Theis, R. (2008), S. 8, Wundt, M. (1945), S. 246.

völlige Gewißheit.¹²⁸⁶ Hoffmann bestreitet diese Ansicht mit einem sensualistischen Argument:

Diese Regul setzt voraus, daß man die Größe der Kräfte der causae soll messen können: soll man sie messen können, so muß die causa denen Sinnen unmittelbar können dargestellt werden. Dieses aber ist die allerwenigsten mahle möglich. Denn die allermeisten gelehrten causae sind von denen Sinnen allzuweit entfernt [...] Denn die Übereinstimmung der Größe des effects mit den Kräften der causae trägt zwar ein ziemliches zur Wahrscheinlichkeit der causae bey; nicht aber zur Gewißheit.¹²⁸⁷

Es ist klar, dass hier, wie in vielen von seinen Beispielen, der Arzt Hoffmann spricht. Weiter bestreitet er die Wolffsche Definition der Wissenschaft als „Fertigkeit, [...] Behauptungen zu beweisen, d.h. sie aus gewissen und unerschütterlichen Grundsätzen durch gültigen Schluss herzuleiten“.¹²⁸⁸ Hoffmann schreibt, dass, was im Sinne Wolffs von der Wissenschaft gilt, auch „von der Wahrscheinlichkeit“ gelten kann:

Man schliesset darinnen ex principiis certis & immotis: nemlich aus denen Gründen der Erfahrung; und per legitimam consequentiam: nach den Reguln der Logic. Da nun eine Scienz eine Gewißheit ist: so muß auch die Wahrscheinlichkeit, nach der gegebenen Erklärung, eine Gewißheit seyn.¹²⁸⁹

Es ist klar, dass Hoffmann die von Kondylis hervorgehobene Crusiussche „Beschneidung der Allmacht des Intellekts“ vorwegnimmt. Am ausdrücklichsten ist es im Paragraph III. seiner *Gedancken* zu sehen, wo er den Paragraph 33 des *Discursus* kommentiert. Wolff erklärt da die völlige Gewissheit als Zweck der Philosophie. Hoffmann behauptet dagegen, dass „die Gewißheit an vielen Orten der Philosophie nicht möglich“ ist, „denn die existenz solcher Dinge, die wir ignoriren, bleibt iederzeit möglich“. Ein anderer Kern der Wolffschen Philosophie, den Hoffmann treffen will, ist „die Identität philosophischer und mathematischer Methode“¹²⁹⁰; aber durch das Bestreiten dieser Identität bezweifelt Hoffmann den Wolffschen Philosophiebegriff als *scientia possibilium* insgesamt. Das ist der Fall, weil Hoffmann einen anderen Philosophiebegriff hat als den Wolffschen: „[D]enn in der Philosophie ist der Zweck zu schliessen auf das, was würcklich existiret, oder doch existiren wird.“¹²⁹¹ Das geschieht durch den Erweis von *definitiones geneticae*; Mathematik dagegen beschränkt sich auf

¹²⁸⁶ „[C]ognitio philosophica a mathematica omnimoda certitudinem acquirit.“ (*Discursus praeliminaris*, § 27)

¹²⁸⁷ *Gedancken über Christian Wolffens Logic*, § I.

¹²⁸⁸ „... habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis & immotis per legitimam consequentiam inferendi.“ (*DP*, § 30)

¹²⁸⁹ *Gedancken*, § II. In diesem Sinne macht Hoffmann mit seinem Angriff eher übertrieben weiter, wenn er die Wolffsche Definition des Philosophen als desjenigen, der „den Grund dessen angeben kann, was ist oder sein kann“ (*DP*, § 46: „Philosophus est, qui rationem reddere potest eorum, quae sunt, vel esse possunt.“), kritisiert: so betrachtet, ist nach Hoffmann jeder Mensch ein Philosoph: „Jedweder vernünftiger Mensch kan von einigen Dingen raison geben, warum sie sind, oder seyn können. Also müssen alle vernünftige Menschen Philosophi seyn. Wollte der Herr Autor den Satz mehr einschränken, so würde er ihn vielleicht verbessern, nicht aber vertheydigen.“ (*Gedancken*, § V.) Hier Hoffmann spielt mit den Wörtern, weil im „rationem reddere“ sicher die wissenschaftliche Gewissheit impliziert wird.

¹²⁹⁰ *DP*, § 139.

¹²⁹¹ *Gedancken*, § VII. Vgl. hier: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 628.

den Erweis von Möglichkeiten.¹²⁹² Weiter versteht Hoffmann die Logik als Proberstein der anderen Disziplinen bei Wolff als unbegründet:

Der Herr Autor hätte sollen bedencken, insonderheit, [...] daß alle gelehrte disciplinen nach der Logic demonstrirt werden müssen, auch die Metaphysic: und daß folglich keine disciplin der lydius lapis der Logic seyn könne. Der beste Proberstein der Logic ist die innerliche Empfindung geübter Männer.¹²⁹³

Hier ist Hoffmann den Gedanken Wolffs über die natürliche Logik einerseits nicht so fern. Der *common sense* der wissenschaftlichen Gemeinschaft bürgt durch *cogitabilitas* und *communicabilitas* als Grundlage für die Geltung der Logik. Der Unterschied ist andererseits, dass bei Wolff die Grundlage per excellence der *veritas logica* die *veritas transcendentalis seu metaphysica* ist. So gibt es für Wolff kein Problem, zu behaupten, dass „*termini denotant res*“¹²⁹⁴, nach Hoffmann dagegen „[d]ie *Termini* bedeuten nur *Gedancken*“.¹²⁹⁵ Damit erscheint die Philosophie als Wissenschaft des Wirklichen, das aber seinerseits als Ganzes nicht erkannt werden kann; die sensualistischen und probabilistischen Gedanken Rüdigers, den Hoffmann als seinen Gewährsmann anerkennt¹²⁹⁶, werden hier fortentwickelt und bereiten den Weg Crusius' vor.

Interessant ist weiter die Bestreitung der Leibniz-wolffschen *inesse*-These. Hoffmann kommentiert die Paragraphen 214 („*Definitio est propositio identica*.“)¹²⁹⁷ und 513 („*Veritas est determinabilitas praedicati per notionem subjecti*.“)¹²⁹⁸ der *Logica*. Wenn er die Definition als einen identischen Satz bezweifelt, betont er den dynamischen Charakter der Erkenntnis (Leibniz zumindest hätte nichts dagegen):

Vor der definition dencke ich die ideam vulgarem des definiti: in der definition aber die eruditam. Oder wenn ich bey dem definito die definitionem realem metaphysicam, oder das metaphysische Wesen dencke, so dencke ich bey den andern definition das causal-Wesen. Darum hat er auch nicht bedacht, daß ich in dem subjecto das definitum mir nach andern Eigenschafften vorstelle, als in dem praedicato. Darum hat er nicht gesehen, daß es keine propositio identica ist.¹²⁹⁹

Dann sieht er, dass die *determinabilitas praedicati per notionem subjecti* für die Sätze der Erfahrung nicht gelten kann, weil es dabei um eine *determinabilitas a priori* geht. Das „*rechte criterium der Wahrheit*“ ist „*die Erfahrung oder die Empfindung; nicht [...] die determinabilitas praedicati per notionem subjecti*.“¹³⁰⁰ Die empiristischen Ansätze der Thomasius-Linie werden bei Hoffmann kräftig vertreten. Hoffmann lässt die Wahrheit nicht als Denkbare, wie bei Wolff

¹²⁹² Erstaunlich ist, dass Hoffmann hier als Beispiel eine *definitio genetica* der „*Bewegung der Sonnen*“ erwähnt. (!) Zum Charakter der Mathematik vgl. auch: § XIII.

¹²⁹³ *Gedancken*, § IX.

¹²⁹⁴ *Logica*, § 37.

¹²⁹⁵ *Gedancken*, § XI.

¹²⁹⁶ Vgl. den *Anhang* zu den *Gedancken* (S. 83-96). Hoffmann charakterisiert Wolff und Rüdiger als zwei „*der größten Philosophen unserer Zeiten*“ (S. 83) und tadelt Wolff, dass er auf Rüdigers Angriffe nicht reagierte, wie er aus fünf „*moraliter zureichende[n] Gründe[n]*“ (S. 84-87) sollte.

¹²⁹⁷ *Gedancken*, § XIX.

¹²⁹⁸ *Gedancken*, § XXXII.

¹²⁹⁹ *Gedancken*, § XIX.

¹³⁰⁰ *Gedancken*, § XXXII.

(„*Propositio vera est, quae est conceptibilis*“) ¹³⁰¹, gelten. Diese Meinung Wolffs ist aber unter zwei Aspekten gültig: a. es geht um die logische Wahrheit und b. sie gilt im Rahmen seiner Konzeption der Philosophie als Wissenschaft des Möglichen. Wenn diese Aspekte außer Acht bleiben, dann ist Hoffmann berechtigt behauptet zu haben: „*Also vermenget der Herr Autor Möglichkeit und Wahrheit.*“ ¹³⁰² Den Kampf gegen Wolff führt er mit einer Vorlesungsankündigung (*Gedancken von dem gegenwärtigen Zustande der Gelehrsamkeit*) ¹³⁰³ und einem weiteren Buch (*Beweisthümer derjenigen Grund-wahrheiten aller Religion und Moralität, welche durch die in der Wolfischen Philosophie befindlichen Gegensätze haben gelegnet und über den Haufen geworfen werden sollen*) ¹³⁰⁴ fort.

Das wichtigste Werk Hoffmanns, das Crusius am meisten beeinflusst hatte, ist die *Vernunftlehre* ¹³⁰⁵. Es gehört zweifellos zu der Thomasius-Rüdiger-Linie ¹³⁰⁶, und die Auseinandersetzung mit Wolff wird jetzt reifer, treffender und philosophiegeschichtlich interessanter. Der Philosophiebegriff Hoffmanns bestimmt als ihr Feld

eine natürliche Erkändtniß verborgener Wahrheiten, von der Natur und Existenz solcher Dinge, welche nicht in der Willkür der Menschen, sondern ausser derselben, dergestalt gegründet sind, daß sie natürlicherweise niemahls völlig aufhören zu seyn. ¹³⁰⁷

Die Erforschung der Eigenschaften der äußeren Welt machen die Philosophie einerseits zu einer „*Wirklichkeitswissenschaft*“, die der Wolffschen „*Möglichkeitwissenschaft*“ gegenübersteht ¹³⁰⁸ und andererseits zu einer Wissenschaft „*von den Qualitäten*“ als Gegenpol zur Mathematik. ¹³⁰⁹ Die Erkenntnis des Zusammenhangs (*nexus*), die Wolff verlangte, bleibt zwar aktuell; ¹³¹⁰ jetzt ist aber die Orientierung aber von Interesse, weil Hoffmann als Wolffs Opponent eine subjektive Wende vollzieht:

Der Zusammenhang eines Sazes mit dem andern, den man als den Grund von jenem ansieht, ist eben dasjenige, was diesen andern zu einem Grunde von jenem machet. Wenn nun das, was einen Saz zu einem Grunde des andern machet, nemlich der Zusammenhang, keinen Beweis-Grund hat, so hat auch dieses, daß solcher Saz der Grund des andern sey, keinen Beweis-

¹³⁰¹ *Logica*, § 528.

¹³⁰² *Gedancken*, § XLV. Vgl. auch § XXXIV.

¹³⁰³ Leipzig, zu finden bey dem Autore, 1734 (12 Seiten). Dazu s. Wundt, M. (1945), S. 246.

¹³⁰⁴ Frankfurt – Leipzig 1736 (16+114 Seiten). Dazu s. Wundt, M. (1945), S. 246-248 und Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 628.

¹³⁰⁵ *Vernunftlehre, Darinnen die Kennzeichen des Wahren und Falschen, Aus den Gesetzen des menschlichen Verstandes hergeleitet werden*, Leipzig 1737 (VL). Max Wundt ist der erste, der diesem Buch seine Aufmerksamkeit schenkte. Er schreibt (1945): „*Hoffmanns Vernunftlehre ist zweifellos kein unbedeutendes Buch und verdient nicht ganz die völlige Vergessenheit, in die es gesunken ist. Damals wurde es wohl vor allem durch Crusius' Logik (1747) beiseite gedrückt, die danach gearbeitet, aber in der Anordnung und sprachlich sehr sehr viel eingängiger gestaltet ist. Hoffmanns Werk ist nicht sehr übersichtlich, und er ringt mit der Sprache; aber was er an Neuem sucht, ist sicher von ziemlicher Bedeutung.*“ (S. 249)

¹³⁰⁶ Ebd., S. 249.

¹³⁰⁷ VL, § 1 (zitiert nach: Wundt, M. (1945), S. 251)

¹³⁰⁸ Schneiders, W. (1990), S. 124-125.

¹³⁰⁹ VL, § 13. Dazu vgl: Wundt, M. (1945), S. 251, Tonelli, G. (1959) und (1969), S. xxi, S. 55-56, Beck, L.W. (1969c), S. 301, Ciafardone, R. (1986), S. 296, Schneiders, W. (1990), S. 125, Krieger, M. (1993), S. 58 und Kondylis (2002), S. 554.

¹³¹⁰ Wundt sieht das als ein echt Wolffsches Element in den Hoffmannschen Gedanken (ebd. S. 250).

Grund [...] Man muß demnach, wenn man von seinen Schlüssen und Sätzen zureichenden Grund angeben will, nicht bey den objectivischen Gründen stehen bleiben, welche blos von den Dingen ausserhalb dem Verstande handeln, sondern zu den subjectivischen fortgehen, welche zeigen, warum unser Verstand durch jene bewogen wird, das was durch sie erwiesen werden soll, vor wahr zu halten. Demnach muß man gewisse allgemeine Regeln haben, welche zeigen, wie sich zwey Ideen gegen einander verhalten müssen, wenn sie einen wahren Satz, oder in was vor einem Verhältnisse zwey oder mehrere Sätze stehen müssen, wenn sie einen wahren Schluß ausmachen sollen.¹³¹¹

Das nennt Risse „*transzendente Fragestellung*“¹³¹², und Wundt sieht in dieser Verbindung thomasianischer und Wolffscher Gesichtspunkte die Entstehung der „*kritische[n] Frage Kants*“, die aber Hoffmann noch nicht in der Lage war, entschieden zu beantworten.¹³¹³ Die menschlichen Gedanken („*Begriff [...] Satz [...] Beweis*“) sind bei Hoffmann „*Thätigkeiten des Verstandes*“¹³¹⁴, die durch „*Empfindungs-Kraft [...] Gedächtniß [...] und Erfindungs-Kraft*“ entstehen. So ist der Verstand „*eine Kraft eines Geistes, sich dergestalt zu determiniren, daß in ihm gewisse Ideen seyn, oder entstehen können*“¹³¹⁵, und die Vernunft „*ist das Vermögen, Wahrheit als Wahrheit zu erkennen, das ist, sich derer bewusst zu sein. Also machen die menschlichen Verstandes-Kräfte zusammen, weil sie dieses Vermögen determiniren, die menschliche Vernunft aus.*“¹³¹⁶ Was in der *Vernunftlehre* übernommen wird, ist eine Anatomie der Grundlagen des Erkennens:

Es ist demnach die Vernunft-Lehre diejenige Wissenschaft, darinnen diejenigen Regeln und Gründe, auf die sich der menschliche Verstand in seinen richtigen Urtheilen, ihm unwissend gründet, entdeckt, und zu unserer Wissenschaft gebracht werden; damit man solche Gründe und Regeln desto deutlicher dencken, desto richtiger appliciren, und mithin in der Erkändtniß der Wahrheit er desto weiter bringen könne.¹³¹⁷

Unsere Erkenntnis der Welt, die mit der *Empfindung* anfängt, bleibt nach Hoffmann im Feld des Begrifflichen und erreicht nie den Status einer ontologischen Geltung, weil „[d]as innere Wesen der Dinge [...] nicht empfunden

¹³¹¹ VL, Vorwort, S. 2-3 (zitiert nach: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 678.

¹³¹² Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 678.

¹³¹³ „Das heisst also den subjektiven Gesichtspunkt der von Thomas ausgehenden Richtung auf den Gedanken Wolffs von dem begründeten Zusammenhang anwenden, während Thomas das Subjektive mehr im Sinne bloß empirisch aufgegriffener psychologischer Erfahrungen verstand [...] Der Grund des begründeten Zusammenhangs, also der Grund des Grundes selber, soll aufgewiesen werden, und zwar im Subjekt. Man wird nicht bezweifeln können, dass damit die kritische Frage Kants aufgeworfen ist. Aus welcher geistesgeschichtlichen Lage sie entsprang, wird hier besonders deutlich: aus einer Verbindung des subjektiv-psychologischen Ansatzes von Thomas mit dem objektiv-ontologischen Grunddenken Wolffs. Indem dieses (scholastisch-objektive) Grunddenken Wolffs in das Licht der subjektiven Auffassung gerückt wurde, war die kritische Fragestellung da [...] Aus diesem Gedanken entschiedene Folgerungen zu ziehen, ist Hoffmann nun doch nicht fähig. Wenn es nach jener Grundauffassung die Aufgabe der Vernunftlehre ist, die Regeln des Wahren, d.h. des Zusammenhangs der Sätze, aufzusuchen, so entsteht daraus bei ihm keine transzendente Logik, sondern er bleibt in den Bahnen des Herkommens und gibt mehr nur eine, allerdings psychologisch begründeten Logik. Insofern setzt er die Linie Thomas-Rüdiger-Müller fort.“ (1945, S. 250)

¹³¹⁴ VL, S. 3 (zitiert nach: Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 678. Vgl. Wundt, M. (1945), S.252.

¹³¹⁵ VL, S. 52 (Risse, II, S. 679)

¹³¹⁶ VL, S. 56 (Risse, II, S. 679). Vgl. Krieger, M. (1993), S. 206.

¹³¹⁷ VL, S. 45 (Risse, II, S. 678)

werden [kan].“¹³¹⁸ Dass Hoffmann, wie später Crusius, die Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft versteht, die sich aber nur im Rahmen des Begrifflichen bewegen kann, nimmt mutatis mutandis die Kantische Fassung der Philosophie vorweg: bei Kant verlangt die Vernunft eine Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft, aber, was der Verstand leisten kann, schränkt sie endlich auch im Rahmen des Begrifflichen ein. Was jetzt bei Hoffmann oder Crusius als eine Art Agnostizismus erscheint, wird von Kant durch die Unterscheidung zwischen regulativer Funktion der Vernunft und konstitutiver Funktion des Verstandes aufgehoben. Diese Unterscheidung gehört zur Sphäre des *Kritischen*, und beide Leipziger Lehrer hatten von ihr nichts geahnt.

Die Erkenntnis vollzieht sich bei Hoffmann in Urteilen. Die Annäherung der Wahrheit durch Urteile setzt zuerst die Klärung der Begriffe durch Abstraktion und Zergliederung voraus; auf diese Weise werden Begriffe bzw. Ideen (immer durch die Sinne erworben)¹³¹⁹ inhaltlich geklärt. Wenn das der Fall ist, dann ist die Verbindung im Rahmen des Urteils möglich: sie zeigt die vom Urteil betroffenen Gegenstände auf. So entstehen in der *Vernunftlehre* zwei Aspekte der Quantität: eine Quantität des Urteils („*latitudo propositionis*“), die den Umfang der im Urteil präsentierten Gegenstände angeht (die Urteile werden der Quantität nach in *allgemeine, besondere, unbestimmte* und *einzelne* eingeteilt)¹³²⁰, und eine Quantität des Begriffs („*quantitas idearum compositionis*“), die den Inhalt der Begriffe des Urteils (Subjekt – Prädikat) klärt.¹³²¹ Die Art der Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat bestimmt die Qualität der Urteile. Dabei geht es nicht nur um Bejahung und Verneinung. Die weitere Unterscheidung, die Hoffmann vorschlägt, ist die folgende: 1. *propositiones existenciales non logicae* (das Prädikat ist *pars extra partem* des Subjekts): [1A. Kausalsätze (physisch – moralisch) - 1B. Existentialsätze: 1Ba. metaphysisch (Substanz und Akzidenz als Teile eines *totum essentiale*), 1Bb. quantitativ (wo das Subjekt ein *totum integrale*, das Prädikat eine *pars integralis* dieses *totum* ist) und 1Bc. relativ (Beziehungen wie z.B. König-Unertan, oben-unten)] und 2. *propositiones existenciales logicae* (das Prädikat ist *pars intra partes* des Subjekts).¹³²² Diese Urteilslehre wird später von Crusius teilweise übernommen und stark bereichert.

Die drei Erkenntnisprinzipien, die Hoffmann in seiner *Vernunftlehre* einführt (der Identität, des Nichtzutrennenden und des Nichtzuverbindenden)¹³²³ werden zum Hauptbestandteil der Crusiuschen Philosophie. Und ein Teil der Antinomienproblematik, die Crusius in seinen *Vernunftwahrheiten* entwickelt, ist schon bei Hoffmann im 7. Kapitel des II. Teiles seiner *Vernunftlehre* (*Von widerstreitenden Beweisen in demonstrativer Materie*) zu finden. Da entscheidet sich Hoffmann, wie Crusius, für die Endlichkeit der Welt (die Thomasius-Linie

¹³¹⁸ VL, S. 68 (Risse, II, S. 679)

¹³¹⁹ „Eine Idee ist ein Zustand des Verstandes, worinnen ein mögliches Object, durch die Ähnlichkeit solchen Zustandes mit dem Object, oder durch die Wirkung solches Objects gegen den Verstand, vorgestellt wird.“ (VL, § 137, zitiert nach: Krieger, M. (1993), S. 158). Krieger kommentiert dies: „Auch Hoffmann führt die sensualistische Ideenlehre thomasianisch-rüdigerianischer Provenienz fort. So werden die Ideen von ihm in psychologischer Weise als objektbezogene Verstandeszustände aufgefasst [...] Die Idee qua Grundbaustein seiner Erkenntnislehre basiert [...] nach Hoffmanns Auffassung auf der Sinnesempfindung. Demnach gibt es seines Erachtens keine angeborenen Ideen [VL, § 59].“ (S. 157-158)

¹³²⁰ VL, § 449 (zitiert nach: Tonelli, G. (1966a), S. 138.

¹³²¹ VL, S. 376f. (Risse, II, S. 680)

¹³²² VL, § 449, 459-460 (zitiert nach: Tonelli, G. (1966a), S. 138.

¹³²³ VL, § 550-552.

erscheint oft dem alten Weltbild treu) mit dem Argument, dass die These der Unendlichkeit nur für „*idealische Objecte*“ gilt. Beanspruchen wir diese Geltung auch für die reale Welt, dann begehen wir den Grundfehler ihrer Mathematisierung; was für die Gedanken und die Mathematik (Feld des Möglichen) als widerspruchsfrei gelten kann, darf nicht als eine Realwahrheit (Feld des Wirklichen) betrachtet werden.

[D]ie Spaltung zwischen mathematischer Idealbetrachtung und physikalisch-metaphysischer Realbetrachtung, die Hoffmann hier als Lösungsmittel einführt, ist durchaus nicht identisch mit Kants Unterscheidung der „Erscheinungen“ als bloßer Vorstellungen von den Dingen an sich!¹³²⁴

Hoffmanns *Vernunftlehre* ist die unbestreitbare direkte Quelle der Philosophie von Crusius.¹³²⁵ Sowohl Crusius' Abhängigkeit von Hoffmann als auch seine Originalität bleibt aber noch eine offene Frage¹³²⁶ Beide haben sicher, wie schon gesagt, die Aufwertung des philosophischen Kampfes ihrer Zeit entschieden bewirkt. Durch die positive Wirkung der Philosophie Wolffs auf ihr Werk haben sie die thomsonianisch-pietistische Philosophie technisch erneuert und zum Untergang des Wolffianismus beigetragen.¹³²⁷

3. Crusius' Behandlung des Satzes vom Grunde in seiner Ontologie

i. Vorhaben der Metaphysik

In der *Vorrede*¹³²⁸ seiner Metaphysik¹³²⁹ versucht Crusius die Motive der Verfassung des Werkes zu klären. Er versteht diese Schrift als eine „*theils erleichterte, theils verbesserte Metaphysik*“¹³³⁰. Zu den „*nothwendigen*

¹³²⁴ Heimsoeth, Heinz (1956b), *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*. In: *KS Ergänzungshefte*, Bd. 71, S. 125-188, hier: S. 158 (die ganze Erörterung der Antinomie-Problematik bei Hoffmann findet sich in den S. 157-159).

¹³²⁵ Für Heimsoeth (1956b) ist die *Vernunftlehre* „*das Vorbild [...] für die ganze Ausbildung der Crusianischen Erkenntnislehre*“. (S. 157) Vgl. auch: Carboncini, S. (1991) S. 195.

¹³²⁶ Vgl. dazu: Tonelli, G. (1969), S. xix, xxi und Carboncini, S. (1991), S. 195 (Anm. 4), wo sie auf die Arbeit von Mariano Campo: *La genesi del criticismo Kantiano* (Varese 1953) verweist. Eine komparativ-philologische Arbeit wird von jetzt an durch den Neudruck der Hoffmannschen *Vernunftlehre* (2 Bände, 1248 S.) bei Olms (September 2010) ermöglicht.

¹³²⁷ Tonelli, G. (1969), S. xix-xxi. Dass die meisten Forscher Crusius und nicht Hoffmann als den Gegner Wolffs betrachten, hat sicher sowohl mit dem frühen Tod Hoffmanns zu tun (er starb mit 34 Jahren) als auch mit der Tatsache, dass Kant direkt in seiner „vorkritischen“ Phase seiner Tätigkeit von Crusius beeinflusst wurde. Dazu s. Beck, L. W. (1969c): „*Much of Hoffmann's theory appears again in the work of Crusius, whose textbook in logic drove Hoffman's out of the market soon after his early death. Crusius's work has an importance far beyond that of his master, however, because it was he and not Hoffmann who was the effective spokesman for anti-Wolffians and a major influence on Kant's early thought.*“ (S. 304)

¹³²⁸ 14 unpaginierte Seiten.

¹³²⁹ „[D]ie Metaphysik ist zweifellos Crusius' Hauptwerk. Es ist deutlich als Gegenstück zu Wolffs ein Vierteljahrhundert älteren Deutschen Metaphysik gedacht und besitzt schon dadurch geschichtlich eine ziemliche Bedeutung. Waren doch in dieser Zeit Darstellungen dieses Gebiets so gut wie nur aus der Wolffschen Schule erschienen; eine Ausnahme machte eigentlich allein Müllers Darstellung in seiner Einleitung in die philosophische Wissenschaften 1728, die aber noch bloß als Nachzügler früherer Richtungen gelten kann. Crusius' Werk ist das erste in bewusstem Gegensatz zu Wolff geschaffene metaphysische Lehrbuch, von dem deshalb eine ziemlich bedeutende Wirkung ausging.“ (Wundt, M. (1945), S. 258-259) Carl Festners Buch (1892) war die erste Darstellung der Metaphysik von Crusius nach seinem Tod.

¹³³⁰ *VW, Vorr.*, S. 1

Vernunftwahrheiten“, die in der Metaphysik behandelt werden, bleiben die „*praktischen und mathematischen Wahrheiten*“ (trotz „*der determinirte[n] Beschaffenheit der nothwendigen Wahrheiten, welche dieselben in sich halten*“¹³³¹) außer Acht. Sie werden „*ausgesondert und besondern Wissenschaften überlassen*“.¹³³² Die möglichen Zielgruppen, die das Werk angehen würde, sind drei: 1. diejenigen, „*welche von den Wissenschaften einen schlechten Begriff haben*“, die nicht nochmals dasselbe und „*schon hundertmal wiederholte*“ lesen wollten, 2. diejenigen, die „*die Metaphysik als die Königin natürlicher Wissenschaften*“ betrachten und die schon fleißig auf diesem Feld gearbeitet haben (sie würden nichts als Überflüssigkeiten von dieser Schrift erwarten) und 3. „*die geneigten Leser*“, von denen Crusius „*unpartheyische Urtheile*“ erwartet. Für sie und natürlich für seine Studenten (zu den „*akademischen Vorlesungen*“¹³³³) ist die Schrift verfasst worden¹³³⁴, die aber aus praktischen Gründen ein „*Entwurf*“¹³³⁵ bleiben würde. Gegenstand seiner Metaphysik, wie im Titel schon klar wird, sind die notwendigen Vernunftwahrheiten, d.h. diejenigen, „*von denen sich demonstrativ oder wahrscheinlich [!] zeigen läßt, daß sie bey Setzung einer jedweden Welt stat haben müssen*“.¹³³⁶ So ist die Metaphysik eine „*allgemeine Grundwissenschaft*“, und die notwendigen Wahrheiten verfügen über einen a priori Charakter, durch den ihre Überlegenheit den anderen Wissenschaften gegenüber gezeigt wird. Das a priori nützt „*zu besserer Regierung der Erkenntnis a posteriori*“.¹³³⁷ So ist die Metaphysik „*die Lehre von dem allgemeinen Wesen der Dinge [...] von Gott [...] einer Welt überhaupt [...] und des Geistes*“.¹³³⁸ Die Kohärenz zwischen den verschiedenen Wissenschaften ist für Crusius sehr wichtig und erscheint als eine Art Bekenntnis zu Wolffs *nexus*-Verständnis.¹³³⁹ Die Reihe der Behandlung nach der *Ontologie* aber ist im Vergleich zur Wolffschen umgekehrt. Zuerst kommt die natürliche Theologie und das ist aufgrund der theologischen Orientierung Crusius' zu erwarten. Nicht nur argumentiert er für diese Voranstellung, sondern er schließt seine *Vorrede* mit einer Berufung auf Gott.¹³⁴⁰ Die *Vorrede* geht zu Ende mit der Anerkennung des

¹³³¹ Ebd. S. 4 (s. unten)

¹³³² Ebd., S. 1.

¹³³³ Ebd., S. 4-5.

¹³³⁴ Ebd., S. 2-3.

¹³³⁵ Ebd., S. 4-5.

¹³³⁶ Ebd., S. 3.

¹³³⁷ „*In dieser Verfassung [...] wird die Metaphysik hoffentlich dasjenige seyn, was man an ihr sucht, nemlich eine allgemeine Grundwissenschaft, aus welcher alle andere menschliche Erkenntniß, so oft a priori erwiesen werden soll, die Gründe herholen kan, und welche auch zu den mathematischen und practischen Wissenschaften selbst die Gründe in sich fasset, ob wohl die determinirte Beschaffenheit der nothwendigen Wahrheiten, welche dieselben in sich halten, zur Metaphysik nicht füglich gezogen werden kan. Alle anderen Wissenschaften enthalten hernach die fernerer Bestimmungen dererjenigen Sachen, welche in der Metaphysik vorkommen. Die Wirklichkeit derselben erlernet man größtentheils a posteriori, die Metaphysik aber zeigt die Gründe der Möglichkeit oder Nothwendigkeit a priori, wodurch die Erkenntniß derselben deutlicher und vollständiger wird, und also so wohl dem natürlichen Bestreben unserer Wahrheits-Begierde auf eine nützliche oder doch unschuldige Art Genüge geschieht, als auch zu besserer Regierung der Erkenntnis a posteriori ein brauchbarer Weg gebahnet wird.*“ (Ebd., S. 3-4)

¹³³⁸ Ebd., S. 5.

¹³³⁹ „*Die Wissenschaften haben ein so genaues Band unter einander, daß immer eine die andere aufkläret. Es kan also eine iedwede nur von einem solchen Verstande mit genugsamer Deutlichkeit und Vollständigkeit eingesehen werden, welcher die übrigen zugleich inne hat.*“ (S. 6)

¹³⁴⁰ „*Es steht [...] die natürliche Theologie vor der Kosmologie und Pneumatologie, weil in den beyden letztern die edelsten und wichtigsten Lehrsätze nicht anders, als mit Zuziehung der*

Einflusses von Hoffmann¹³⁴¹ und mit der Begründung der (schon diskutierten) Entscheidung, seine Quellen weder zu dokumentieren noch bloß zu erwähnen.¹³⁴²

Die Methode (Analysis – Synthesis)

Sehr wichtig ist, dass er vom Anfang an klar macht, dass die geeignetste Methode für die Ontologie die analytische ist:

Da wir in der Ontologie doch nicht eher von dem einfachen zu dem zusammengesetzten fortgehen können, als bis wir die einfachen Begriffe haben, dazu wir nicht anders, als aus dem zusammengesetzten, davon wir die Betrachtung anfangen, gelangen können; und da wir auch ferner in der Ontologie keinen andern Zweck haben; als den allgemeinen Begriff eines vollständigen Dinges, theils in die dabey vorkommenden Begriffe zu zergliedern, theils aber von den allgemeinen Begriffen, welche darinnen vorkommen, diejenigen Determinationen zu erfinden, welche sich daraus a priori erkennen lassen: so ist klar, daß nicht die Synthetische eigentlich also zu nennende, sondern die Analytische Methode diejenige sey, welche die Ontologie vermöge ihres Wesens erfordert.¹³⁴³

Die Erforschung nach den *notiones irresolubiles* ist in dieser Phase der Aufklärung ein Leitmotiv auch für die antiintellktualistische Strömung, die durch Crusius vertreten ist. Aber die Methode der Ontologie ist nicht die Methode der ganzen Metaphysik; Kosmologie, Pneumatologie und dass III. Kapitel der natürlichen Theologie folgen der synthetischen Methode.

Analytische und synthetische Methode werden in seiner Logik (*Weg zur Gewißheit*) erörtert.¹³⁴⁴ Analysis (Auflösung, Zergliederung) haben wir wenn

man zu einer vollkommenern Erkenntniß der Grundgedancken selbst zu gelangen, welche daher in der Deutlichkeit, Vollständigkeit und Gewißheit derselben bestehen muß.

Synthesis (Zusammensetzung) dagegen haben wir, wenn

man [...] die Grundgedancken darzu anwendet, daß man davon zur Erkenntniß anderer Wahrheiten, welche nicht Theile oder Beweisgründe derselben sind, oder, wenn sie sich auch zu den letztern zufälliger Weise schicken, doch nicht also betrachtet werden, und welche nur in einem schulmäßigen Zusammenhange damit stehen, fortgeht.¹³⁴⁵

Betrachtung der göttlichen Eigenschaften erweislich sind, hingegen nach Voraussetzung derselben mit unumstößlicher Gewißheit dargethan werden können.“ (S. 6) „Indessen ist mein Wunsch nur dieser, daß der allein nothwendige und ewige GOtt, der Urheber aller Dinge, diese geringe Bemühung nicht ohne einige Frucht und Nutzen wolle seyn lassen.“ (14)

¹³⁴¹ Ebd., S. 11-12.

¹³⁴² „Hin und wieder habe ich nicht umhin gekont, von den Meinungen gewisser gelehrter Leute, deren Verdienste ich mit aller geziemenden Hochachtung verehere, abzugehen, und dieselben in eingeschalteten Anmerkungen zu widerlegen. Ihre Nahmen anzuführen habe ich Bedencken getragen, weil es zum Zwecke wenig gedienet haben würde, und nur den Schein veranlasset haben dürfte, als ob man Leuten, die ihre Verdienste haben, um menschlicher Schwachheiten willen ihren Ruhm streitig zu machen suchte. Die Anführung anderer Schriftsteller war ohnedem wider meinen Zweck, daher ich nur auf des sel. D. Hoffmanns Logik, da, wo es nöthig gewesen, mich deswegen bezogen habe, weil ich mich derselben in meinen Vorlesungen bediene. Diejenigen, welche es verstehen, werden unterdessen beyläufig die Gründe zur Widerlegung ganzer Bücher, oder eines ansehnlichen Theiles derselben antreffen.“ (S. 13)

¹³⁴³ Ebd., S. 8. „Das deduktive Verfahren der Wolffschen Metaphysik wird auf diese Weise umgekehrt und der mit ihm verbundene Mathematizismus stillschweigend abgelehnt.“ (Ciardone, R. (1986), S. 297) Verg. Ders. (1990), S. 124.

¹³⁴⁴ Teil II, Kap. VII: *Von dem Nachdencken und der Lehrart* (§ 566-604)

¹³⁴⁵ *Weg*, § 571

Die Analysis ist I. „*Analysis der Sachen oder Begriffe*“ oder II. „*Analysis der Worte oder Texte*“.¹³⁴⁶ Die „*Analysis der Begriffe*“ ist entweder Ia. „*zergliedernde Analysis* (Analysis in partes), *welche dasjenige deutlich aussuchet und unterscheidet, was zu den Grundgedancken als ein Theil oder innerliche Determination gehöret*“, oder Ib. „*beweisende Analysis* (Analysis in rationes), *welche die Beweise der Grundgedancken aussuchet und beurtheilet*“.¹³⁴⁷ Die *Analysis in partes* ist entweder Ia1. „*bloß zergliedernd oder rein* (Analysis mere resolvens), *welche nur dasjenige, was in den Grundgedancken schon mitgedacht wurde, deutlich aus einander setzet*“, oder Ia2. „*weiter determinirend oder gemischt [...], welche zu demjenigen, was in den Grundgedancken noch undeterminirt gedacht wurde, fernere Determinationen hinzu setzet*“.¹³⁴⁸ Die „*determinirende Analysis [...]* setzet entweder solche Determinationen hinzu, welche dem Objecte allezeit zukommen, und also sein Wesen ausmachen [...] oder [...] setzet solche Determinationen hinzu, welche dem Objecte disjunctive wesentlich sind, welches durch Eintheilungen geschiehet.“¹³⁴⁹ Wenn man die Analysisarten Ia2. und Ib. zusammen verwendet, dann haben wir „*die zusammengesetzte analytische Methode*“. In diesem Fall geht man „*auf die Gründe zurück*“, die durch ihre „*Beschaffenheit oder Quantität*“ die „*Beschaffenheit oder Quantität*“ der Sache bzw. des Begriffs determinieren. „*[W]eil man Gründe von einer Sache aufsuchet, so ist eine Analysis in rationes da. Weil man aber dadurch die zuvor unbekannte Bestimmung deutlich und a priori erfähret, so ist auch eine determinirende Analysis da.*“ Wenn die Rede nicht von Beschaffenheit sondern von Quantität ist, dann nennt man diese zusammengesetzte Analysis „*die algebraische Methode*“.¹³⁵⁰

Von der Synthesis gibt es nach Crusius drei Arten:

1. Die geometrische oder mathematische Synthesis“; sie schließt „aus den Begriffen möglicher Wesen, und was daraus folget.“
2. Die physicalische Synthesis; [sie] schliesset [...] aus Sätzen [...], welche von physicalischen Existenzen handeln, nemlich von demjenigen, was ist, oder bey Setzung gewisser Ursachen erfolgt. [Einige nennen sie] „methodum experimentalem“.
3. Die moralische Synthesis; sie schliesset aus Sätzen [...], welche von moralischen Existenzen handeln, nemlich von Endzwecken, und was um derselben willen geschehen soll oder darf [...] Die Synthesis der Existenzen könnte auch κατ' ἐξοχήν die philosophische Methode heissen; so hätte man zwey Hauptarten der synthetischen Methode, nemlich die geometrische und die philosophische.¹³⁵¹

Da die Grundlage der mathematischen Synthesis die „*möglichen Wesen*“¹³⁵² und diejenige der physikalischen die „*Erfahrungen*“¹³⁵³ ausmachen, verstehen wir,

¹³⁴⁶ Weg, § 572.

¹³⁴⁷ „*Sie suchet dieselben entweder aus den Grundgedancken selbst heraus, z.E. wenn in den Definitionen der Begriffe der Grund des ihnen zugeschriebenen Verhältnisses liegt, und daher durch die Zergliederung gefunden werden kan; oder sie beurtheilet dieselben nur, indem die Empfindung, das Gedächtnis oder Ingenium die Materie an die Hand giebt.*“ (Weg, § 573) Einfacher: Durch die *Analysis in rationes* „suchet [...] man Gründe von einer Sache auf“. (Weg, § 576)

¹³⁴⁸ Weg, § 574.

¹³⁴⁹ Weg, § 575.

¹³⁵⁰ Weg, § 576.

¹³⁵¹ Weg, § 578. Dazu vgl. Wundt, M. (1945), S. 263, Heimsoeth, H. (1956b), S. 138 und Carboncini, S. (1991), S. 207-208.

¹³⁵² Weg, § 579.

¹³⁵³ Weg, § 580.

warum bei Crusius die Philosophie als Wissenschaft des Wirklichen fungiert. Die natürliche Welt ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie. Von dieser Welt aus fängt jede Forschung an, und sie geht weiter bis endlich notwendig auch Gott zum Gegenstand wird:

Man gehet [im Rahmen der physikalischen Synthesis] also von denen aus Erfahrungen bekannten Wirkungen und Eigenschaften der Dinge zu der Entdeckung ihrer Ursachen, ihrer fernern Wirkungen, und ihrer Verhältnisse vor.¹³⁵⁴

Dass bei Crusius neben der Analysis die „*Synthesis der Existenzen*“ – vor allem der natürlichen Welt – als philosophische Methode erscheint, kann eine rudimentäre Wende bedeuten, die Kant dazu anregen könnte, der Synthesis in allen erkenntnistheoretischen Formen und Ebenen eine fundamentale Rolle zuzusprechen. Crusius beginnt mit Erfahrung, stellt die Existenz bekannter Wirkungen fest und sucht Ursachen und fernere Wirkungen bis endlich diese Kette der Wirkungen die erste Ursache, den Schöpfer selbst, erreicht. Kant dagegen beginnt mit Erfahrung bis er endlich wieder zur Erfahrung zurückkommt. Der große Unterschied, der durch die kritische Methode hervorgehoben wird, ist, dass die Erfahrung nach der transzendentalen Deduktion legitimiert ist. Die Möglichkeit der Erfahrung setzt die synthetische Einheit der Apperzeption voraus, und die Gegenstände der Erfahrung werden erst dann zu Gegenständen, wenn die Funktion der Synthesis in allen Ebenen (der Apprehension, der Einbildungskraft und der Apperzeption) vollbracht ist. Die transzendente Synthesis ermöglicht die empirische, die eine Synthesis der Erscheinungen ist, d.h. im Sinne Crusius' Synthesis der Existenzen, weil bei Crusius, wie wir sehen werden, Existenz nur in Raum und Zeit einen Sinn hat. So bleibt Crusius in der Forschung der Kette der Wirkungen der Erfahrung, die immer wieder zu neuen Ursachen und Wirkungen führt, stehen; Kant dagegen erforscht die Gründe der Möglichkeit der Gesamtheit der Wirkungen der sinnlichen Welt im Verstande, wo die Synthesis *die* fundamentale Handlung ist.

ii. Ontologie und Begrifflichkeit

Vom Anfang an macht Crusius klar, dass der unvollständige Charakter der bis jetzt erschienenen Metaphysikbücher ihn veranlasst hat, sein eigenes zu schreiben. Bis jetzt war die Thematik der Metaphysik entweder das „*Wesen der Dinge überhaupt*“ oder die „*ersten Grundursachen der Dinge*“ mit den „*obersten [...] Gründe[n] anderer Wissenschaften*“ oder „*eine Sammlung und Erklärung der philosophischen Kunstwörter*“. Das reicht für Crusius nicht. Das Forschungsfeld der Metaphysik ist für ihn der Bereich des Notwendigen. Mit impliziter bzw. expliziter Berufung auf Leibniz unterscheidet Crusius zwischen

zweyerley Wahrheiten: Einige sind zufällig, das ist, sie handeln nur von Dingen, welche zu der zufälligen Einrichtung der Dinge in dieser Welt gehören. Andere aber sind nothwendig, nemlich sie betreffen entweder dasjenige, was schlechterdings nothwendig ist und unmöglich nicht seyn kan; oder zum wenigsten dasjenige, was bey Setzung einer Welt unvermeidlich ist, und also in einer iedweden Welt eben so wohl als in der gegenwärtigen stat finden muß.¹³⁵⁵

So übernimmt es Crusius aufgrund der Leibnizschen Annahme der Möglichkeit vieler Welten und der Unterscheidung zwischen zufälligen und notwendigen

¹³⁵⁴ Ebd.

¹³⁵⁵ *VW*, § 1.

Wahrheiten, die Metaphysik als Wirklichkeitswissenschaft neu zu bestimmen. Wenn die Metaphysik nicht eine Wissenschaft des Möglichen, sondern eine Wissenschaft des Notwendigen ist, d.h. desjenigen, das entweder notwendig ist oder notwendig sein muss, dann ist sie eine *sub specie Dei* Wissenschaft des Wirklichen. Zu ihrem Forschungsfeld gehören weder die praktische Philosophie¹³⁵⁶ noch „die Bestimmungen der ausgedehnten Grössen“¹³⁵⁷. So gewinnt die Erforschung der Qualitäten die erste Rolle.¹³⁵⁸ Die vorangestellte Ontologie „muß [...] das allgemeine Wesen der Dinge nebst denenjenigen Eigenschaften derselben, welche sich a priori heraus erkennen lassen, erklären.“ Die Methode dieses Teils der Metaphysik ist die analytische.¹³⁵⁹ Auf diese Weise drückt Crusius einerseits mit der „Identifizierung des Metaphysikgegenstandes mit notwendigen Wahrheiten“ eine „Annäherung an Wolff“ hinsichtlich des „universalistisch[en] Erkenntnisideal[es]“ aus, andererseits aber wird „[das] deduktive Verfahren der Wolffschen Metaphysik [...] auf diese Weise [der analytischen Methode] umgekehrt, und der mit ihm verbundene Mathematizismus stillschweigend abgelehnt.“¹³⁶⁰ Die Analysis führt zur Deutlichkeit der zu

¹³⁵⁶ VW, § 3.

¹³⁵⁷ VW, § 4.

¹³⁵⁸ Vgl. Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 685.

¹³⁵⁹ „Weil die Ontologie von dem allgemeinen Wesen der Dinge handeln soll § 5: So müssen wir darinnen auf die allereinfachsten Begriffe kommen, in welchen nicht wiederum noch andere Eigenschaften, aus welchen sie bestünden, enthalten sind. Ob man nun wohl, nachdem man zu denselben gelangt ist, sich nach der synthetischen Art zu denken, hernach die Art und Weise vorstellen kan, wie aus deren Zusammensetzung die Begriffe der mehr zusammengesetzten Dinge entspringen: So muß man doch merken, daß die einfachen Begriffe selbst sich nicht anders, als durch die analytische Art des Nachdenkens, deutlich machen sollen. Man kan bey denselben nichts weiter thun und darf auch nichts mehr verlangen, als daß man die Art und Weise erkläre, wie man zu den einfachen Begriffen gelange, das ist, wie einem, der auf alles genau Acht hat, bey der fortgesetzten Zergliederung der zusammengesetzten Dinge, die unsere Sinne rühren, endlich die einfachsten Begriffe übrig bleiben. Hierinnen unterscheidet sich die Ontologie von allen anderen Wissenschaften.“ (VW, § 7) Sonia Carboncini (1991) sieht hier eine Einschränkung des Ontologiebegriffs bei Crusius hinsichtlich des Wolffschen; sie behauptet, dass Crusius endlich im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Wolffianismus (ohne es zu wollen) eine *Ontologie* verfassen musste: „Die Crusianische Ontologie unterscheidet sich von der Wolffschen nicht nur dem Inhalt nach, nämlich in dem Sinne, dass sie keine Prinzipienlehre, sondern eine Lehre des allgemeinen Wesens der Dinge ist. Sie ist auch der Methode nach verschieden; wobei diese Verschiedenheit einer sowohl inhaltlich als auch formal starken Einschränkung des Ontologiebegriffs entspringt. Man kann die Kritik, die Crusius an der Wolffschen Philosophie übt, nur schwer verstehen, wenn man von dieser radikalen Umstellung der Ontologie absieht. Die Ontologie verliert bei Crusius wesentlich an Bedeutung. Nach alledem, was von Descartes bis zu Wolff in diese Disziplin an neuen Anregungen und Anstößen gebracht worden ist, war der Rückgriff auf eine vor-cartesianische Position ein Anachronismus. Crusius jedoch war zu sehr vom Modell einer systematischen Philosophie beeinflusst, als dass er auf eine Ontologie hätte verzichten können. Und er konnte es sich auch nicht leisten, wenn er der Wolffschen Philosophie tatsächlich ein eigenes System gegenüberstellen wollte. Er war eben weder ein Thomasius noch ein Rüdiger: Er hatte zwar viel von diesen beiden übernommen, aber verstand es, gerade auch von deren Irrtümern zu profitieren. Anstatt also die Ontologie fallen zu lassen und sie durch eine Erkenntnislehre oder Kritik der Prinzipien der Ontologie zu ersetzen, nahm Crusius sie in einer höchst eingeschränkten Form in sein System auf und führte deren Kritik im System selbst teils im Rahmen der Ethik und teils im Rahmen der Logik durch.“ (S. 208-209)

¹³⁶⁰ Ciafardone, R. (1986), S. 297. Dabei geht es aber weniger um Annäherung als um das Gemeinsame, das alle Denker der Zeit charakterisiert. Die Suche sowohl nach notwendigen Wahrheiten als auch nach universalistischen Prinzipien ist in beiden Strömungen der deutschen Philosophie der Zeit erkennbar. Sei es der menschliche oder der göttliche Verstand, der verehrt werden muss, sind das Notwendige und das Universale entweder als Gegebenheit oder als Postulat immer im Spiel. Nur dass bei Crusius die Gefahr in der unbeschränkten Notwendigkeit besteht, die

prüfenden Begriffe. Wir fangen von „*unten*“ an (mit den Sinnen) und fahren fort, bis wir endlich „*oben*“ die „*unauflöslichen Begriffe*“ entdecken. Der Weg von „*unten*“ nach „*oben*“ besteht aus „*dreyerley Arten der Deutlichkeit*“: 1. „*gemeine Deutlichkeit*“, 2. „*Deutlichkeit des wesentlichen Inhaltes*“ und 3. „*logikalische Deutlichkeit*.“ Sinne und Verstand werden als die „*extrema der menschlichen Erkenntniß*“ betrachtet.¹³⁶¹ Was können wir von dieser Analysis der Begriffe erwarten? Crusius macht von Anfang an klar, 1. dass der Wahrscheinlichkeit eine nicht zu unterschätzende Rolle beim Erkenntnisprozesse zugesprochen wird, und 2. dass wir nicht vergessen dürfen, dass die Gewissheit mit Verstandesakten und die Notwendigkeit mit Sachen zu tun haben: „*Gewißheit ist bloß etwas im Verstande; die Notwendigkeit aber ist etwas in der Beschaffenheit der Sachen selbst.*“¹³⁶² In der Sprache Wolffs gehört also die Notwendigkeit der *veritas transcendentalis*. Und was kann solch etwas für unsere Methode bedeuten? „[Die] *Demonstration und Wahrscheinlichkeit* [sind] *nur unterschiedene Arten unserer Erkenntniß, und hingegen dasjenige, was sie zu nothwendigen Wahrheiten machet, [muß] etwas in der Beschaffenheit der Dinge selbst ausserhalb unserer Gedanken seyn.*“¹³⁶³ Diese strenge Unterscheidung des logischen und erkenntnistheoretischen vom ontologischen Feld restringiert die Chancen eines gnoseologischen Optimismus im Rahmen der unreflektierten *adaequatio*-These radikal. Und wenn eine „*Demonstration a priori [...] die Nothwendigkeit der Sache [...] allezeit [...] erweist*“, was bedeutet dieses „*allezeit*“? Wer kann für die ewige Geltung der Gewissheit, die uns eine Demonstration anbietet, bürgen? Die

zum Fatalismus führt. (Vgl. Carboncini, S. (1991), S. 202) E. Cassirer (1999) sieht in den Formulierungen von Crusius „*den eigentlichen Anstoß zur Kritik der „geometrischen Methode“ des Philosophierens.*“ Weiter bemerkt er: „*In der Tat musste Crusius' Leistung innerhalb des engeren geschichtlichen Kreises, dem sie angehört, als ein entscheidender Fortschritt erscheinen: War doch hier zum ersten Male scharf hervorgehoben, dass die Philosophie die Begriffe der Einzelwissenschaften nicht willkürlich hervorzubringen, sondern als ein F a k t u m aufzunehmen habe, das es zu begründen und in seine Voraussetzungen aufzulösen gilt. Die einfachen und fundamentalen Prinzipien können uns nicht anders zum Bewusstsein kommen als dadurch, dass wir sie an der empirischen Anschauung selbst als deren notwendige M o m e n t e und B e d i n g u n g e n aufweisen. Ohne diese beständige Beziehung auf den konkreten Gegenstand der Erfahrung müsste die philosophische Systematik der Begriffe ins Grund- und Bodenlose sinken.*“ Das Wichtigste aber ist, dass „*Crusius gedenkt, trotz aller Hinneigung zum Empirismus, auf das allgemeine Ideal der Metaphysik nicht zu verzichten.*“ (Bd. II, S. 447-448)

¹³⁶¹ „*Unsere Begriffe können [...] erstlich die gemeine Deutlichkeit haben, wenn sie sich von allen andern, ungeachtet sie noch nicht durch Zergliederung aufgelöst worden, unterscheiden sollen [...] Die andere Art der Deutlichkeit gibt die zergliederte Vorstellung des Inhaltes von einem Begriffe, da man sich derer darinnen enthaltenen Theile und Eigenschaften bewußt wird, und ihn dadurch von andern unterscheidet. Man nenne sie die Deutlichkeit des wesentlichen Inhaltes* Dergleichen Deutlichkeit erlanget man nach derjenigen Art zu definiren, welche in allen Wissenschaften ausser gewissen Materien der Ontologie fast einzig und allein gewöhnlich ist. Die dritte Art von Deutlichkeit entstehet dadurch, daß man bey der Zergliederung derer aus den Sinnen kommenden zusammengesetzten Begriffe Achtung gibt, wie aus den zusammengesetzten die einfachen entstehen, indem man dasjenige, was nicht dazu gehöret, dergestalt hinweg nimmt, daß in den Gedanken nichts mehr übrig bleibt, als was dazu gehöret. Diese Deutlichkeit kan man im engern Verstande die logikalische Deutlichkeit nennen. Da nun die einfachsten Begriffe eben deswegen, weil sie einfach sind, keiner andern Art von Deutlichkeit, als der logikalischen fähig sind: So muß man auch bey denselben keine andere verlangen. Die deutliche Erkenntniß des menschlichen Verstandes endiget sich unten nothwendig in die gemeine und oben in die logikalische Deutlichkeit. Denn wir müssen unsere Erkenntniß von den Sinnen anfangen, da wir also auf Begriffe kommen, die unauflöslich sind, und die nicht mehr als die gemeine Deutlichkeit haben können.“ (VW, § 8)

¹³⁶² VW, § 10, S. 19.

¹³⁶³ VW, § 10, S. 17.

Sache sicher nicht, weil die Gewissheit mit der Sache nichts zu tun hat. Eine erfolgreich wiederholte Demonstration ist in der Tat eine Wahrscheinlichkeit höchsten Grades.¹³⁶⁴ Durch diese Schwierigkeiten, die im Rahmen der Beziehung zwischen Gewißheit und Notwendigkeit auftauchen, entsteht die Frage nach der objektiven Gültigkeit zwischen Begriffen und Sachen, die später Tetens erörtern wird.

Nachdem das Feld der Ontologie geklärt wird, muss Crusius die Werkzeuge darstellen, die für unseren Zugang zu den Dingen erforderlich sind. Ding, Begriff und Prinzipien unserer Vorstellungen sind die Gegenstände des II. Kapitels (*Von dem Begriffe eines Dinges überhaupt*). Die Begriffe vom Dinge und Undinge sind bei Crusius eng mit den Begriffen der Möglichkeit und der Wirklichkeit verbunden. Ding und Unding werden sowohl im weiteren als auch im engeren Sinne betrachtet. Ein Ding „in dem weiteren Verstande“ wird folgenderweise verstanden: 1. es „wird dem nichts entgegen gesetzt“, 2. wir haben einen Begriff von ihm, 3. es kann entweder möglich (es wird gedacht) oder wirklich („was auch ausserhalb der Gedanke irgendwo vorhanden ist, davon wir die Begriffe bald weiter aufsuchen wollen“) sein. Das wirkliche Ding, d.h. das zugleich Gedachte und außerhalb der Gedanken vorhanden Seiende, ist das Ding „in der engeren Bedeutung“. So wird das Unding den beiden Dingbetrachtungen entgegengesetzt: dem Ding i.w.S. wird dasjenige entgegengesetzt, das zwar als Begriff erscheint, aber endlich („bey weitem Nachdenken“) falsifiziert wird, und dem Ding i.e.S. ist einfach „dasjenige, was ausserhalb der Gedanke nicht vorhanden ist“, entgegengesetzt. So entstehen die zwei Gattungen des Nicht-Wirklichen, „... nemlich die möglichen Dinge, welche sich zwar denken lassen, aber nicht sind; und die eigentlich sogenannten Undinge, oder unmöglichen Undinge, von welchen sich auch gar kein Begriff machen läßt, und welche also weder sind, noch seyn können“.¹³⁶⁵ Kennzeichen der möglichen Dinge ist die Denkbareit¹³⁶⁶, die zum ersten Grundsatz der Vernunft, dem Satz vom Widerspruch führt:

Daher ist der erste und allgemeinste Hauptsatz von dem Kennzeichen der möglichen Dinge der Satz vom Widerspruche, nemlich daß nichts in ganz einerley Verstande und zu einerley Zeit seyn und auch nicht seyn könne.

Daraus werden folgende Konsequenzen gezogen: 1. „was sich selbst widerspricht“ ist „ein unmögliches Unding [...] ohne Bedingung“, 2. „was andern schon gesetzten Dingen widerspricht“ ist „ein unmögliches Unding [...] Bedingungsweise“, 3. man nimmt „bey [...] Annehmung“ eines möglichen Dinges nichts Widersprechendes an, 4. dieses Mögliche ist „ein wirkliches Ding“, wenn „bey dessen Leugnung man ein unmögliches Unding zugeben müßte“.¹³⁶⁷ Wie sind aber die Kennzeichen der möglichen oder wirklichen Dinge zu versichern, wenn

¹³⁶⁴ „Eine deutliche Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Sache gibt zwar eine Gewißheit; aber es folgt nicht umgekehrt, daß man nicht eher Gewißheit habe, bis man die Nothwendigkeit deutlich einsiehet. Ferner eine Demonstration a priori erweist zwar allezeit die Nothwendigkeit der Sache: Aber man kan wiederum nicht umgekehrt schlüssen, daß, wo man hinlängliche Gründe einsehen soll, einen Satz unter die nothwendigen Wahrheiten zu zehlen, solches nach demonstrativer Schlußart allezeit geschehen müsse. Jedoch ich will meinen Lesern nicht vor der Zeit allzu bange machen. Sie sollen hoffentlich in nachstehender Metaphysik eben so viel, wo nicht mehr, Demonstration antreffen, als man beyzubringen pflaget, wenn man versprochen hat, daß man alle demonstrieren wolle.“ (VW, § 10, S. 19-20).

¹³⁶⁵ VW, § 11.

¹³⁶⁶ VW, § 12.

¹³⁶⁷ VW, § 13.

ich selbst als erkennendes Subjekt der Möglichkeit bzw. Wirklichkeit eines Dinges nicht sicher bin? Hier macht Crusius den Schritt von der Subjektivität zur Intersubjektivität: die Frage nach dem Allgemeingültigkeitsanspruch verlangt drei Bedingungen: 1. wenn es dabei keinen Zusammenstoß mit dem Widerspruchsprinzip gibt, 2. wenn wir einen vollkomeneren Geist als den unsrigen vertrauen können, der die Möglichkeit bzw. Wirklichkeit eines Dinges mit Sicherheit behauptet und 3. „*Wenn wir eine Verbindlichkeit erkennen, etwas uns unbegreifliches für möglich oder wirklich zu achten, um nicht den wichtigsten Regeln der menschlichen Vollkommenheit zuwieder, unsere Endzwecke in Gefahr zu setzen, oder einer gesetzlichen Schuldigkeit zuwieder zu handeln.*“¹³⁶⁸ In diesem prozessualen Erkenntnisverständnis wird sichtbar, dass eine aufgewertete Auffassung von Psychologie zu spüren ist. Die Wolffsche Allmacht des Widerspruchsprinzips wird eingeschränkt, indem aufgrund dieser drei Bedingungen neben dem Satz vom Widerspruch zwei nicht von ihm abzuleitenden „*Grundsätze der Vernunft von den Kennzeichen der Dinge und Undinge*“ gestellt werden:

Der Satz des nicht zu trennenden: Was sich nicht ohne einander denken läßt, das kan auch nicht ohne einander seyn. [...] Der Satz des nicht zu verbindenden: Was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kan auch nicht mit und neben einander seyn.¹³⁶⁹

Diese drei Grundsätze sind die Grundlagen der Metaphysik von Crusius. So entsteht ein Prinzipienpluralismus, der von Tonelli als „*subjektivistisch*“ und „*psychologisch*“ charakterisiert wird¹³⁷⁰, und das zurecht, weil Crusius das Kennzeichen der Wirklichkeit im Verstand findet:

Das allerhöchste Kennzeichen [...] der möglichen und wirklichen Dinge, ist das Wesen des Verstandes, daß nemlich dasjenige nicht möglich oder wirklich sey, was sich nicht also denken läßt; und daß hingegen dasjenige möglich sey, was sich denken läßt; dasjenige aber gar wirklich sey, bey dessen Leugnung man mittelbar oder unmittelbar etwas zugeben müsste, was sich nicht als wahr, oder der Vollkommenheit vernünftiger Thaten gemäß denken läßt.¹³⁷¹

und zwar in der Empfindung:

[D]as Kennzeichen der Wirklichkeit [ist] zuletzt allemahl in unserm Verstande die Empfindung [...] Denn die Empfindung ist eben derjenige Zustand unsers Verstandes, da wir etwas unmittelbar als existierend zu denken gezwungen sind, ohne daß wir es erst durch Schlüsse zu erkennen brauchen.¹³⁷²

Entscheidend ist hier aber, dass durch diese Psychologisierung des Erkenntnisprozesses die „*Selbständigkeit und Eigenart*“ der neuen Grundsätze Crusius’ „*dem formallogischen Grundgesetz gegenüber*“¹³⁷³ entsteht, vor allem in die Richtung der Kantschen Konzeption von synthetischen Urteile a priori, wie wir später sehen werden. Man könnte hier auch eine implizite Abhängigkeit der Wirklichkeit vom Verstand vermuten, aber sie betrifft nur die eine Seite des wirklichen Dinges, d.h. „*das metaphysische Wesen eines Dinges* [...] *wodurch man es von andern*

¹³⁶⁸ VW, § 14.

¹³⁶⁹ VW, § 15.

¹³⁷⁰ 1969, S. xxiii. M. Wundt (1945) spricht dabei von „*Steigerung des Idealismus*“. (S. 260)

¹³⁷¹ VW, § 15.

¹³⁷² VW, § 16. Von diesem Empfindungsverständnis entsteht die schon besprochene Korrektur des *cogito*-Arguments (s. oben: Anm.1261)

¹³⁷³ Heimsoeth, H. (1956b), S. 169.

unterscheiden“ kann und nicht die andere, d.h. seine „Existenz“¹³⁷⁴, die nur in Raum und Zeit¹³⁷⁵ als „Prädicat eines Dinges“¹³⁷⁶ eine Geltung bekommt. Das Ding, das keiner Verknüpfung bedarf, um zu existieren, ist vollständig (*ens completum*); wenn das nicht der Fall ist, geht es dabei um ein unvollständiges Ding (*ens incompletum*), z.b. „alle allgemeine Begriffe“.¹³⁷⁷

iii. Wesen und Existenz

Wesen und Existenz werden in den Kapiteln III. und IV. auf eine eher scholastischen Art¹³⁷⁸ erörtert. Die Substanz ist „ein vollständiges Ding“; in ihm werden das „metaphysische Subject“ und die „metaphysischen Eigenschaften“, die in ihm subsistieren, unterschieden.¹³⁷⁹ Ein Subjekt kann weiter entweder „absolut“ oder „relativisch“ (d.h. letzten Endes Eigenschaft) sein.¹³⁸⁰ Eine „metaphysische Eigenschaft (*accidens praedicamentale*)“ ist die „Determination“ eines Dinges, wenn das Ding „ohne die Eigenschaft nicht seyn kan“. Es gibt Determinationen, „welche es an und vor sich selbst sind [...] und solche, die es nur zufälliger Weise sind.“¹³⁸¹ Die existierenden Dinge, die Gegenstände unserer Empfindung, sind einmalig, vollkommen determiniert, und heißen Individuen;¹³⁸² die übrigen entstehen durch Abstraktion¹³⁸³ (eine Funktion, die in seiner Logik eine wichtige Rolle spielt). Die Abstraktion ermöglicht es uns, Relationen zwischen den Dingen zu entdecken. Die Eigenschaften der Dinge sind entweder negativ („bloß negativ“ oder „privativ“) oder positiv. Die positiven sind weiter entweder „absolut“ (sie sind in der Sache erkennbar ohne Vergleich mit anderen Dingen) oder „relativisch“ (nur durch Vergleich mit anderen Dingen erkennbar).¹³⁸⁴ So ist die Relation eine besondere „Art zu existiren“.¹³⁸⁵ Zu den Relationen gehören die

¹³⁷⁴ VW, § 17, 19, 44. Nicht nur die Existenz sondern auch der „Nahme des Dinges“ wird dem metaphysischen Wesen entgegen gesetzt (VW, § 17) Hier spricht L.W. Beck (1967c) vom Nominalismus Crusius'. Es ist einerseits nicht überraschend, Crusius in die nominalistische Tradition des Thomasius einzugliedern, andererseits aber beschäftigt Crusius die Frage des Nominalismus in ihrem traditionellen Rahmen nicht.

¹³⁷⁵ „irgendwo und irgend ein mal [...] ubi & quando“ (§ 46)

¹³⁷⁶ Ebd.

¹³⁷⁷ VW, § 18.

¹³⁷⁸ Vgl. Festner (1892), S. 10, Wundt, M. (1945), S. 260

¹³⁷⁹ VW, § 20.

¹³⁸⁰ VW, § 21.

¹³⁸¹ VW, § 23.

¹³⁸² Crusius folgt hier der nominalistischen Tradition seiner Schule.

¹³⁸³ „Es kan [...] ein undeterminirtes Ding so wohl ein metaphysisches Subject, als eine Eigenschaft seyn. Hingegen alles, was ist, das ist in Ansehung aller seiner Umstände vollkommen determiniret, und hierinnen bestehet das Wesen eines individui, und dasjenige, was es zu einem individuo macht, ist nichts anders, als daß alle nöthige Umstände mit ihren nöthigen Bestimmungen gesetzt werden. Nehmlich dem ersten Begriffe nach ist ein individuum dasjenige, was nicht mehr als einmahl existiren kan. Denn alles, was wir empfinden, nennen wir individua, und alles, was wir nicht individua nennen, das ist etwas, das wir aus den individuis mit Hinweglassung gewisser Umstände abstrahiret haben, und welches in dieser Verfassung noch nicht existiren kan, sondern, wo es vorkommt, in individuo existiren muß, aber auch eben deßwegen mehr als einmal existiren kan.“ (VW, § 24)

¹³⁸⁴ VW, § 26-28.

¹³⁸⁵ „Eine Relation heißt eine solche Art zu existiren zwischen zweyen oder mehrern Dingen, wodurch es möglich wird, daß man von ihnen zugleich etwas abstrahiren kan, was sich von einem alleine nicht hätte abstrahiren sollen. Eine relativische Eigenschaft ist demnach, darinnen man sich etwas vorstellet, welches wenigstens von zwey Dingen zugleich abstrahiret ist.“ (VW, § 28)

„Wahrheit“, die „Dependenz“ und die „Gewißheit“.¹³⁸⁶ Dann wird das logikalische Wesen eines Dinges erörtert, das als ein Spezialfall des metaphysischen erscheint: Während das metaphysische Wesen „[d]asjenige, was man bey einem Dinge denket, und wodurch man es von andern unterscheidet“ ist¹³⁸⁷, ist das logikalische Wesen dagegen „[d]asjenige, was einem Dinge **beständig** zukommt“ und „wodurch es von **allen** andern unterschieden werden muß“¹³⁸⁸, d.h. es verfügt über einen formalen Status.

Dem metaphysischen Wesen gehört eine „inhärirende positive Eigenschaft“, die „Kraft“¹³⁸⁹, die uns zum „Grundwesen“ eines Dinges führt, d.h. zu der Lehre Crusius' vom Satz des zureichenden Grundes.¹³⁹⁰ Crusius spricht vom „Satz von der zureichenden Ursache“;¹³⁹¹ der Grund ist die „Urache im weiteren Verstande (principium, ratio)“.¹³⁹² Er negiert die Herleitung des Satzes der zureichenden

¹³⁸⁶ „Die Wahrheit ist eine Relation, nemlich ein Verhältniß zwischen der Gedanke und Sache ausserhalb der Gedanke, da eben dasjenige existiret, oder nicht existiret, möglich, oder unmöglich ist, wovon man denket, daß es existire, oder nicht existire, möglich, oder unmöglich sey. Die Dependenz ist eine Relation, da das eine Ding A, von dem anderen B etwas empfangen muß [...] [D]ie Gewißheit ist nichts anders, als ein Verhältniß eines Satzes gegen seinen contradictorischen Gegensatz, welches darinnen bestehet, daß man widersprechende Gegensatz nicht wahr sey, nemlich daß dasjenige, was darinnen gesaget wird, nicht sey, oder geschehen sey, oder geschehen werde.“ (Ebd.)

¹³⁸⁷ VW, § 17.

¹³⁸⁸ VW, § 30 (hier werden scholastisch-aristotelische Termini wie *genus*, *proprium*, *differentia specifica*, *forma* und *materia* behandelt.)

¹³⁸⁹ VW, § 29, 44.

¹³⁹⁰ VW, § 44, 31-39 und Kap. V (§ 62-89). Crusius' Lehre über den Satz des zureichenden Grundes wird 1743 in seiner *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis*, vulgo *sufficientis* erörtert (Nach R. Finster (1986b, S. 73, Anm. 7) ist dieses Werk „ganz ohne Zweifel das wichtigste Werk von Crusius“). Die Ansichten dieser *Dissertatio* werden in dem Entwurf wiederholt. Sonia Carboncini, Mitherausgeberin der kleineren und lateinischen Schriften von Crusius (1987), bemerkt: (1) „Die Hauptthemen und wichtigsten Argumentationsgänge seiner Philosophie sind bereits in [seinen lateinischen] Schriften enthalten“ (S. vi), (2) „[D]ie lateinischen Schriften von Crusius repräsentieren [...] die innerakademische oder schulmäßige Seite des Crusianischen Denkens, während die deutschen Lehrbücher die „populäre“ Seite darstellen“ (S. vii), (3) „[D]ie lateinischen Schriften [...] wurden [...] in der Tat weit weniger rezipiert [...] als die deutschen Lehrbücher. Dies gilt sogar für die *Dissertatio de usu*, zweifellos die bekannteste philosophische Abhandlung von Crusius in lateinischer Sprache, die zwar einen Ehrenplatz innerhalb der Diskussion um die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund einnahm und einige direkte Gegenschriften bewirkte, im breiteren Raum jedoch [...] weniger Erwähnung fand, als die deutschsprachige Ethik und Metaphysik“ (S. vii-viii / Anm. 11-12, S. xxiii-xxiv), (4) „Thematisch gehört die *Dissertatio de usu* in die recht umfangreiche Tradition derjenigen Schriften, die sich mit der Geltung des Satzes vom zureichenden bzw. bestimmenden Grund auseinandersetzen“ (S. xii) (5) „[Sie] stellt [...] einen Wendepunkt in der Kritik an der Wolffschen Philosophie dar; sie ist als der Anfang einer neuen, bis zu Kant führenden Phase der Auseinandersetzung mit Wolff zu betrachten“ (S. xiv), (6) Trotzdem wird diese Schrift, die viele Ähnlichkeiten mit der *Nova dilucidatio* Kants hat, von Kant selbst nie erwähnt (S. viii-ix). Vgl. auch Carboncini, S. (1991), S. 200-204 und Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 686-690. Max Wundt beschäftigt sich in dem Crusius-Kapitel seines Buches *Kant als Metaphysiker* (1924) mit dem lateinischen und nicht mit dem deutschen Werk Crusius'. Andere wichtige lateinische Schriften von Crusius sind: *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus* (1740), *Dissertatio philosophica de appetitibus insitis voluntatis humanae* (1742). Die Kausalität wird auch im Kapitel III. der Logik von Crusius (*Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig 1747) behandelt: *Von den Unterschieden und Verhältnissen der Begriffe (Von der causalen Subordination*, § 139-155). Zur Gliederung der Logik s. Anhang.

¹³⁹¹ VW, § 31.

¹³⁹² VW, § 34. Vgl. *Weg zur Gewißheit (Weg)*, § 139.

Ursache aus demjenigen des Widerspruchs, weil die Geltung des ersteren sich auf verschiedene Zeitpunkten erstreckt, was beim letzteren nicht der Fall ist; der Satz von der zureichenden Ursache gründet sich vielmehr auf den Satz des nicht zu trennenden¹³⁹³ und endlich auf die subjektivistisch gefassten Kennzeichen der Wahrheit, die Crusius erörtert hat. So kommen wir zum einfachen „Begriff der Causalität“, der ein Produkt der Abstraktion durch die innere Empfindung ist. Die Causalität ist ein *Verhältniß* zwischen Ursache und Wirkung, wobei ein *in esse*-Verhältnis zwischen den beiden ausgeschlossen wird:

Es ist demnach die Causalität dasjenige Verhältniß zwischen A und B, da die Wirklichkeit B von der Wirklichkeit A abhanget, ohne daß B nur mit A zugleich ist, oder darauf folget, und auch so, daß B kein Theil, Determination oder inhärirende Eigenschaft von A seyn darf.¹³⁹⁴

Das ausgeschlossene *in esse*-Verhältnis führt durch den „Satz der Zufälligkeit“ („[D]asjenige, dessen Nichtseyn sich denken läßt, sey auch wirklich einmal nicht gewesen.“) zu einer

„[v]ollständigeren Bestimmung des Satzes von der zureichenden Ursache: Alles dasjenige, dessen Nichtseyn sich denken läßt, hat seine zureichende Ursache, welche ihm durch die Anwendung ihrer Kraft die Wirklichkeit gegeben hat.“¹³⁹⁵

Die Wirklichkeit ist aber nicht der einzige Geltungsbereich der Gründe. Ist das Gegründete „nur die Erkenntnis im Verstande“, dann heißt sein Grund „Erkenntnisgrund – Idealgrund – principium cognoscendi“; er bringt „Erkenntniß einer Sache“ hervor. Ist es „die Sache ausserhalb der Gedanke“, dann heißt sein Grund „Realgrund – principium essendi vel fiendi“; er bringt „die Sache selbst“ hervor.¹³⁹⁶ Die Erkenntnisgründe werden in Erkenntnisgründe a posteriori und a priori eingeteilt. Durch die a posteriori Erkenntnisgründe (durch Erfahrung, Vergleich oder reductio ad absurdum erwiesen) erkennen wir die Wahrheit einer schon gegebenen kausalen Beziehung, d.h. wir erkennen nur „daß etwas ist“. Wenn aber ein Erkenntnisgrund ganz und gar im Verstande hervorgebracht wird, dann ist vom Erkenntnisgrund a priori die Rede; in diesem Fall erkennen wir nicht

¹³⁹³ „Ein iedwedes Ding, welches vorietzo und vorhero nicht war, hat seinen Ursprung von der wirkenden Kraft eines andern Dinges, welches die wirkende Ursache desselben heißt. Und wenn dasselbe seine Kraft anwendet und sonst keine Hinderniß vorhanden ist; So entstehet es, und wird hernach der Effect oder die Wirkung desselben genennet. Denn wer auf sich selbst Achtung geben will, der wird leicht gewahr werden, daß sich ein entstehendes Ding nicht anders denken lasse, als daß man zugleich ein anderes zugebe, welches zureichende Kraft gehabt hat, dasselbe hervor zu bringen, und sich auch dieser Kraft, ohne hinlänglich verhindert zu werden, bedienet hat. Dieser Grundsatz gründet sich demnach auf den § 15 angegebenen andern Hauptsatz von Kennzeichen der Wahrheit. Und daher kommt es, daß er uns vollkommen wesentlich und unleugbar ist. Man kan denselben den Satz von der zureichenden Ursache nennen. Diejenigen, welche nicht alle Kennzeichen der Wahrheit zusammen übersehen, und deßwegen gemeynet haben, daß man alles aus dem Satze vom Widerspruche erweisen müßte, haben sich bemühet, auch diesen Satz aus dem Satze vom Widerspruche darzuthun. Es gehet aber deßwegen nicht an, weil die Ursache und ihre Wirkungen nicht in einerley Zeitpuncte sind, sondern allererst aus einander erfolgen sollen; dahingegen der Satz vom Widerspruche ein ganz leerer Satz ist, und nur saget, daß nichts in einerley Verstande genommen und zu ganz einerley Zeit zugleich seyn und auch nicht seyn könne, womit er nicht mehr, als so viel saget, was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht.“ (VW, § 31)

¹³⁹⁴ VW, § 32.

¹³⁹⁵ VW, § 33.

¹³⁹⁶ VW, § 34. Vgl. Weg, § 140.

nur „*daß, sondern auch warum etwas ist*“. ¹³⁹⁷ Ein Realgrund, der eine Sache möglich macht oder hervorbringt, ist entweder eine „*wirkende Ursache*“, d.h. er braucht eine „*wirkende Kraft*“ zum Möglichmachen bzw. Hervorbringen einer Sache, oder nur ein „*Existentialgrund*“ (anders: „*unwirksamer Realgrund*“), d.h. das Möglichmachen bzw. Hervorbringen einer Sache wird „*durch sein blosses Daseyn vermöge der Gesetze der Wahrheit*“ ermöglicht, wie es z.B. in der Geometrie der Fall sein kann. ¹³⁹⁸ Man muss eine Verwirrung zwischen Real- und Idealgrund vermeiden:

Ein Idealgrund ist nicht allezeit ein Realgrund. Ein jeder Realgrund aber ist zugleich ein Idealgrund, durch dessen Erkenntniß man auch zu einer Erkenntniß der in ihm gegründeten Sache mit Ueberzeugung gelangen kan.

Durch den Realgrund erkennen wir sowohl die Ursache der Möglichkeit der gegründeten Sache (die entweder „*unwirksam*“ bzw. „*unzureichend*“ oder „*wirksam*“ bzw. „*zureichend*“ ist, d.h. „*darinnen fehlet nichts, was zur Entstehung oder Determination*“ der gegründeten Sache erforderlich ist) als auch die Ursache deren Wirklichkeit, d.h. ihr „*so und nicht anders*“. ¹³⁹⁹ Aber wenn der Idealgrund zugleich ein Realgrund ist, denn bedeutet das nicht, dass der Unterschied aufgehoben wird; das Reale bzw. Ideale verleihen einem Grund eine Perspektive, die erkenntnistheoretisch unentbehrlich ist. ¹⁴⁰⁰

Die Frage, die Crusius jetzt stellt, ist die nach dem eigentlichen Sinn des Wortes *Grund*. Der Begriff des *Grundes* ist immer mit dem Wort *warum* assoziiert. Bis jetzt hat er vier *Grundarten* erörtert: die zwei Arten des Realgrundes (tätig wirkende Ursache und Existentialgrund) und die zwei Arten des Idealgrundes (a priori und a posteriori). Nur die letzte passt zum eigentlichen *Grundbegriff* nicht. Das Problem mit dem Idealgrund a posteriori ist, „*dass wir daraus nicht erkennen, warum etwas sey, sondern nur warum wir es als wahr*

¹³⁹⁷ Weg, § 142 und VW, § 35 („Die andere Art der Erkenntnisgründe machen diejenigen aus, welche nicht nur die Überzeugung von der Wahrheit eines Satzes, sondern auch die Idee von dem Satze selbst in dem Verstande hervorzubringen vermögend sind, und in so ferne betrachtet werden. Diese heissen Erkenntnisgründe a priori. Die Meynung ist also, daß nur diejenigen Erkenntnisgründe Gründe a priori sind, aus denen ein genugsam scharfsinniger und aufmerksamer Verstand den zu erweisenden Satz seinem determinirten Inhalte nach selbst würde haben abstrahiren können, gesetzt auch, daß er den Begriff desselben anders woher noch nicht gewust hätte.“)

¹³⁹⁸ VW, § 36. Vgl. Weg, § 141. Die Erörterung der Existentialgründe ist in der Logik vollständiger und ausführlicher dargestellt. Wir lesen: „Es vertreten also bey dem Existentialgrunde die Gesetze der Wahrheit, und das Wesen der Dinge überhaupt, die Stelle der wirkenden Kraft, und lassen nicht anders zu, als daß bey Setzung gewisser Umstände gewisse andere als möglich oder unmöglich mit determiniret werden [...] Ferner begreiffet man [...] leichte, daß bey den Existentialgründen der Grund und das Gegründete nothwendig stets zugleich sind. Bey den wirkenden Ursachen aber muß die Wirkung später entstehen, als ihre Ursache existiret, ob sie gleich das Verhältniß gegen die Wirkung, vermöge dessen ihr die Hervorbringung derselben als einer wirkenden Ursache zugeschrieben werden kan, nicht eher bekommt, als bis die Wirkung da ist.“ Unter bestimmten Umständen agieren der Existentialgrund und die wirkende Ursache im Sinne von *potentia* und *actu*. „So kan man unter gewissen Bedingungen aus den wirkenden Ursachen ihre Wirkungen erkennen, und aus den Existentialgründen müssen sich, so bald man sie nur hinlänglich verstehet, die Principiata allezeit erkennen lassen.“ (Weg, § 142)

¹³⁹⁹ VW, § 37. Vgl. Weg, § 142.

¹⁴⁰⁰ „Man kan aber die Unterscheidung auch nicht einmal alsdenn entbehren, wenn etwas ein Ideal- und Realgrund zugleich ist. Denn iedwedes kommet ihm in anderer Betrachtung zu, und auf dem Unterschiede dieser Betrachtungen beruhet der Unterschied dessen, was in den Wissenschaften ideal oder real ist.“ (Weg, § 142)

gelten **lassen müssen**.“¹⁴⁰¹ Was wir unter dieser *Grundart* verstehen dürfen, ist eine nicht wohl begründete und keinesfalls spontane Art subjektiver Erkenntnis, d.h. dabei geht es vielmehr um eine konventionelle (alltägliche, vulgäre) als um eine wissenschaftliche Erkenntnis. Die Idealgründe a priori haben dagegen einen Status vollständigerer und deutlicherer Erkenntnis.¹⁴⁰² Das wissenschaftliche und philosophische Ideal veranlasst uns, nach Idealgründen a priori zu suchen und sie mit „*wahrhaftig zureichende[n] Gründe[n]*“ zu identifizieren. So erhebt sich hier die Frage nach den Grenzen der geistigen Tätigkeit des Menschen als endlicher Kreatur gegenüber der raumzeitlichen Totalität der Welt und nach der Funktion der realen und idealen Kausalität im Rahmen der Beziehungen zwischen Mensch – Welt – Gott. Die Fragestellung der dritten und vierten Antinomie ist schon da, aber in der Form der Auseinander-setzung von Crusius mit der Wolffschen Version des Satzes vom zureichenden Grunde. Zugleich wird hier geklärt, wie bei Kant, dass, was wir als endliche Geister erkenntnistheoretisch beanspruchen können, nicht identisch ist mit dem, was wir beanspruchen dürfen:

Wir erkennen **allezeit** die Wahrheit einer Sache aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, vermöge welcher es überhaupt oder doch bey diesen Umständen nicht seyn kan. Daher kan kein Realgrund **in einem endlichen Verstande** zugleich ein Erkenntnisgrund a priori seyn, ohne nur derjenige, wodurch das in ihm gegründete vollkommen determiniret wird. Daher bilden sich auch viele ein, daß **alle Dinge** einen determinirenden Grund haben müsten, und daß kein Realgrund ein wahrhaftig zureichender sey, durch welchen nicht das in ihm gegründete vollkommen determiniret werde [...] Ich habe, damit wir uns nicht übereilen, allhier nicht als den Satz von der zureichenden Ursache und den von der Zufälligkeit voraus setzen kan. Und ob es uns gleich vermöge unserer natürlichen Begierde nach Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe höchst angenehm ist, überall Erkenntnisgründe a priori, sie mögen nun zum wenigsten bloß ideal, oder ideal und real zugleich seyn zu suchen: So folget doch daraus noch nicht, daß wir vernünftig handeln, wenn wir die natürliche Wirkung dieses Wunsches zu einem Grundsatz machen. Es muß vielmehr aus den oben § 15 gesetzten Kennzeichen der Wahrheit, indem sie auf die Natur der Dinge appliciret werden, allererst geurtheilet werden, wieferne wir unseres Wunsches gewähret werden können. Daher will ich auch weiter unten, da ich erst die Gelegenheit dazu haben werde, noch eine fernere Bestimmung des Satzes von der zureichenden Ursache angeben. Ich leugne also nicht, daß wir vermöge unseres Wesens geneigt sind, überall nach einem Grunde eines Dinges a priori zu fragen, so lange, bis wir auf die höchsten Sätze der Vernunft kommen, oder die ersten Ursachen finden, an deren Wahrheit oder Nothwendigkeit wir nicht weiter zweifeln können. Aber die Frage ist nur, ob auch **alle Dinge** solche Erkenntnisgründe a priori zulassen, daraus man versteht, warum sie vielmehr sind, als nicht sind, und warum sie vielmehr so und nicht anders sind; Oder ob nicht das Wesen eines Realgrundes vollständig seyn kan, ungeachtet er in unserm Verstande zu einem Idealgrunde a priori nicht geschickt ist; Oder deutlicher: ob nicht ein Ding einen **zureichenden Grund** haben könne, ungeachtet derselbe nicht ein **determinirender Grund** ist.¹⁴⁰³

Hier stellt sich im Rahmen der Lehre von dem „*Wesen eines Dinges*“ die Frage nach dem Unterschied zwischen zureichendem und determinirendem Grund, die im Kapitel „*Von den wirkenden Ursachen*“ erörtert wird. Zuvor muss aber vieles geklärt werden:

1. Der Ursprung des Veränderlichen im Dinge liegt wiederum
 - a) im Beständigen des Dinges
 - b) außerhalb des Dinges
2. Eine „*logice wesentliche Eigenschaft*“ eines Dinges ist

¹⁴⁰¹ *VW*, § 38 (von mir hervorgehoben). Vgl. *Weg*, § 142 (S. 261-262).

¹⁴⁰² Ebd.

¹⁴⁰³ Ebd. (von mir hervorgehoben)

a) eine Wirkung (sie wird in einer anderen Eigenschaft gegründet)

b) eine a priori geschlossene Folgerung

Die Reihe von Wirkungen bzw. Folgerungen kann aber nicht unendlich sein. Das Ende der Reihe muss „eine oder etliche Eigenschaften“ sein. Dabei geht es um das „Grundwesen“ eines Dinges („Wesen im engeren Verstande“): „Das Grundwesen eines Dinges ist also dasjenige, was in demselben das erste ist, welches nicht wiederum in andern Eigenschaften desselben Dinges gegründet ist, und darinnen hingegen alles andere seinen Grund hat, was der Sache zukommt, oder zukommen kan, in so ferne nemlich, wieferne es in derselben und nicht etwan in äusserlichen Ursachen seinen Grund hat.“

3a. Das Grundwesen eines Dinges mit notwendiger Wirklichkeit braucht keinen weiteren Realgrund (als notwendig Erkanntes braucht es keinen weiteren Idealgrund).

3b. Das Dasein des Grundwesens eines Dinges mit zufälliger Wirklichkeit hat seinen Ursprung in der Kraft eines anderen Dinges. „Und dieses gehet so lange fort, bis man endlich auf eine solche Ursache kommt, deren Wirklichkeit **schlechterdings nothwendig** ist, und sich als schlechterdings nothwendig erkennen läßt, vor welche man also keine andere Ursache mehr braucht.“¹⁴⁰⁴

4a. Das Wesen eines Dinges ist notwendig, wenn die das Grundwesen dieses Dinges ausmachenden Eigenschaften von einander nicht trennbar sind; die Präsenz aller wesentlichen Eigenschaften ist notwendige Voraussetzung seiner Wirklichkeit.

4b. Das Wesen eines Dinges ist zufällig, wenn unter den wesentlichen Eigenschaften seines Grundwesens mindestens eine „hinweg seyn kan, ohne daß deßwegen auch die Existenz der übrigen unmöglich gemacht würde“.

4c. „[D]as Wesen einer endlichen Substanz ist niemals nothwendig.“¹⁴⁰⁵

5. „[A]lle Nothwendigkeit [...] gründet sich [...] darauf, daß ein Ding, wiefern es nothwendig genennet wird, auf gewisse Weise ist, und keine Ursache da ist oder möglich ist, welche machen könnte, daß es nicht, oder anders sey.“

6. Die Existenz ist „dasjenige Prädicat eines Dinges“, das die Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Dinges ermöglicht.¹⁴⁰⁶

7. Die Existenz wird wie bei Wolff als *complementum possibilitatis* gedacht. Wir sind vom „Wesen unseres Verstandes“ genötigt, etwas in der Zeit und im Raum, d.h. etwas dem „metaphysischen Wesen eines Dinges“ hinzuzukommendes zu denken. Die Existenz besteht „darinnen, daß ein gedachtes Ding irgendwo und zu irgend einer Zeit ist.“¹⁴⁰⁷ Raum und Zeit sind „was für die Existenz übrig bleibt, nachdem dasjenige abgesondert worden, was zu dem Wesen gehöret“¹⁴⁰⁸, sie sind keine Substanzen, keine inhärierenden Eigenschaften; sie sind

¹⁴⁰⁴ VW, § 39.

¹⁴⁰⁵ VW, § 42. Vgl. weiter VW, § 123, § 136 („Ein unendliches Ding ist von unendlicher Vollkommenheit.“), § 137 („Das unendliche ist nothwendig, das Endliche aber zufällig.“), § 140 („Das Unendliche ist von dem Endlichen nicht bloß dem Grade sondern dem Wesen nach unterschieden.“), § 153 („Das Wesen der unendlichen Substanz bestehet nicht aus einer Reyhe von Veränderungen.“) und § 154 („Die Actionen der unendlichen Substanz sind erste oder Grundthätigkeiten.“)

¹⁴⁰⁶ VW, § 46.

¹⁴⁰⁷ Ebd.

¹⁴⁰⁸ VW, § 45.

unvollständige Dinge, „*abstracta der Existenz*“.¹⁴⁰⁹ Es ist klar, dass Crusius keine „*Ableitung des Wirklichen aus dem Möglichen*“ annimmt.¹⁴¹⁰

8. Die Möglichkeit kann entweder ideal, d.h. in den Gedanken (als determinierte / positive oder undeterminierte / negative) sein oder real, d.h. ausser der Gedanken. Im letzten Fall sind „*zu dem gedachten Dinge zureichende Ursachen wirklich vorhanden*“.¹⁴¹¹

9. Die Begriffe des Wirklichen und der Existenz sind sowohl „*der Natur nach*“ als auch „*unserer Erkenntnis nach* [...] *eher als der Begriff des möglichen*“.¹⁴¹²

10. „*Kraft, Raum und Zeit machen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus*“.¹⁴¹³

iv. Kraft – Grundtätigkeit – Freiheit

Die Ursachen sind nach Crusius entweder vollständige oder unvollständige Dinge (Teile eines vollständigen).¹⁴¹⁴ Wenn wir von Ursachen sprechen wollen, müssen wir zuerst den Begriff der *Kraft* (i.w.S.) in Sicht bringen, d.h. „*die an ein Ding verknüpfte Möglichkeit eines andern Dinges*“. Ferner müssen wir zur Verdeutlichung des *Kraft*-Begriffes zwei weitere Begriffe verwenden: *Kausalität* und *Subsistenz*. Die *Kausalität* ist als „*subsistierende Eigenschaft*“ des hervorbringenden Dinges eine *Kraft*; der Status der *Kausalität* wird aber als Verhältnis zwischen dem Hervorbringenden und dem Hervorgebrachten verdeutlicht.¹⁴¹⁵ Wenn die Hervorbringung des Hervorzubringenden wirklich geschieht, kommt die *Kraft* zum Zustand der *Action*.¹⁴¹⁶ Dasjenige, das „*vorhanden ist, worinnen durch die Action etwas hervorgebracht wird, [ist] das Objekt*“, und seine „*Beschaffenheit* [...] *wodurch es eine Action anzunehmen* [...] *geschickt ist, heißt die Receptivität oder Fähigkeit des Objekts*“. *Effect* oder *Wirkung* ist weiter, „*was durch die Action hervorgebracht wird, von der Action selbst aber dem Subject oder dem Wesen nach unterschieden ist*“.¹⁴¹⁷

Durch den Begriff der *Kraft* i.w.S. versuchen wir Kausalverknüpfungen darzustellen und Kausalerklärungen zu geben, aber die vielen Kraftarten, die unter dem *Kraft*begriff i.w.S. zu subsumieren sind, erlauben uns nicht, die erwünschte Deutlichkeit zu erreichen. Wir müssen also die Perspektive des *Kraft*verständnisses einschränken und die *Kraft* mit diesem Aspekt des Dinges verbinden, der nicht nur zum Denken sondern auch zum Verstehen desselben erforderlich ist, d.h. mit seinem *Grundwesen*; so entsteht der Begriff der „*Kraft im engeren Verstande*“, der „*Grundkraft*“:

¹⁴⁰⁹ *VW*, § 48-55.

¹⁴¹⁰ Ciafardone, R. (1986), S. 299.

¹⁴¹¹ *VW*, § 56.

¹⁴¹² *VW*, § 57.

¹⁴¹³ „*Daher sind Kraft, Raum und Zeit die Theile, welche zu der vollständigen Möglichkeit eines gedachten Dinges gehören. Daher können wir auch alle dreye so definiren, daß wir die Möglichkeit zum genere machen. Nämlich die Kraft ist die Möglichkeit eines gedachten Dinges, welche an eine Substanz verknüpft ist. Sie ist also die wirksame Möglichkeit. Der Raum und die Zeit aber sind unwirksame Möglichkeiten, deren Definition hierdurch erhöht und vollständiger gemacht wird.*“ (*VW*, § 59)

¹⁴¹⁴ Die „*Ursachen, welche etwas ihnen ähnliches hervorbringen*“ heißen *caussae univocae*; die anderen heißen *caussae aequivocae*. (*VW*, § 62)

¹⁴¹⁵ *VW*, § 63.

¹⁴¹⁶ *VW*, § 64. Die aristotelisch-scholastische Terminologie (*actu primo*, *actu secundo*, *potentia proxima*, *potentia remota*, *potentia propinqua*) bleibt hier, wie im ganzen Text, aktuell.

¹⁴¹⁷ *VW*, § 65, 67-68.

Wir müssen [...] so viel möglich diejenigen Kräfte aussuchen, welche das Grund-Wesen ausmachen und aus denenselben muß, wenn man sie entweder einzeln betrachtet, oder unter einander vergleicht, oder mit den Kräften anderer Dinge zusammen nimmt, dasjenige, so viel möglich, zu erklären gesucht werden, was einer Sache zukommt. Wir werden also hiermit auf den Begriff einer Kraft in engeren Verstande geführt, welche dem bloßen Vermögen und denen willkürlich abstrahirten General-Kräften entgegen gesetzt ist. Nämlich eine Kraft im engern Verstande ist eine solche an ein Subject verknüpfte Möglichkeit anderer Dinge, welche in demselben Subjecte eine besondere, und auch **ausserhalb unserer Gedanke** dergestalt von anderen unterschiedene, Eigenschaft ist, daß sie etwas einiges und von andern unterschiedenes ist, ohne daß sie es erst durch unsere Betrachtungs-Art werden darf, und welche auch in dem Subjecte etwas beständiges ist. Man kan dieselbe auch eine Grundkraft nennen.¹⁴¹⁸

Aufgrund der Unterscheidung des Realgrundes in „*wirksame Ursachen*“ und „*unwirksame Realgründe oder Existentialgründe*“¹⁴¹⁹ unterscheidet sich auch die Kraft des Existentialgrundes („*unwirksames Vermögen eines Existential-Grundes*“) von der „*thätigen Kraft*“ einer wirkenden Ursache wie z.B. „*die thätige Kraft der Elemente, das Dencken und Wollen*“.¹⁴²⁰ Die Kette der Tätigkeiten ist endlich; so kommen wir endlich „*auf erste Actionen [...] welche aus der Kraft der Subjecte nicht vermittelt einer andern Action, sondern unmittelbar entspringen.*“ Das sind die „*Grund-Thätigkeiten (actiones primae)*“. Davon gibt es zwei Arten:

1. Die „*vermöge des Wesens der Substanz*“ beständig fortdauernden; sie machen das „*das innerliche Wesen der thätigen Substanzen*“ aus.

a. „*Wenn die Substanz nothwendig ist: So brauchen sie keine fernere Ursache.*“ (z.B. der göttliche Verstand)

b. „*Ist die Substanz aber zufällig: So brauchen sie doch keine weitere Ursache, als daß das Grund-Wesen der Substanz.*“ (z.B. die tätigen Kräfte der Elemente)

2. Die nicht beständig fortdauernden. (z.B. Tätigkeiten des menschlichen Verstandes und Willens)¹⁴²¹

a. Grundtätigkeiten, die „*bey gewissen Umständen, daran sie als Bedingungen verknüpft sind, dergestalt geschehen müssen, daß sie bey Setzung derselben nicht aussen bleiben können*“. (z.B. Empfindungen)

b. Grundtätigkeiten, die „*durch die darzu erfordernten Bedingungen nicht mehr als vollkommen möglich gemacht werden, und daher bey Setzung derselben zwar geschehen, aber auch unterbleiben, oder anders gerichtet werden können. Alsdenn determiniret sich die thätige Kraft selbst zu einer unter mehreren Arten*

¹⁴¹⁸ VW, § 70 (von mir hervorgehoben). Ferner (§ 71-78) gibt Crusius acht Kennzeichen der Grundkräfte: 1) „*Eine Grundkraft kommt dem Dinge beständig zu.*“ 2) „*So lange man aus einer angenommenen Kraft den Effect nicht verständlich herleiten kan, so hat man entweder noch keine Grundkraft, oder man versteht sie noch nicht vollkommen deutlich.*“ 3) „*Eine endliche Grundkraft hat stets einerley nächste Wirckung, und daraus müssen sich die fernern begreifen lassen.*“ 4) „*Die Verbindungen an welche die Action einer Grundkraft gebunden seyn soll, müssen in eben demselben Subjecte liegen.*“ 5) „*Die nächste Folge einer Grundkraft muß etwas in ihrem eigenen Subjecte seyn.*“ 6) „*Eine Grundkraft muß sich nicht wiederum nicht aus andern causaliter herleiten lassen.*“ 7) „*Eine Grundkraft muß kein Existential-Abstractum einer andern Kraft seyn.*“ 8) „*Wenn man wahrnimmt, daß zu den Wirckungen einer Kraft hernach noch andere Umstände angefüget werden, die sich aus derselben Kraft nicht verstehen lassen, so muß man ausser derselben noch eine oder etliche andere Kräfte zugeben. In der Wirckung darf nicht mehr seyn als in der Ursache.*“

¹⁴¹⁹ VW, § 36.

¹⁴²⁰ VW, § 79. Die „*Elemente*“ sind die kleinsten einfachen körperlichen Substanzen. Dazu vgl.: *Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*, 2 Bde, Leipzig 1749, § 66.

¹⁴²¹ VW, § 81.

zu agiren, welche ihr bey Setzung gewisser Umstände allerseits vollkommen möglich sind [...] Sie gehet [...] vermöge der Vollkommenheit ihres Wesens von der Möglichkeit ihrer Wirckung, zur Wirklichkeit fort.“¹⁴²² Die Möglichkeit solcher Grundtätigkeiten ist nicht widersprüchlich, also sie ist möglich. Dass das Werk der Philosophie bis jetzt mit Kausalverhältnissen der übrigen Gattungen vertraut ist, hindert uns nicht, auch diese letzte Gattung mindestens als legitim zu untersuchen. Diese Art von Grundtätigkeiten passt sowohl Gott als auch „den erschaffenen vernünftigen Geistern, damit sie einer moralischen Zurechnung ihrer Thaten und der Tugend fähig werden“. Es geht um die „Grundthätigkeiten der Freyheit (*actiones primae liberae*)“, die „in dem Willen vernünftiger Geister“ möglich ist; sie haben „in dem wirkenden Subjecte [...] allezeit eine wahrhaftig zureichende Ursache, und geschehen auch allezeit nach Ideen, und zwar nach den Ideen eines vernünftigen Geistes“. Gegenstand der Ontologie ist nur ihre Möglichkeit; ihre Wirklichkeit dagegen gehört sowohl zur Ethik als auch zur natürlichen Theologie und Pneumatologie. Als die „vollkommenste Art von Thätigkeit“ ist die Freiheit determiniert, in dem Sinne, dass sie „alle die inhärenten Determinationen an sich“ hat, „welche zu einer vollständigen Kraft gehören [...] [Es] ist aber eine ganz andere Frage, ob eine entstehende Thätigkeit einer Kraft auch ausserhalb sich allezeit nicht nur etwan eine zureichende Ursache in dem Subjecte, sondern auch etwas anderes voraus setze, wodurch sie determiniret wird, daß sie bey Setzung der iedesmahligen Umstände nur auf einerley Art seyn oder geschehen kan, oder geschehen muß. Dieses ist nicht nur unerwiesen, sondern auch unerweislich und falsch.“¹⁴²³ Nach diesen nach scholastischer Art vorgenommenen Begriffsklärungen ist Crusius in der Lage, gegen die Wolffsche Lehre vom zureichenden Grunde zu argumentieren und seine eigene Lehre klar darzustellen.¹⁴²⁴

v. Der Satz vom Grunde

Crusius bestimmt klar das Anwendungsfeld des Satzes vom zureichenden Grunde durch die Betonung seines strengen Unterschiedes vom Satz des determinierenden Grundes. Die Exposition Crusius' gegen diejenigen, welche den „Nahme[n] des zureichenden Grundes vielmal gemißbrauchet“ haben¹⁴²⁵ ist die folgende:

(1) „Ein determinirender Grund [ist] ein solcher, wodurch das in ihm gegründete dergestalt wirklich oder möglich gemacht wird, daß es bey diesen Umständen nicht anders seyn kan ...“

(2) „Wenn das entstehende Ding, nach dessen Grunde man fraget, eine Grundthätigkeit der Freyheit ist; so kan man vermöge des Begriffes davon nach nicht mehr als nach einer bloß zureichenden Ursache der Action fragen ...“

¹⁴²² VW, § 82 (von mir hervorgehoben). Wenn Crusius selbst von der „Zweydeutigkeit des Wortes determinirt“ spricht, wenn man sagt: „die Freiheit ist determiniert“, so er hat dann recht, wenn das Wort *determiniert* als Adjektiv verstanden wird; wenn aber das Wort als Partizip verwendet wird, dann wird der Freiheit nicht Selbsttätigkeit sondern Leiden zugesprochen, d.h. ihr Sinn wird dadurch aufgehoben.

¹⁴²³ VW, § 83. Wegen eines Druckfehlers trägt der nächste Paragraph auch die Nummer 83. Hier werden vier Kennzeichen der Grundthätigkeiten erörtert: 1) „Eine Grundthätigkeit ist etwas in dem wirkenden Subjecte selbst, nicht in einem Objecte“, 2) sie „darf von keiner andern hervorgebracht seyn“, 3) „die Bewegung ist keine actio prima“ und 4) „Was nicht unterbleiben kan, ist keine Grundthätigkeit der Freyheit, ob es wohl eine Grundthätigkeit seyn kan“.

¹⁴²⁴ Es geht um den „Cardinalpunkt seiner Polemik gegen Wolff“. (Festner, C. (1892), S. 18)

¹⁴²⁵ VW, § 85.

(3) „[A]lles, was **nicht eine Grundthätigkeit der Freyheit** ist, das hat, wenn es entsteht, einen determinirenden Grund, das ist, einen solchen, bey dessen Setzung es nicht unterbleiben, auch nicht anders seyn oder geschehen kan ...“

(4) Anwendungsfeld des Satzes vom determinierenden Grund sind Physik und Mathematik, d.h. alle „Wissenschaften, welche nicht von dem Willen vernünftiger Geister [...] reden“.¹⁴²⁶

(5) „Der Satz des determinirenden Grundes redet nur von Realgründen. Man verwirre ihn also nicht etwan mit der Regel, daß man keinen Satz ohne zureichenden Grund, nemlich ohne Beweisgrund annehmen solle, welche Regel von Idealgründen redet.“¹⁴²⁷

(6) Die determinierenden Gründe, „wenn sie auch gleich Realgründe sind, doch allemal auch zugleich geschickt, Idealgründe a priori abzugeben, daraus man die Gedanke selbst von demjenigen bekommen kan, was in ihnen gegründet ist, und daraus man also von dem letztern verstehen kan, warum es vielmehr ist als nicht ist, und warum es vielmehr so als anders ist ...“

(7) „[A]lles was **nicht eine Grundthätigkeit der Freyheit** ist, das hat, wenn es entsteht, einen solchen Realgrund, welcher zugleich geschickt ist, einen Idealgrund a priori abzugeben, oder, welches gleich viel ist, es hat einen solchen Realgrund, aus welchem sich verstehen läßt, warum es vielmehr ist, als nicht ist, und warum es vielmehr so als anders ist.“

(8) Die Idealgünde a priori „vermehren die Deutlichkeit, übertreffen aber die [Idealgründe a posteriori] nicht nothwendig an Gewißheit.“¹⁴²⁸

Aus (3), (5) und (7) folgt, dass der Satz vom determinierenden Grund immer Realgründe behandelt, d.h. er gehört hinsichtlich seines Geltungsfeldes zu der physikalischen Synthesis¹⁴²⁹; er ist ein metaphysischer Grundsatz der Kausalität.¹⁴³⁰ Der Satz vom zureichenden Grund ist dagegen ein logischer Satz, eine Regel von Idealgründen; man muss ihn „in der Vernunftlehre suchen“.¹⁴³¹ Die Gefahr also, die aus der Wolffschen Version, d.h. aus der Version der unbeschränkten Gültigkeit des Satzes folgt, entsteht aus der Identifizierung

¹⁴²⁶ VW, § 84. Vgl. Weg, § 143: „Wenn man vor bekannt annimmt, daß es freye Thaten gebe, [...] so versteht man sogleich, daß man eine zureichende wirkende Ursache ferner in eine solche abzutheilen habe, welche ietzo zu wirken, und zwar so und nicht anders zu wirken, völlig determiniret ist; und in eine solche, welche in ihrer Wirksamkeit nicht nach allen Umständen zu wirken, so und nicht anders zu wirken determiniret ist, und welche eben deswegen frey ist.“

¹⁴²⁷ VW, § 85.

¹⁴²⁸ VW, § 86. Vgl. Weg, § 143: „Weil man nun aus einer determinirten Ursache ihre Wirkung nach allen Umständen vorhersehen kan, wenn man sie hinlänglich erkennet, so ist eine völlig determinirte wirkende Ursache allemal zugleich ein zureichender Idealgrund a priori von ihren Thaten und Wirkungen. Hingegen die frey wirkenden Ursachen sind dergleichen in einem endlichen Verstande nicht, sondern sie sind nur zureichende Realgründe ihrer Handlungen. Aus eben dem Grunde, nemlich weil es frey wirkende Ursachen giebt, sind hernach auch die unzureichenden wirkenden Ursachen in solche abzutheilen, welche es aus Mangel der Kraft sind; und in solche, welche es deswegen sind, weil sie nicht mehr haben thun wollen.“ Die Einteilung zureichend – unzureichend ist die zweite Einteilung der Gründe, die Crusius in der Metaphysik und der Logik darstellt. In der Logik werden sie übersichtlicher dargestellt. Die übrigen Grund- bzw. Ursachenarten sind: 1. Realgrund – Idealgrund (§ 140), 3. nächste – entfernte Ursache (§ 144), 4. Ursache eines absoluten – Ursache eines relativen Effects (§ 145), 5. causa per se – causa per accidens (§ 146), 6. ganze (vor sich bestehende) – abstracta derer vor sich bestehenden (§ 148), 7. coordinirte – subordinirte (§ 150), 8. causae physice efficientes – causae morales (§ 150), Gründe der physikalischen oder Gründe der moralischen Möglichkeit und Existenz (§ 154).

¹⁴²⁹ Vgl. Weg, § 578, 580, die schon diskutiert worden sind, und Carboncini, S. (1991), S. 202.

¹⁴³⁰ Festner, C. (1892), S. 20.

¹⁴³¹ VW, § 85.

zwischen Real- und Idealgrund, und aus dem absoluten Determinismus, der sich daraus entwickelt; die Gefährdung der Grundlegung der menschlichen Freiheit ist dadurch offensichtlich.¹⁴³² Das ist der Fall, weil die Gesetzmäßigkeit der Natur nicht für das „*freye Wollen*“ gelten kann; Das „*freye Wollen*“ ist „*kein äusserlich erzwungenes*“ und „*kein innerlich nothwendiges*“.¹⁴³³ Die Willensfreiheit verfügt bei Crusius eine „*libertas contradictionis*“ und eine „*libertas contrarietatis*“¹⁴³⁴, die in der Natur nicht zu finden sind, und das Wesen der Freiheit als einer „*natürlichen Kraft des Willens*“¹⁴³⁵ besteht darin, dass es a. „*eine Kraft sey, sich zu einer Handlung selbst zu determiniren, ohne daß man durch irgend etwas anders, es sey in uns oder ausser uns, darzu determiniret werde*“¹⁴³⁶, und b. dass sie „*in einer vollkommenen innerlichen Thätigkeit bestehen muß*“.¹⁴³⁷ So ist hier die Rede von „*Spontaneität*“ und „*Selbstthätigkeit*“, d.h. davon, dass „*die wirkende Substanz durch ihre eigenen Vorstellungen und Begierden determiniret*“ wird.¹⁴³⁸ So befinden wir uns vor zwei verschiedenen Funktionen der Kausalität: vor der transitiven Funktion der Kausalität der Naturprozesse (äußerliche Determination – Heteronomie), die als Kausalverknüpfung, d.h. als Grundlage der *unio existentialis*, ein *in esse*-Verhältnis ausschließt¹⁴³⁹, und vor der reflexiven Funktion der Welt der freien Akte (Selbstdetermination).¹⁴⁴⁰ In diesem anti-deterministischen Rahmen ist klar, dass das System der prästabilierten Harmonie und die Monadenlehre abgelehnt werden¹⁴⁴¹, und Crusius als Anhänger der Lehre

¹⁴³² Vgl. Carboncini, S. (1991), S. 202

¹⁴³³ *Anweisung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*, Leipzig 1744 (Ethik), § 38.

¹⁴³⁴ Ebd.

¹⁴³⁵ *Anweisung*, § 37.

¹⁴³⁶ *Anweisung*, § 39.

¹⁴³⁷ *Anweisung*, § 41.

¹⁴³⁸ *Anweisung*, § 40.

¹⁴³⁹ „*Es ist unmöglich, daß ein endlicher Verstand alle mögliche Arten der Vereinigung sollte begreifen können. Wir haben also nur die allgemeinsten Classen anzumercken, welche uns bekannt sind. Ich will unionem metaphysicam nennen, wenn zwey Dinge dergestalt vereinigt sind, daß eins in dem andern subsistirt* § 20. *Unio existentialis* kan heissen, welche sich zwischen zwey vollständigen Dingen befindet, deren eins in, oder neben dem andern dergestalt existirt, daß es zum wenigstens nicht ohne Schwierigkeit von ihm getrennet werden kan [...] [E]ine iedwede Vereinigung zufälliger Dinge, welche ausserhalb der Gedancke eine reale unio existentialis seyn soll, [muss] auf einer Causal-Verknüpfung der Dinge beruhen, vermöge deren zum wenigsten eines gegen das andere thätig wircken muß, wiewol auch beyde wechselseitig gegen einander thätig seyn, und auch wechselseitig von einander leiden können. Denn es ist sonst nichts anders ausserhalb der Gedancke möglich, was einen Grund der Vereinigung zwischen vollständigen Dingen abgeben kan.“ (VW, Kap. VI: Von dem was eins, einerley und unterschieden ist, § 94)

¹⁴⁴⁰ Schönfeld, M. (2000), S. 147.

¹⁴⁴¹ Die Widerlegung der Lehre übernimmt Crusius in seiner Logik (§ 69-76). Das wichtigste Problem der Lehre ist sicher, dass, wenn sie richtig ist, „*alles was ist, seinen völlig determinirenden Grund haben [...] soll*“. (§ 70) Ferner deutet Crusius fast alle ihren metaphysischen Voraussetzungen als falsch (§ 72). Dann erörtert er die „*Gründe wider die Möglichkeit der prästabilierten Harmonie*“: I. Gründe a priori: 1. „*Die Geister und die Materie müssen in der Welt in einander wirken können*“, 2. „*Viele Zustände der Seele können mit nichts in dem Körper harmoniren*“. (§ 73) II. Gründe a posteriori: 1. „*Die vorstellende Kraft der Welt machet das Wesen der Seele nicht aus*“, 2. „*Zu den animalischen Bewegungen, wie wir sie wahrnehmen, ist bey Setzung der prästabilierten Harmonie kein Triebwerk vorhanden*“. (§ 74) III. Wahrscheinliche Gegengründe: 1. „*Die Mannigfaltigkeit unserer Bewegungen übersteiget die Fähigkeit einer solchen Maschine, wie unser Körper befunden wird*“, 2. „*In den menschlichen Körpern müßten Unterschiede wahrgenommen werden, welche sich nach den Lebensarten richteten, wenn sie als blosser Maschinen wirketen*“, 3. „*Man siehet nicht, wie in einer einfachen*

des *influxus physicus*¹⁴⁴² erscheint; die Sphären vom Sein, Erkennen und Sollen werden möglichst klar unterschieden, und Crusius' Gedanken fungieren so als Herausforderung für Kant, der die Grenzen zwischen den Aktivitäten des Verstandes und der Vernunft ziehen und die Legitimitätsansprüche jeder Sphäre im juristischen Sinne deduzieren muss.

4. Begriffe und Urteile

Crusius hat nach W. Risse „auch für die Logik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung“. Aber „der systematische Ansatz seines Denkens [...] lässt sich vielleicht am besten aus der Problemstellung seiner Metaphysik verstehen“.¹⁴⁴³

Kraft aus dem Stande dunkeler Vorstellungen der Stand deutlicher entstehen könne“. (§ 75) IV. „Erinnerungen wider den vorgegebenen Nutzen der prästabilierten Harmonie“: 1. „Die Knoten werden nicht aufgelöst, sondern zerschnitten“, 2. „Die prästabilierte Harmonie erläutert nicht die Weisheit Gottes, ob sie wol den Verstand desselben voraussetzt“, 3. „Man kan bey Setzung derselben die Wirklichkeit der körperlichen Welt nicht erweisen“, 4. „Die prästabilierte Harmonie erhebet nicht den Begriff der menschlichen Freyheit“, 5. „Sie häuffet die Schwierigkeiten bey der Unsterblichkeit der Seele“, 6. „Die Harmonisten haben nicht Ursache, die Bestien vor mehr als blossen Maschinen zu halten“, 7. „Der künstliche Bau des Leibes trägt nichts zum Beweise der prästabilierten Harmonie“. (§ 76) Vgl. VW, § 94 und Festner, C. (1892), S. 71-74. Crusius lehnt auch die Leibnizsche Monadenlehre ab (VW, § 103-119). Sein Hauptargument betrifft die Nichtidentifizierung der einfachen existierenden (d.h. räumlichen) Substanzen mit den im mathematischen Sinne einfachen Dingen, d.h. unausgedehnten Punkten (VW, § 118-119). R. Finster (1986b) bemerkt dazu: „Würde man [...] die mathematische Betrachtung auch der Metaphysik zugrunde legen, so folgte daraus, dass von dem bloß möglichen Raum, der Thema der Mathematik ist, auf die ihn ausfüllenden Substanzen geschlossen würde. Hinsichtlich der einfachen Substanzen würde dies bedeuten, dass man von der in Gedanken möglichen unendlichen Teilbarkeit des Raumes auf die Zusammensetzung jeglicher ihn erfüllender Substanzen schlosse, dass man, anders formuliert, einfache Substanzen, damit sie im mathematischen Sinne einfach wären, zwangsläufig als unausgedehnt definieren müsste. Eben diese Konsequenz hat Crusius jedoch durch die Unterscheidung von Gedankenteilen und realen oder wahren Teilen vermieden wissen wollen. Darin, diese Unterscheidung nicht gemacht und damit die mathematische Betrachtung auch hinsichtlich der Theorie der einfachen Substanzen in der Philosophie verwandt zu haben, besteht der Hauptvorwurf, den Crusius – hier allerdings ohne die Adressaten seiner Kritik beim Namen zu nennen – Leibniz und Wolff macht.“ (Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff, In: SL 18, S. 72-82, hier: S. 77-78) Vgl. auch: Hahmann, A. (2009), S. 35-42.

¹⁴⁴² Die Annahme der Lehre des *influxus physicus* ist eher in der Lehre der „realen Vereinigung“ (VW, § 94) gegründet. Eine Wechselwirkung auf Grund einer realen Vereinigung ist einleuchtender für das Leib-Seele-Verhältnis im Vergleich zu einer bloßen Übereinstimmung, wie Crusius die Lehre der prästabilierten Harmonie versteht. Im Leibnizschen System spielt die Kausalität im Rahmen der Wechselwirkung zwischen den Substanzen kaum eine Rolle; im Crusiusschen ist es dagegen die Lehre von den tätigen Ursachen und den *actiones primae* (VW, § 79-81), die die Wechselwirkung ermöglicht. Nach der Widerlegung der Lehre von der prästabilierten Harmonie in der Logik (Weg, § 71-76) stellt Crusius sein *systema nexus physici* oder *Systema der realen oder physikalischen Vernknüpfung* dar (Weg, § 77-82), wo die Bewegung der seelischen Substanz ins Spiel kommt (3 Hauptsätze von der Einwirkung zwischen Leib und Seele (§ 79-81): „1. Die Wirksamkeit der denkenden Kräfte, und die Bewegung der Substanz der Seele sind an einander als an Bedingungen gebunden. 2. Die Bewegung der Substanz der Seele welche bey der äußerlichen Empfindung geschieht, ist die Bedingung von der Wirksamkeit der wahren geistigen Ursache der Ideen. 3. Bey der innerlichen Empfindung ist die Seele in Bewegung, und die Lebensgeister müssen ihr bequem ausweichen können.“ Vgl. Watkins, E. (1995a), S. 328-338.

¹⁴⁴³ 1964-1970, Bd. II, S. 685. M. Wundt (1945) ist dagegen anderer Meinung: „Die Logik ist [...] eine Bearbeitung der Vernunftlehre Hoffmanns. Crusius gibt das in der Vorrede offen zu, und der ganze Aufbau seines Buches verrät diesen Anschluss. Die äußere Nachahmung der mathematischen Lehrart ist aber verschwunden, und jeder Paragraph bietet einen glatten Text.

Die Bedeutung der Crusiuschen Logik besteht nach Risse in der Tatsache, dass sie aufhört, „*eigentlich formal*“ zu sein; sie bekommt einen gemischten Charakter, der teils „*transzendental*“ (der Begriff wird mit Vorbehalt von Risse gebraucht), teils „*psychologisch*“ ist.¹⁴⁴⁴ Im Rahmen der empiristisch orientierten Thomasius-Rüdiger-Linie ist solch etwas kaum überraschend. Dass im Rahmen der Logik der Wahrscheinlichkeitslehre zwei¹⁴⁴⁵ und der Erfahrung ein Kapitel¹⁴⁴⁶ gewidmet sind, bestätigt dieses Logikverständnis.

i. Philosophie und Wissenschaft

In der *Vorrede*¹⁴⁴⁷ beruft sich Crusius nochmals auf Gott¹⁴⁴⁸ und auf seinen Gewährsmann Hoffmann¹⁴⁴⁹; er spricht von der „*tadelhaften Weitläufigkeit*“¹⁴⁵⁰

Überhaupt ist Crusius in der Darstellung weit gewandter und sagt in der Vorrede, dass man immer über den schweren Vortrag Hoffmanns geklagt habe [...] In der Logik [...] dürfte das Grundsätzliche wohl alles auf Hoffmann zurückgehen, und Crusius beansprucht auch nur, vieles mit mehr Vollständigkeit und Ordnung abgehandelt zu haben, als das bisher geschehen sei.“ (S. 262-263)

¹⁴⁴⁴ „[Crusius] ersetzt die alte Auffassung, die Logik insgesamt sei die formale Lehre von den in sich schlüssigen Begriffsbeziehungen, durch ihre Ausdeutung als normativer Regeln zum Gebrauch der Verstandeskkräfte und der Kriterien der Wahrheit. Diese Verstandestätigkeiten bezeichnen nun nicht nur die mit Begriffen anzustellenden Funktionen sondern allgemein die mittels ihrer zum Zweck der Erkenntnis vollzogenen psychischen Denkvorgängen selbst in ihrer Gesamtheit. Damit hört die Logik auf, eigentlich formal zu sein. Sie ist aber auch nicht eindeutig „transzendental“ im kantischen Sinne, ebenso wenig eindeutig psychologisch, sondern hat von beiden etwas. Sie unterliegt weithin dem denkpädagogischen Zweck, den Verstand im rechten Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten anzuleiten. Noch deutlicher als in dieser Monographie über den Satz des zureichenden Grundes [Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis] treten die psychologischen und denkpädagogischen Einflüsse in Crusius' Logiklehrbuch zutage. Freilich könnte man, von seiner Nachwirkung auf Kant auf ihn zurückfolgend, manche dieser im Sinne der Zeit rational-psychologischen Betrachtungen als „transzendente“ Voraussetzungen der Erkenntnis zu bezeichnen bereit sein. Bei näherem Hinsehen erweisen sich aber auch die Betrachtungen über die „Kräfte des menschlichen Verstandes“ als letztlich psychologisch.“ (1964-1970, Bd. II, S. 690-691) Den nicht formalen Charakter der Crusiuschen Logik hatte natürlich auch Kant bemerkt. In der *Jäsche-Logik* lesen wir: „Zu den neuern Logikern gehört auch C r u s i u s, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandnis habe. Denn seine Logik enthält metaphysische Grundsätze und überschreitet also in so fern die Grenzen dieser Wissenschaft; überdies stellt sie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium sein kann, und lässt also in so fern allen Schwärmereien freien Lauf.“ (AA, IX, S. 21) Die Frage ist hier nur, warum Kant diese Logik genau wegen ihres nicht rein formalen Charakters nicht positiv bewertet und zwar in einem von ihm selbst autorisierten Text, der lange nach der *KrV* erschien.

¹⁴⁴⁵ Weg, Teil I., Kap. IX und Teil II., Kap. VIII.

¹⁴⁴⁶ Weg, Teil II., Kap. II.

¹⁴⁴⁷ 10 unpaginierte Seiten.

¹⁴⁴⁸ „Es war [...] eine Schuldigkeit, da mir GOTT bey nahe von den Jahren der zartesten Jugend an Gelegenheit und Trieb, die Vernunftlehre zu erlernen, und, wie ich nicht mir, sondern ihm, zum Ruhme bekenne, einen mercklichen Grad der innerlichen Aufmercksamkeit auf die Wirkungen des Verstandes verliehen.“ (S. 3) „GOTT, der die Quelle aller Wahrheit ist, und die Menschen lehret, was sie wissen, lasse diese, obwohl geringe, doch aufrichtige, und in seiner Furcht und zu seiner Ehre unternommene, Bemühung auch zur Ausbreitung derselben gesegnet seyn.“ (S. 10) Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie vgl. § 31-33.

¹⁴⁴⁹ „Bey meinen academischen Vorlesungen habe ich zeithero des sel. D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre zum Grunde gelegt, welche ein Buch ist, welches bey Kennern gewiß allezeit einen großen Werth behalten wird. Die Bahn, welche er darinnen gebrochen hat, ist vortrefflich, obgleich nur ein Anfang, welcher ausserdem, daß über den schweren Vortrag immer geklagt worden, nicht nur in der Ordnung, sondern auch in den Sachen selbst wichtiger Aenderungen, und noch wichtigerer Vermehrungen bedurfte, welche ich durch geschriebene Tabellen, und durch Dictiren, meinen Herrn Zuhörern bisher, so gut es angien, mitgetheilet habe.“

des Buchs und von der Brauchbarkeit und Nützlichkeit, die eine Logik für die Welt (hier spricht Thomasius) haben muss.¹⁴⁵¹ Dem Vorbild der Logikkompendien der Zeit folgend eröffnet Crusius sein Werk mit einem *Vorbericht von der Philosophie überhaupt und den Wissenschaften derselben*. Crusius versteht unter Philosophie

den Inbegriff derjenigen Erkenntnis [...], welche mit solchen Vernunftwahrheiten zu thun hat, deren Objekt beständig fortdauert. Die Vernunftwahrheiten [...] können wir [...] aus der Betrachtung natürlicher Dinge in der Welt erkennen [...] [Sie] sind [...] den geoffenbarten entgegen gesetzt. Die philosophische Wahrheit muss 1. sich durch die bloße Vernunft erkennen lassen; 2. Sie muß ein Objekt haben, welches entweder schlechterdings nothwendig und unveränderlich ist, oder welches wenigstens in der gegenwärtigen Welt dergestalt beständig fortdauert, daß es natürlicher Weise niemals völlig zu seyn aufhöret.¹⁴⁵²

Im Vergleich zu der *Vorrede* seiner Metaphysik sehen wir, dass die Philosophie hier, wie bei Kant, als Metaphysik im weiteren Sinne (d.h. System und nicht Propädeutik)¹⁴⁵³ fungiert. Philosophische Erkenntnis „durch bloße Vernunft“ bei Crusius oder „aus reiner Vernunft“ bei Kant hat einen notwendigen Gegenstand; für Kant wird endlich dieser notwendiger Gegenstand als die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Vernunft ausgedrückt, die mit der Gesetzmäßigkeit der natürlichen Dingen *transcendentaliter* verknüpft ist. Das „beständige Objekt der Vernunftwahrheiten“ ist bei Crusius hauptsächlich das „Wesen der Dinge“, die

Weil sich dahero mein gegenwärtiges Buch auf das Hoffmanische Werk gewisser Massen als auf einen vorgearbeiteten Grund beziehet; so habe ich auch nur allein dasselbe bey den wichtigsten Materien, die daselbst zu finden sind, angeführet, welches daher nicht die Bedeutung hat, als ob ich vor die Schriften anderer wohlverdienten Gelehrten die gebührende Achtung nicht hätte. Bey allen Kleinigkeiten aber Allegationen hinzu zu setzen, war zu beschwerlich. Diejenigen, welche das Verhältniß meines Werkes zu dem Hoffmanischen genauer wissen wollen, bitte ich, die Bemühung einer Vergleichung beyder sich nicht entgegen seyn zu lassen.“ (S. 4-5)

¹⁴⁵⁰ *Vorrede*, S. 6.

¹⁴⁵¹ „Ich habe meine Vernunftlehre auf sehr fleißige Wahrnehmungen von dem, was in unserer Seele vorgehet, gebauet, und bin gemühet gewesen, diejenigen Begriffe genau aufzulösen, welche alle gründliche Gelehrte immer gehabt haben, welche die Erfahrung lehret, und bey deren Anwendung die Logik keine **Schulwissenschaft**, sondern ein im practischen Leben brauchbarer Grund zu aller nützlichen Erkenntniß wird.“ (Ebd., S. 8) Vgl. Kant, *KrV*: „Bis dahin ist [...] der Begriff der Philosophie nur ein **Schulbegriff**, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas, mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die *Logische Vollkommenheit* der Erkenntnis zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen *Weltbegriff* (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich, wenn man ihn gleichsam personifizierte, und in dem Ideal des *Philosophen* sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen, und sich anzumaßen dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein.“ (A838/B866 – A837/B867) Das thomasianische Ideal einer Philosophie für die Welt bleibt lebendig bei beiden. Die Nützlichkeit einer weltoffenen Philosophie geht aber bei Kant hinsichtlich sowohl seiner theoretischen als auch seiner praktischen Interessen einen Schritt weiter: der Philosoph als Gesetzgeber ist der nützlichste Bürger, er inkarniert das Ideal des Bürgertums im Rahmen der aufklärerischen Bewegung.

¹⁴⁵² *Weg*, § 1.

¹⁴⁵³ Vgl. *KrV*, A841/B869: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder *Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht, und heißt *Kritik*, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt *Metaphysik*.“

„Ursache desjenigen, was wir wahrnehmen“ und die beständigen Individua (z.B. „die großen Weltkörper“).¹⁴⁵⁴ Die Ursache des Wahrgenommenen bzw. Wahrzunehmenden ist aber von der Ursache der Wahrnehmung selbst (d.h. von der Quelle der Erfahrung) nicht so weit entfernt. Es dürfte vielleicht mutatis mutandis gesagt werden, dass bei Crusius eine erste grobe Version der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung entworfen wird. Aber die Untersuchung der Ursache des Wahrgenommenen wird bei Crusius im Rahmen der Betrachtung der philosophischen Erkenntnis als einer Erkenntnis der Gründe der Dinge im Gegensatz zu der „historischen“ bzw. „gemeinen“ Erkenntnis behandelt (in seinem *Vorbericht* befindet sich Crusius zu diesem Punkt im Einklang zum Wolffschen *Discursus praeliminaris*). Eine Verwechslung der Philosophie selbst mit der philosophischen Erkenntnis wäre aber für die Religion gefährlich. Wenn die philosophische Erkenntnis, d.h. die Erkenntnis der Gründe der Dinge, mit der Philosophie identisch wäre, müssten wir einräumen, dass Alles unter der Herrschaft des Satzes vom determinierenden Grund stehen müsste.¹⁴⁵⁵ Die Philosophie besteht aus zwei Teilen: „Mathematik“ und „Philosophie im engeren Verstande“; die erstere betrachtet „die Natur und Arten der Grössen der Ausdehnung dergestalt [...] daß man aus bekannten Grössen unbekannte finden lernet“, und die letztere ist „eine gründliche Erkenntniß dererjenigen unveränderlichen Vernunftwahrheiten [...] welche in etwas anders als in Grössen der Ausdehnung bestehen.“¹⁴⁵⁶ Die Philosophie im engeren Verstande besteht weiter aus 1. der Metaphysik, deren Gegenstand die „nothwendigen theoretischen Wahrheiten“ und deren Teile die *Ontologie*, die *theoretische natürliche Theologie*, die *Kosmologie* und die *Pneumatologie* sind; und 2. der „Disciplinalphilosophie“; Gegenstand der letzteren sind die zufälligen oder practischen Wahrheiten. Ihre Teile sind: die *Physik*, die die Körper als Objekt hat und zu der *medizinische Wissenschaften* und *Teleologie* gehören, die *Logik*, die den Verstand (seine Kräfte

¹⁴⁵⁴ Weg, § 2.

¹⁴⁵⁵ „[D]a alles veränderliche in der Welt, in dem beständigen den Grund seiner Möglichkeit oder Wirklichkeit haben muß; so kan man auch von Dingen, die nicht zur Philosophie gehören, dennoch eine philosophische Erkenntniß haben, wenn man den Grund derselben aus den philosophischen Wahrheiten versteht. Ferner kan auch diejenige Erkenntniß von Dingen eine philosophische nennen, da man aus denen der Sachen eigenen Gründen, welche nicht zur Philosophie gehören, von demjenigen, was man an ihr wahrnimmt, den Grund angeben kan. Weil einige den Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntnis überhaupt, und der Philosophie selbst, nicht genau bemerkt haben: so haben sie deswegen in der Bestimmung des Begriffs der Philosophie Schwierigkeiten gefunden, und dieselbe anders eingerichtet, als man füglich zugeben kan. Man kan es auch nicht einmal als eine willkürliche Erklärung der Philosophie einräumen, wenn man dadurch nur die Wissenschaft von den Gründen der Dinge verstehen will. Denn es wird nicht nur die überaus nützliche Bestimmung, welche der Sprachgebrauch gemacht hat, aus der Acht gelassen, und ohne Ursache alles zur Philosophie gezogen; sondern es wird auch die Aufsuchung derjenigen Dinge, welche wir nur der Existenz nach erkennen, entweder hintan gesetzt; oder wenigstens wird ein so niedriger Begriff davon gemacht, daß es läßt, als ob wie weniger zur Philosophie gehörten, als die Aufsuchung der Realgründe. Einige haben daher gar Gelegenheit genommen, sich zu bereden, als ob sie von einer Sache nicht eher etwas gewisses wissen könnten, als bis sie einen determinirenden Realgrund davon eingesehen hätten: welcher seltsame Irrthum zur Vertheidigung des Unglaubens gegen die Religion bisher mehrmalen da gewesen ist, ob solches gleich wider die Absicht und mit Misfallen dererjenigen geschehen, welche den Begriff der Philosophie auf die oberwehnte Art bestimmen.“ (Weg, § 4)

¹⁴⁵⁶ Weg, § 5. Im § 10 werden neun Unterschiede zwischen Mathematik und Philosophie „in Ansehung der Lehrart“ dargestellt. „Crusius schließt sich in der Aufzählung der Unterschiede zwischen Mathematik und Philosophie an Hoffmann an.“ (Tonelli, G. (1959), S. 56-57)

und Wirkungen) als Objekt hat¹⁴⁵⁷, und die *Thelematologie*, die „die Kräfte und Eigenschaften des Willens“ betrachtet.¹⁴⁵⁸

Die Wissenschaft betrachtet Crusius als ein System von Wahrheiten; das Wesen der Wissenschaft ist die Richtigkeit der Beweise (ob diese Beweise durch Demonstration oder durch Wahrscheinlichkeit entstehen ist für die Wissenschaft eine Frage zweiter Klasse).¹⁴⁵⁹ Der rationale Charakter der Wissenschaften besteht darin, dass es einen Grund gibt, durch den die Wahrheiten einer Wissenschaft ein Ganzes ausmachen, das ihren Geltungsbereich bestimmt. Es gibt vier Arten eines solchen Grundes:

1. Wenn die Wahrheiten, welche man zu einer Wissenschaft rechnet, unter einem gemeinschaftlichen Begriffe stehen, dessen Species oder auch wol Individua man ietzo betrachten will [...]
2. Wenn die vorgetragenen Wahrheiten allesamt Theile, oder Determinationen, oder Folgen von einem Realen Ganzen sind [...]
3. Wenn die Wahrheiten aus einem allgemeinen determinirten Grundsatz hergeleitet werden [...]
4. Wenn sich die Theile der Wissenschaft sämtlich als Mittel zu einem Zwecke verhalten.¹⁴⁶⁰

Weiter muss die Entstehung einer „besonderen Wissenschaft“ wohl begründet werden, dass ihre „Umgränzung“ klar wird; das kann als Folgerung eine geordnete interdisziplinäre Funktion haben: „Weil die Wissenschaften in so genauer Verbindung stehen, daß immer eine die andere brauchet und einzelne Materien aus vielen zugleich beurtheilet werden müssen.“¹⁴⁶¹ Crusius versucht in den Absätzen 22 bis 26 durch eine möglichst globale Beschreibung eine rudimentäre Wissenschaftslehre zu skizzieren. Wolff hatte dagegen so etwas nicht versucht. Für ihn ist Mathematik eindeutig die Wissenschaft, das Vorbild aller Wissenschaften:

[D]urch die Wissenschaft [verstehe ich] eine Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus un widersprechlichen Gründen unumstößlich darzuthun, d.h. „eine Fertigkeit zu demonstrieren [...] Derowegen, da man in den mathematischen Disciplinen bisher fast einig und allein genau demonstret; so ist das sicherste Mittel, zur Wissenschaft zu gelangen, wenn man anfangs sich mit Ernst in denselben übet, und nachdem in andern Disciplinen die daselbst angemerckte Art, die Sachen auszuführen, so viel möglich, anzubringen sich bemühet.“¹⁴⁶²

¹⁴⁵⁷ „An dem menschlichen Verstande kommt zweyerley zu betrachten vor, nemlich theils seine Kräfte, theils seine Wirkungen, und wie durch dieselben Erkenntniß der Wahrheit möglich wird. Die letztere Betrachtung heisset die Logik oder Vernunftlehre. Die Erklärung von dem Wesen des Verstandes nennen einige die Noologie, und wollen sie als eine von der Logik absondernde Wissenschaft betrachtet wissen. Man kan darinnen iedwedem seine Freyheit lassen. Es ist aber bequemer, wenn sie beysammen gelassen werden.“ (Weg, § 15)

¹⁴⁵⁸ Weg, § 11-16.

¹⁴⁵⁹ „Unter einer Wissenschaft wiefern man sie objective definiret, und nicht etwa eine Fähigkeit des Verstandes selbst darunter meinet, verstehet man einen solchen Inbegriff gelehrter Wahrheiten, der von merklichem Umfange ist, und welche um eines vernünftigen Grundes willen beysammen abgehandelt werden [...] [D]ie Art der Beweise, welche darinnen gebraucht wird, ob man nemlich den Demonstrationsweg, oder den Weg der Wahrscheinlichkeit und moralischen Gewißheit darinnen gehet, oder beydes verknüpft, muß dem Wesen der Wissenschaft für zufällig, und nur dieses für nothwendig erkannt werden, daß die gegebenen Beweise richtig sind, und in ihrer Art die Probe halten.“ (Weg, § 21)

¹⁴⁶⁰ Weg, § 23.

¹⁴⁶¹ Weg, § 24-25.

¹⁴⁶² DL, Kap. 7, § 1-2. Vgl. auch DM, § 361: „Was aus ungezweifelten Gründen durch richtige Schlüsse herausgebracht wird, davon pflegen wir zu sagen, daß wir es wissen. Und die Fertigkeit dasjenige, was man behauptet, aus ungezweifelten Gründen, durch richtige Schlüsse heraus zu bringen, nennet man Wissenschaft.“

Kants Wissenschaftsbegriff steht sicher demjenigen von Crusius näher. Dem Punkt 1. entspricht bei Kant die „Idee“, dem 2. die „Einteilung des Ganzen in Glieder“, dem 3. und 4. das „Prinzip des Zwecks“ und der Frage der „Umgränzung“ die „a priori bestimmten Grenzen“, das „Territorium“ einer Wissenschaft. Diese Gedanken entwickelt Kant im Hauptstück der „Architektur der reinen Vernunft“¹⁴⁶³, wo auch die Unterschiede zwischen mathematischer und philosophischer Erkenntnis, zwischen philosophischer und historischer Erkenntnis und zwischen „Philosophie lernen“ und „philosophieren lernen“ erörtert werden.¹⁴⁶⁴ Auch das Verhältnis der (Schul-)Logik zu den Wissenschaften ist bei

¹⁴⁶³ KrV, A832/B860-A851/B879.

¹⁴⁶⁴ „Ich verstehe unter einer *A r c h i t e k t o n i k* die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit, dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d.i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt, und sie gehört also nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile untereinander, a priori bestimmt wird. Der Szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch untereinander beziehen, macht, dass ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermisst werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung oder unbestimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmten Grenzen habe, stattfindet. Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus suspectionem), aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein *S c h e m a*, d.i. eine a priori aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d.i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, gibt *t e c h n i s c h e*, dasjenige aber, was nur zufolge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgibt und nicht empirisch erwartet), gründet *a r c h i t e k t o n i s c h e* Einheit. Nicht technisch, wegen der Ähnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntnis in concreto zu allerlei beliebigen äußeren Zwecken, sondern architektonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriss (monogramma) und die Einteilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäß, d.i. a priori enthalten, und dieses von allen anderen sicher und nach Prinzipien unterscheiden muss.

Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfang von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesses ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, dass der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.“ (KrV, A832/B860-A834/B862).

Zur Frage nach den Grenzen einer Wissenschaft vgl. auch den § 1. der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*: „Wenn man eine Erkenntnis als *W i s s e n s c h a f t* darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat, und was ihr also *e i g e n t ü m l i c h* ist, genau bestimmen

beiden Denkern ähnlich, d.h. propädeutisch. Crusius' zweiter Abschnitt seiner *Vorrede* lautet: „*Von den verschiedenen Arten der Gedanken in einer Wissenschaft, und den Kunstwörtern, damit sie benennet werden.*“¹⁴⁶⁵ Da werden alle Termini der traditionellen Logik behandelt: *Begriff, Satz, Schluss, Real- und Nominaldefinition, Postulat, Axioma, Lehrsatz, Folgerung, Regel, Frage, Division, Lemma, Beweis, Anmerkung*. Die Logik als Werkzeug (*Organon*) der Wissenschaften bleibt immer aktuell, aber nicht in so rein formaler Gestalt; das Erkenntnistheoretische spielt vom Anfang an mit, wie z.B. in der Lehre vom Axiom, das zwar ein unmittelbarer aber nicht ein leerer Satz wie bei Wolff und seiner Schule ist.¹⁴⁶⁶ Kant in seiner zweiten *Vorrede* der *Kritik der reinen Vernunft* besteht auch auf den vorbereitenden Charakter der Logik. Sie macht „*als Propädeutik [...] nur den Vorhof der Wissenschaften*“ aus.¹⁴⁶⁷ Während Kant aber diesem „*Vorhof der Wissenschaften*“ kein einziges von seiner eigenen Hand stammendes Buch widmete (er ließ sie auf sich beruhen, weil das erkenntnistheoretische Projekt bei ihm seiner neuen Logik angehören würde), schrieb Crusius, seinem Lehrer Hoffmann folgend, eine 1200 Seiten lange Logik. Die Frage ist: Wozu dieser seltsamer Titel? „*Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*“. Die Antwort findet sich in diesem zweiten Abschnitt der *Vorrede*, in der „*Eintheilung der Beweise*“.¹⁴⁶⁸ Dabei geht es um fünf Beweispaare:

können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften ineinander laufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigentümliche mag nun in dem Unterschiede des *O b j e k t s*, oder der *E r k e n n t n i s q u e l l e n*, oder auch der *E r k e n n t n i s a r t*, oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen, bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.“

¹⁴⁶⁵ Weg, § 35-50.

¹⁴⁶⁶ So lesen wir, dass die Identität nur eine von drei Aspekten des Axioms ausmacht: „*Ein Axioma oder unmittelbarer Satz ist ein Satz, darinnen unmittelbar ein solches Verhältnis des Subjecti und Praedicati wahrgenommen wird, da uns, wenn wir das letztere leugnen wolten, das Subjectum nicht weiter zu denken möglich seyn würde [...] Ein Axioma ist entweder ein Axioma der Identität, wenn bei Verneinung des Prädicats ein Widerspruch entstehen würde, z.E. das Ganze ist größer als sein Theil; oder es ist ein Axioma der Causalität, wenn man von einer zureichenden Ursache den nächsten Effect saget, ohne welchen sie sich nicht denken läßt, z.E. eine zureichende Bemühung zur Bewegung bricht, wenn der Widerstand weicht, und sie nicht verhindert wird, un Bewegung aus; oder es ist ein Axioma unzertrennlicher Nebengebiffe (inseparabilitatis idearum sive abstractionis imperfectae) da man nur schlechterdings eine Unmöglichkeit wahrnimmt, das Subjectum mit Verneinung des Praedicati denken zu können, ob es wol weder ein Effect desselben ist, noch auch durch Verneinung des Praedicati die in dem Subject gesetzten Begriffe ihrem Inhalte nach aufgehoben werden, und also kein eigentlicher Widerspruch entsteht, z.E. alles was ist, ist irgendwo.*“ (Weg, § 42) Zu den Realdefinitionen ist die Rolle und die subjektive Herleitung der „ersten Begriffe“ zu bemerken: „*Ich nenne einen ersten Begriff (notio s. definitio prima) eine solche Definition, welche in Ansehung unserer Erkenntniß die erste seyn kan, dergestalt, daß sie zu ihrem Beweise keine von andern Eigenschaften hergenommene Definition schon voraus setzt. Es ist also nicht die Meinung, daß sie eben von demjenigen hergenommen seyn müßte, was in einem Dinge der Natur nach das erste ist, und den Grund von dem übrigen, welches und wiefern es einen Grund darinnen hat, in sich fasset. Dieses ist, wenn es darinnen vorkommt, einem ersten Begriffe zufällig. Er soll nur der erste in Ansehung unserer Erkenntniß seyn, also daß der Verstand von ihm die Abstraction eines realen Dinges anfangen kan, ohne schon abstracte und adäquate Begriffe von demselben voraus zu setzen.*“ (Weg, § 482)

¹⁴⁶⁷ KrV, B ix.

¹⁴⁶⁸ Weg, § 47.

(1a) Beweise der „Wahrheit von einem Urtheile des Verstandes“.

(1b) „Rechtfertigungen“, d.h. Beweise der „Vernunftmäßigkeit seines Verfahrens“.

(2a) Beweise a priori: man versteht daraus „nicht nur daß, sondern warum“ eine „Conclusion [...] wahr ist“ (die Wahrheit der Konklusion wird von einem Idealgrund a priori hergeleitet); sie sind entweder „hypothetisch“ oder „absolut“.

(2b) Beweise a posteriori: die Wahrheit der Konklusion wird von einem Idealgrund a posteriori hergeleitet (man versteht nur, daß eine Konklusion wahr ist); sie „beweisen entweder zugleich die Nothwendigkeit, oder sie beweisen nur die Wahrheit der Conclusion“.

(3a) Beweise „κατ’ ἀλήθειαν“.

(3b) Beweise „κατ’ ἀνθρώπων“

(4a) Beweise durch „den Weg der Demonstration“: „Der Weg der Demonstration ist, wenn man zeigt, daß sich das Gegentheil gar nicht denken lasse. Das Gegentheil widerspricht sich alsdenn entweder; oder es läßt sich nur sonst wegen des Wesens unseres Verstandes nicht denken, ob man auch gleich keinen Widerspruch klar machen kan.“

(4b) Beweise durch „den Weg der Wahrscheinlichkeit“: „Der Weg der Wahrscheinlichkeit ist, wenn man zeigt, daß das Gegentheil, ob es sich wol noch denken läßt, dennoch hier nicht als wahr angenommen werden könne. Die Wahrscheinlichkeit ist entweder eine gemeine, oder unendliche; und die Sätze, welche durch den Weg der Wahrscheinlichkeit erwiesen werden, werden entweder völlig gewiß, oder nur zuverlässig.“

(5a) Die Beweise „werden insonderheit [...] genennet, wenn sie hinter dem zu erweisenden Satze folgen.“

(5b) Wenn die Beweise dem zu erweisenden Satze „vorhergehen, so nennet man sie Deductionen.“

Wir sehen klar, dass es bei Crusius um eine Beweislehre geht, die wirklich jenseits des Wolffschen Rationalismus liegt. Der „Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit“ ist nach Crusius auch durch eine Wahrscheinlichkeitslehre zugänglich. Der Einfluss Rüdigers ist hier mehr als nur spürbar.¹⁴⁶⁹ Der Gegensatz zum Wolffschen Logikideal bedeutet aber nicht, dass Crusius hierdurch einen Schritt in die Richtung des Kritizismus macht; die Notwendigkeit kann bei ihm auch durch Idealgründe a posteriori hergeleitet werden (was Kant nie ertragen könnte) und die Kantschen Beweise der reinen Vernunft¹⁴⁷⁰ als auch der Kantsche Begriff der Deduktion gehören einer ganz anderen philosophischen Sprache an. Was Crusius hier übernimmt, ist eine im Sinne des Wolffschen *nexus* systematische Rehabilitation des empiristischen Lehrgutes der Thomasius-Rüdiger-Linie, die ihn zum anerkannten Hauptgegner der Wolff-Schule werden ließ.

ii. Die Kräfte des Verstandes im Rahmen der Logik

Nachdem Crusius die Wahrheit als *adaequatio* bestimmt¹⁴⁷¹, unterscheidet er zwischen metaphysischer und logischer Wahrheit. Die metaphysische Wahrheit

¹⁴⁶⁹ Das dritte Buch des Werkes *De sensu veri et falsi*, das aus neun Kapiteln (115 Seiten) besteht, ist der Wahrscheinlichkeitslehre gewidmet: *De probabilitate in genere* (I), *de probabilitate historica* (II), *medica* (III), *hermeneutica* (IV), *physica* (V), *politica* (VI), *κατ’ ἀνθρώπων* (VII), *practica* (VIII) und *ambigua* (IX).

¹⁴⁷⁰ KrV, A782/B810-A794/B822.

¹⁴⁷¹ „Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Gedanken mit den Objecten.“ (Weg, § 51)

gehört nach Crusius, wie bei Wolff, der tieferen Ebene der Hierarchie der Seinsformen, d.h. der Sphäre des Objektiven an. Die logische dagegen gehört in die Sphäre des Subjektiven. Während die metaphysische Wahrheit sich auf einen möglichen Verstand bezieht, drückt sie die Erkennbarkeit der Dinge aus; die logische Wahrheit aber, die sich auf einen wirklichen Verstand beziehen muss, bezeichnet dagegen das Erkanntwerden bzw. Erkanntsein der Sachen. Alles aber, was für den menschlichen Verstand erkennbar ist, ist für Gott schon erkannt worden; d.h. der Primat kommt dem tätigen Verstand Gottes zu, der die Welt für den Menschen erkennbar geschaffen hat. Die logische Wahrheit ist somit in der metaphysischen fundiert; die letztere aber hat die logische Wahrheit Gottes als Basis; die Wirklichkeit des göttlichen Intellekts ist die Voraussetzung jeder Ontologie und Logik. In diesen Ansichten sind nicht nur Rüdigers sondern auch Meister Eckharts Gedanken spürbar.¹⁴⁷²

Die Empfindungen sind nach Crusius „*unsere allererste Gedanken*“, und die logische Wahrheit wird in unserem Verstande von der „*Natur der Empfindungen, der Abstraction, und der Schlüsse*“ determiniert. Diese „*Kräfte und Wirkungen*“ werden nach Regeln und Gesetzen aktiviert, die aus der Natur und dem Wesen des Verstandes entstehen.¹⁴⁷³ Jetzt kann Crusius die Ziele der Logik wie folgt bestimmen:

Die Logik soll vermöge ihres ersten Begriffs diejenige Wissenschaft seyn, welche den Verstand, geschickter machet, Wahrheit einzusehen, und sie auch als Wahrheit zu erkennen. Das Grundwesen derselben aber besteht vermöge dessen, was bisher bemerkt worden, darinnen, daß sie eine deutliche und genaue Vorstellung der Wirkungen und Gesetze des Verstandes ist, aus welchen der richtige Gebrauch desselben angewiesen wird. Solchergestalt betrachtet man die Logik abstractive als eine Wissenschaft. Man kan sie aber auch concrete

¹⁴⁷² „Man kan ein Object entweder gegen einen möglichen Verstand halten, und es nur als etwas, so sich erkennen läßt, betrachten; oder man kan es mit einem wirklichen Verstande, welcher die Erkenntniß davon besitzt, vergleichen. Man theilet deswegen die Wahrheit ein in die objectivische oder metaphysische, welche nichts anders, als die Wirklichkeit oder Möglichkeit des Objectes selbst ist, wieferne man dieselbe überhaupt als etwas, welches sich von irgend einem Verstande erkennen läßt, betrachtet; Und in die subjectivische oder logikalische, welche die Wahrheit in einem wirklich vorhandenen Verstande ist, nemlich dasjenige Verhältniß zwischen seinen Vorstellungen und den Objecten, vermöge dessen sie übereinstimmen, und also Wahrheit erkannt wird. Alle objectivische Wahrheit ist demnach in dem göttlichen Verstande eine subjectivische.“ (Weg, § 52) Bei Rüdiger lesen wir: „Im eigentlichen Sinn, erkennt nur Gott die Wesenheiten oder Substanzen der Dinge vollkommen und unmittelbar, der Mensch aber nicht; doch statt dessen erlaubte Gott ihm bloß die Erkenntnis gewisser Akzidenzien, aus denen er die Existenz der Wesenheiten oder Substanzen sicher erschließen [...] kann“ („*Proprie namque loquendo solus Deus essentias sive substantias verum perfecte & immediate intelligit, homo minime: sed loco earundem Deus ipsi solum cognitionem quorundam indulsit accidentium, e quibus existentiam essentiarum, sive substantiarum, certo concludit.*“, *De sensu*, Lib. I., Cap. I., § iv) Man darf hier anlässlich der Formulierung von Crusius an die erste der drei *Quaestiones Parisienses* von Meister Eckhart (*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere / Ob in Gott Sein und Erkennen identisch seien*) erinnern. Da lesen wir: „*intelligere est altius quam esse*“ / „Erkennen ist höher als Sein“ (15) und „*Differt enim nostra scientia a scientia Dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus*“ / „Es unterscheidet sich nämlich unsere Erkenntnis von der göttlichen, weil die göttliche Erkenntnis die Ursache der Dinge ist; unsere Erkenntnis wird aber von den Dingen verursacht“ (22). In den *Quaestiones* sieht Kurt Flasch (2001) „eine Wende in der Geschichte der philosophischen Theologie. Sie sind Dokumente zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Subjektivität.“ (*Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, S. 464) K. Bärthlein (1976) sieht hier ein Relikt der alten Transzendentalienlehre, die sich bei Crusius nicht weiter entwickelt (*Von der „Transzendentalphilosophie“ der Alten bis zu der Kants*. In: *AGPh* 58, S. 353-393, hier: S. 374).

¹⁴⁷³ Weg, § 53.

als eine Geschicklichkeit eines Subjects ansehen, da sie denn die Fertigkeit ist, die Wirkungen und die Gesetze des Verstandes, nebst dem daraus fließenden richtigen Gebrauche derselben, gründlich zu erkennen.¹⁴⁷⁴

Was zu diesem Logikverständnis zu bemerken ist, hat Risse schon erklärt: dabei geht es um eine „*pragmatische Bestimmung*“ einer Logik, die „*in ihrer Grundlage eindeutig als psychologisch und in ihrer Zielsetzung als erkenntnistheoretisch verstanden*“ ist.¹⁴⁷⁵

Ausdruck des psychologischen Logikverständnisses bei Crusius ist das „Kernstück“¹⁴⁷⁶ seiner Logik, das Kapitel *Von den Kräften des menschlichen Verstandes*.¹⁴⁷⁷ Die Hauptkräfte sind sechs:

(1) Die Empfindungskraft¹⁴⁷⁸: „*Die Empfindung ist ein solcher Zustand des Verstandes, darinnen er ein gewisses Object als existirend und gegenwärtig zu denken dergestalt unmittelbar genöthiget ist und bleibt, daß die Vorstellung des existirenden Dinges, welche er hat, nicht allererst aus andern Begriffen durch einen Schluß entstehet. Die Empfindungsideen haben daher eine ganz andere Art von Lebhaftigkeit als andere Vorstellungen, welche wir bey der Vergleichung mit diesen deutlich wahrnehmen.*“ Die Empfindung unterscheidet sich in äußerliche und innerliche, die eine „*Kraft des Bewußtseyns*“ ist.¹⁴⁷⁹

In den Paragraphen 66-87 werden im Rahmen der Behandlung der Empfindung das Leib-Seele-Problem, die prästabilisierte Harmonie und der influxus physicus behandelt. Interessant sind hier seine Ansichten hinsichtlich der angeborenen Ideen. Bei Crusius selbst ist der Status und die Zahl solcher Begriffe nicht klar. Sicher geht es „*nicht um fertige Ideen*“¹⁴⁸⁰, sondern eher um Regeln ihrer Hervorbringung im Geist. Der Crusiusche Text¹⁴⁸¹ bietet Kant einen Anlass

¹⁴⁷⁴ Weg, § 54.

¹⁴⁷⁵ 1964-1970, Bd. II, S. 691.

¹⁴⁷⁶ „*Die eigentliche systematische Grundlage und das Kernstück der Logik bildet [...] die Lehre von den „Kräften des Verstandes“. Erst auf deren Voraussetzung ergeben sich, als deren bloße Folgen oder Wirkungen, die traditionellen Lehrstücke der Logik, d.h. Begriff, Urteil und Schluss.*“ (Ebd., S. 692)

¹⁴⁷⁷ Weg, § 62-116.

¹⁴⁷⁸ Die Empfindung als Hauptkraft des Verstandes ist mit dem Wolffschen Verständnis der Empfindung als „*actus mentis*“ in der *Psychologia empirica* (§ 24) verwandt.

¹⁴⁷⁹ Weg, § 64-65. Vgl. Weg, § 16.

¹⁴⁸⁰ Oberhausen, M. (1997), S. 86. Hier bemerkt Oberhausen in Zustimmung mit G. Tonelli (1969, S. xxviii und xlv): „*In einer Epoche, die die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis im allgemeinen empiristisch beantwortete, wirkte er [...] mit dieser Position der Partei der tabula rasa entgegen. Bis zur Veröffentlichung der Nouveaux Essais war seine Stimme die einzige, die der herrschenden Meinung in Deutschland Widerstand leistete.*“ Vgl. Krieger, M. (1993), S. 160-161.

¹⁴⁸¹ Crusius' Versuch, seine Thesen zum Thema deutlich zu machen, ist nicht erfolgreich. Was sicher erkennbar ist, ist eine agnostizistische Neigung. Vieles wird nur innerhalb des Geistes hervorgebracht, aber was genau oder wie es zustande kommt, bleibt unsicher:

a. „*Wir müssen freylich, wenn die Empfindungen wahr seyn sollen, die Objecte an ihrem wahren Orte, und so, wie sie mit andern zugleich sind, empfinden. Aber dasjenige, wodurch wir sie uns vorstellen, befindet sich nicht daselbst, sondern es ist in dem denkenden Geiste. Und wenn die Ideen ausserhalb der Seele wären und nur von der Seele betrachtet würden; so müßte die Seele wiederum andere Ideen haben, wodurch sie jene Ideen dächte und betrachtete. Hiermit käme man aber nicht weiter, sondern die erstern wären gar keine Ideen der Seele gewesen.*“ (Weg, § 77)

b. „*Das [...] ist [...] ungereimt zu sagen, daß die Ideen von aussen in die Seele kämen, sondern sie müssen alle aus einem innerlichen Grunde entstehen* § 77, und es kan uns gleich gelten, ob sie gleich vom Anfange in der Seele sind, und unter gewissen Bedingungen wirken, oder ob nur der nächste Grund darzu vom Anfange in der Seele lieget, welcher hernach bey gewissen Umständen wirksam wird.“ (Weg, § 82)

zu Kritik, wenn er 1772 schreibt „Crusius [nahm] gewisse eingepflanzte Regeln zu urtheilen und Begriffe [an], die Gott schon so wie sie seyn müssen, um mit den Dingen zu harmoniren in die Menschliche Seelen pflanzte“¹⁴⁸², oder wenn er 1776-1778 Crusius einen „Praestabilist der Vernunft“¹⁴⁸³ charakterisiert. Natürlich beruft sich Crusius auf Gott, aber seine Philosophie ist nicht so naiv, dass er sein Werk als eine Art *emendatio* des Leibnizschen Prästabilismus versteht. Im Jahr 1783 bleibt Kant seiner früheren Kritik an den Crusiuschen Ansichten treu,¹⁴⁸⁴ die Trennungslinie macht immer Gott selbst aus. Gott agiert natürlich als Garantie im Crusiuschen Sytem, aber durch die Tatsache, dass bei Kant die Gesetzmäßigkeit der Natur von unseren geistigen Anlagen abhängig ist, kann nicht ausgeschlossen werden, dass diese Anlagen ein Geschöpf der Akte Gottes sind. Ein implizierter und gemäßigter Prästabilismus und ein Innatismus nicht der Ideen sondern der Fähigkeiten ist bei Kant, so lange er die Heilige Schrift nicht bezweifelt, auch im Spiel. Aber unter der Perspektive, dass Kants Kategorien „*s e l b s t g e d a c h t e* Prinzipien“ und nicht „eingepflanzte

c. „Es sind zwey Möglichkeiten, wie es [...] zugehen kan. Entweder die Ideen selbst liegen schon zuvor in der Seele, und werden bey den hinzukommenden Bedingungen nur erwecket, das ist, lebhaft gemacht, und in actum secundum gebracht: oder es liegt nur der nächste Grund und die Kraft darzu in der Seele, welche Kraft dieselben bey der hinzukommenden Bedingung, und nach Beschaffenheit derselben, bildet und hervorbringet. **Wir können nicht gewiß wissen, welche unter beyden die wahre sey** [...] [M]an [...] kann [...] die Grundkräfte des menschlichen Verstandes nicht genau entdecken.“ (Weg, § 83)

d. „Die innerliche Empfindung setzt eine oder mehrere besondere Grundkräfte voraus [...] Ob aber dieselbe eine einzige Grundkraft sey, oder ob deren mehrere, und wie viele dererselben seyn müssen, getraue ich mir abermal nicht auszumachen.“ (Weg, § 84)

e. „[Es] ist wahr, daß alle Ideen aus der äußerlichen Empfindung **kommen**. Man hüte sich aber, daß man hierbey nicht zwey gewöhnliche Irrthümer einmische. Der erste ist, wenn man vorgiebt, als ob die Bewegungen in den äußerlichen Empfindungsinstrumenten die Ideen als Ideen in uns **hervorbringen** geschickt wären. Der andere ist, wenn man sich einbildet, als ob keine Idee in der Seele **auf irgend einer Art** eher wirksam seyn könnte, als bis sie aus äusserlichen Empfindungen mit Bewußtseyn erkannt worden.“ (Weg, § 85. Vgl. auch § 257. Alle Stellen von mir hervorgehoben.)

¹⁴⁸² Im berühmten Brief an Markus Herz von 21. Februar (AA, X, S. 131)

¹⁴⁸³ Kant bemerkt weiter: „(leugnete die Unterordnung aller Grundsätze unter das principium contradictionis und wolte doch einen Ursprung angeben, kann kein merkmal angeben, welches denn eingepflanzte Grundsätze und welche unterschoben sind.)“ (Refl. 4893 (Phase ϕ^2), AA, XVIII, S. 21)

¹⁴⁸⁴ „Eine solche und zwar notwendige Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden; entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelt der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen a priori (d.i. notwendig vor aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden; also bleibt nur das zweite übrig. *) C r u s i u s allein wusste einen Mittelweg: dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele gibt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den echten Ursprung von dem unechten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge.“ (Prolegomena, § 36, AA, IV, S. 319 und Anm.) Vgl. auch: KrV B166-168, wo Crusius nicht genannt wird, aber sein System schon als der Mittelweg zwischen dem vom Kant vorgeschlagenen „System der Epigenesis der reinen Vernunft“ und dem Empirismus präsentiert wird. Die Crusiusche These trägt in der KrV den Titel „Präformationssystem der reinen Vernunft“. Zum Thema Kant über Prästabilismus bei Crusius s. Oberhausen, M. (2007), S. 86-90.

Anlagen“ sind, bekommt diese These einen echt emanzipatorischen Charakter in Richtung *Säkularisierung*.

(2) Das Gedächtnis.¹⁴⁸⁵

(3) Die Beurteilungskraft: dabei geht es um eine besondere Art der Zergliederung bzw. Teilung, um die Abstraktion. „*Das Judicium ist [...] die Kraft zu abstrahieren.*“¹⁴⁸⁶ Die Abstraktion ist entweder „*causal, wenn man Dinge unterscheidet, deren eines das andere hervorbringt oder möglich macht*“ oder „*existential*“, wenn das nicht der Fall ist.¹⁴⁸⁷ Es gibt fünf Arten der existentialen Abstraktion: 1. „*abstractio externa*“¹⁴⁸⁸, 2. „*abstractio subjecti seu metaphysica*“¹⁴⁸⁹, 3. „*abstractio mathematica*“, 4. „*abstractio qualitativa seu physica*“¹⁴⁹⁰ und 5. „*abstractio logica seu latitudinis*“¹⁴⁹¹. Der Gegenstand der Abstraktion ist das *concretum* und das Produkt der Abstraktion das *abstractum*

(4) Das Ingenium (Erfindungskraft)¹⁴⁹²

(5) Die Einbildungskraft, d.h. „*die Kraft unvollständige Ideen auszubilden*“.¹⁴⁹³

(6) Die Kraft zu schließen¹⁴⁹⁴

Crusius unterscheidet weiter die Verstandeskkräfte in niedrigere und höhere. Zu den niedrigeren gehören: die äußerliche Empfindung, das Gedächtnis, das Ingenium und die Einbildungskraft; zu den höheren gehören die innerliche Empfindung, die Beurteilungskraft, d.h. „*die Kraft die Ideen auszubilden*“ und die Kraft zu schließen.¹⁴⁹⁵ Begriffe, Sätze und Schlüsse sind die „*drey Wirkungen [...] des Verstandes*“, die „*durch alle Verstandeskkräfte*“ ermöglicht werden.¹⁴⁹⁶ Diese Wirkungen sind nicht „*rein*“ (ohne Tätigkeit des Willens), sondern „*gemischt*“

¹⁴⁸⁵ Weg, § 88-92.

¹⁴⁸⁶ „[D]asjenige, was die Verrichtung des Judicii insonderheit ist, kan, wieferne es als eine besondere Hauptkraft des Verstandes betrachtet wird, in nichts anderes, als in der Zergliederung der Ideen, und gleichsam in der Theilung derselben bestehen. Folglich ist das Judicium das Vermögen des Verstandes, die Ideen zu zergliedern, wieferne darzu innerliche Empfindung hinzukommt, und dadurch der Geist in den Stand gesetzt wird, seine Begriffe zu unterscheiden. Vermöge dieser Zergliederung betrachtet man den einen Theil oder Umstand einer Idee vor sich besonders, in seiner Absonderung, und nach seiner Verschiedenheit von den übrigen. Diese Wirkung nennet man die Abstraction. Denn abstrahieren heisset nichts anders, als einen Begriff von einem andern, in welchem er enthalten, oder an den er verknüpft war, in den Gedanken absondern und vor sich betrachten. Das Judicium ist also die Kraft zu abstrahieren.“ (Weg, § 93)

¹⁴⁸⁷ Weg, § 96.

¹⁴⁸⁸ „[W]ir können von demjenigen, was zu einem gedachten Dinge mit gehöret, und darinnen befindlich ist, dasjenige unterscheiden, was nur ein äusserlicher Umstand von demselben ist, oder wovon man nur ein Verhältniß gegen dasselbe betrachtet. Dieses soll die äusserliche Abstraction heissen.“ (Weg, § 97)

¹⁴⁸⁹ Wenn „man dasjenige erweget, was zu dem betrachteten Objecte selbst gehöret; so kan man wiederum theils den Begriff des Subjects hinweglassen, z.E. wenn man von dem Menschen die Menschheit abstrahiret“, das ist die metaphysische Abstraktion. (Ebd.)

¹⁴⁹⁰ „[T]heils kan man das Mannigfaltige, so man in der Sache antrifft, von einander unterscheiden, welches, wenn es integralische Theile betrifft, die mathematische Abstraction, und wenn es etwas anders betrifft, die qualitativische oder physikalische Abstraction heissen kan.“ (Ebd.)

¹⁴⁹¹ „Von [den vollständigen Dingen / Individuis] kan man [...] die Individualität in den Gedanken hinweg lassen, so entstehet ein allgemeiner Begriff [...] Dieses kan man abstractionem latitudinis oder die logikalische Abstraction insonderheit nennen.“ (Ebd.)

¹⁴⁹² Weg, § 98-100.

¹⁴⁹³ Weg, § 101-104.

¹⁴⁹⁴ Weg, § 105.

¹⁴⁹⁵ Weg, § 106.

¹⁴⁹⁶ Weg, § 107.

(durch Tätigkeit des Willens). Zu den „reinen Wirkungen“ gehören: „das Empfinden [...], das Merken oder Behalten des Gedächtnisses [...], das Unterscheiden [...] und das Herumschweifen der Einbildungskraft“.¹⁴⁹⁷ Es wird hier klar, dass der Verstand bei Crusius die Vorstellungskraft ist. Im weiteren Sinne ist der Verstand „eine iedwede Fähigkeit einer Substanz, Ideen zu haben. Sie besteht in endlichen Geistern allezeit aus mehreren Grundkräften; daher kan man auch sagen, der Verstand sey der Inbegriff der Kräfte eines Geistes wodurch er sich etwas vorstellt“.¹⁴⁹⁸ Im engeren Sinne ist er entweder identisch mit seinen höheren Kräften (reiner Verstand *subjective genommen*) oder dasjenige, „was durch dieselben insonderheit betrachtet möglich wird“ (reiner Verstand *objective genommen*).¹⁴⁹⁹ Die Vernunft ist weiter ein mit Bewusstsein bereicherter Verstand, oder der Verstand in seiner reflexiven Dimension: „Die Vernunft heisset derjenige Grad der Vollkommenheit eines Verstandes, wodurch er geschickt ist, Wahrheit als Wahrheit mit Bewußtseyn zu erkennen“, d.h. „Inbegriff ihrer erkennenden Kräfte, wodurch die Erkenntniß der Wahrheit mit Bewußtseyn möglich wird“.¹⁵⁰⁰ Verstand und Vernunft bei Crusius haben die Funktion der Verstandes in Wolffs *Deutschen Logik*: „Verstand“ ist bei Wolff „ein Vermögen zu gedencken“.¹⁵⁰¹ „Diejenige Würckung der Seele, wodurch wir uns bewusst sind, nennen wir einen Gedancken [...] Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken.“¹⁵⁰² Begriff, Vorstellung und Idee sind bei Crusius identisch: „Ein Begriff, eine Vorstellung oder Idee ist dasjenige, was in dem Verstande unmittelbar ist, indem er gedenket.“ Andererseits ist „iedwede Idee“ trotz ihrer unmittelbaren Präsenz im Verstand „eine Thätigkeit des Verstandes“.¹⁵⁰³ Das ist verständlich, weil die Empfindung auch zu den „nicht beständigen Grundthätigkeiten“ zählt.¹⁵⁰⁴ Eine im Kantschen Sinne Unterscheidung zwischen Spontaneität und Rezeptivität als auch die Unterscheidung zwischen der konstitutiven Funktion des Verstandes und der regulativen der Vernunft sind hier keinesfalls in Sicht.

Verstand und Vernunft waren aber bei Kant – trotz ihrer verschiedenen Geltungsbereiche, d.h. Urteil und Schluss – nicht vom Anfang an so streng getrennt. In der Schrift *Die Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* von 1762 gebraucht Kant die Wolffsche Unterscheidung zwischen deutlichen und vollständigen Begriffen (*notiones distinctae et adaequatae*). Nach Kant ist ein deutlicher Begriff „durch ein Urtheil“ und ein vollständiger „durch einen Vernunftschluß“ möglich.

[E]ben so augenscheinlich wie es ist, daß zum vollständigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen (indem eben dieselbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in diesem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzustellen und also die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken

¹⁴⁹⁷ Weg, § 109-111.

¹⁴⁹⁸ Weg, § 62.

¹⁴⁹⁹ Weg, § 109.

¹⁵⁰⁰ Das Wort *Vernunft* verfügt auch über eine parallele Bedeutung: Es „wird auch noch in anderer Bedeutung genommen, da man nicht die Kraft, sondern den Inbegriff der Wahrheiten selbst, welche man durch die Kraft der Vernunft aus der Betrachtung natürlicher Dinge erkennen kan, darunter versteht.“ (Weg, § 62) Diese parallele Bedeutung impliziert eine vernünftige Struktur der Welt bei Crusius.

¹⁵⁰¹ Wolff, Chr., *DL*, Vorbericht, § 10.

¹⁵⁰² *DL*, I. Kap., § 2, 4.

¹⁵⁰³ Weg, § 117.

¹⁵⁰⁴ *VW*, § 82.

gebraucht wird): eben so leicht fällt es auch in die Augen, daß *V e r s t a n d* und *V e r n u n f t*, d.i. das Vermögen, deutlich zu erkennen und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedene *G r u n d t h ä t i g k e i t e n* seien. Beide bestehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, so schließt man.¹⁵⁰⁵

Wichtig ist aber hier, dass eine Funktion des Verstandes schon präzisiert ist; es geht nicht bloß um Denkvermögen, sondern um „*Vermögen zu urtheilen*“. In der *Kritik der reinen Vernunft* finden wir einerseits einfache, den Gemeinplätzen des philosophischen Kontextes der Zeit gehörenden Definitionen des Verstandes, wie „*Vermögen zu denken*“¹⁵⁰⁶ und „*Vermögen der Begriffe*“¹⁵⁰⁷, aber die Funktion des Verstandes besteht jetzt hauptsächlich in der Handlung der Synthesis und in der Hervorbringung der Einheit unserer Vorstellungen, d.h. in der Konstruktion des Dinges als Gegenstandes unserer Erkenntnis.¹⁵⁰⁸ Der Kantsche *Begriff* hat

¹⁵⁰⁵ AA, II, S. 58-59.

¹⁵⁰⁶ A69/B94.

¹⁵⁰⁷ A160/B199.

¹⁵⁰⁸ Vgl.: „*Wollen wir die R e z e p t i v i t ä t* unseres Gemüts, *Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, S i n n l i c h k e i t* nennen, so ist dagegen das *Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die S p o n t a n e i t ä t* des Erkenntnisses, der *Verstand*.“ (A51/B75) „Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich d.i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die *Verbindung (conjunctio)* eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein *Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft*, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, *Verstand* nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine *Verstandeshandlung*, die wir mit der allgemeinen Benennung *S y n t h e s i s* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *V e r b i n d u n g* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und dass die Auflösung *A n a l y s i s*, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der *Verstand* vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *d u r c h i h n* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.“ (B129-130) Der Verstand ist „das Vermögen a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist“ (B135) [...] das Vermögen der Regeln“ (A132/B171) [...] „ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen“ (A302/B359). Interessanter ist die Sprache und die Terminologie, die Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798 gebraucht. Hier sind auch Schichten aus dem Sprachgebrauch der Schulmetaphysik Wolffs und Baumgartens erkennbar (Einflüsse von Tetens sind ebenfalls spürbar), die in der *KrV* hinsichtlich der Bestimmung des Verstandes nur am Rand der Erörterung zu finden sind (z.B. *attentio, abstractio, reflexio* sind nicht in der *KrV*, sondern in Wolffs *Psychologia empirica* (§ 283) und in Baumgartens *Metaphysica* (§ 523-524) zu finden): „Man sieht wohl, daß wenn das Vermögen der *E r k e n n t n i ß* überhaupt *V e r s t a n d* (in der allgemeinen Bedeutung des Worts) heißen soll, dieser das *A u f f a s s u n g s v e r m ö g e n* (*attentio*) gegebener Vorstellungen, um *A n s c h a u u n g*, das *A b s o n d e r u n g s v e r m ö g e n* dessen, was mehreren gemein ist (*abstractio*), um *B e g r i f f*, und das *Ü b e r l e g u n g s v e r m ö g e n* (*reflexio*), um *E r k e n n t n i ß* des Gegenstandes hervorzubringen, enthalten müsse.“ (1. Teil, 1. Buch, § 6, AA, VII, S. 138) „*V e r s t a n d*, als das Vermögen zu *d e n k e n* (durch Begriffe sich etwas vorzustellen), wird auch das *o b e r e Erkenntnisvermögen* (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als dem *u n t e r e n*) genannt, darum weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die

nichts mit dem „in dem Verstande unmittelbar“ seienden *Begriff* Crusius' zu tun. Die Analysis setzt für Kant Gegenstände der Erfahrung, d.h. Produkte des Verstandes voraus, nicht bloße Sinnesdaten. Der Crusiusche *Begriff* gehört noch dem herkömmlichen Paradigma an.

iii. Begriffslehre

Einteilung der Begriffe

Crusius teilt die Begriffe oder Ideen in acht Arten:

In Ansehung ihrer wirkenden Ursache

Ia. „*Empfindungs-idee* (sensatio)“ (Vorstellung des Objektes während der Empfindung),

Ib. „*Gedächtnis-idee*“ (Vorstellung des Objektes „vermitteltst der Imagination, oder eines iudicii; oder vermitteltst beyder“).¹⁵⁰⁹

In Ansehung ihres Inhaltes

Ila. „*Individuelle Idee*“ (einfache oder zusammengesetzte, d.h. Ideen von vielen Individuen)

Ilb. „*Abstracte Idee* (abstractum)“, „*praedicabilium*“ oder „*adperceptio*“.¹⁵¹⁰

Ib1. „*Abstractum a priori*“: in diesem Fall lässt sich die Begründung des Prädizierens „aus dem Wesen der Sache allein, oder aus demselben, verglichen mit dem Wesen Gottes“ erkennen; die „*abstracta a priori hypothetica*“ werden „als Theile aus dem vorausgesetzten Begriffe des concreti abstrahiert“, und die „*abstracta a priori absoluta*“ werden daraus „als unzertrennlich daran verknüpft“ verstanden.

Ib2. „*Abstractum a posteriori*“: im Wesen des Dinges oder im Wesen Gottes gibt es keinen notwendigen Grund des Prädizierens; wir wissen nur a posteriori, „daß es der Sache zukomme“.¹⁵¹¹

Regel enthält, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntniß des Objects hervorzubringen. – *Vorneher* ist also zwar freilich der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die verstandlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können, so wie ein Volk ohne Oberhaupt; statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der eine als Oberer und der andere als Untere betitelt wird. [Ganz anders in der KrV (A51/B75), wenn Kant schreibt: „Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind ... Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d.i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d.i. der Logik.“ Wenn bei Kant Ästhetik und Logik als Wissenschaften eingestuft werden, hat es keinen Sinn zu sagen, Ästhetik sei eine *scientia inferior* und Logik eine *scientia superior*. Dadurch hätte Kant die Entdeckung von 1769, die er 1770 in seiner *Inauguraldissertation* ausdrückte, d.h. die These, dass der *mundus sensibilis* seine eigene Regeln hat, rückgängig gemacht.] Es wird aber das Wort *Verstand* auch in besonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Eintheilung mit zwei anderen dem Verstande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird, und das obere Erkenntnißvermögen (materialiter, d.i. nicht für sich allein, sondern in Beziehung aufs *Erkenntniß* der Gegenstände betrachtet) aus *Verstand*, *Urtheilskraft* und *Vernunft*.“ (Ebd., § 40, AA, VII, S. 196-197) Zu der Motivation Kants für die Abfassung der *Anthropologie* als Buch nicht für die Universität, sondern für die Welt (eine Motivation, die den im Vergleich zur KrV einfacheren Schreibstil verständlich macht) vgl. Brandt, Reinhardt (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburg, S. 10-11 und Irritz, G. (2002), S. 440-441.

¹⁵⁰⁹ Weg, § 118.

¹⁵¹⁰ Weg, § 119.

¹⁵¹¹ Weg, § 126.

Iib3. „*Vollkommene Abstracta*“: sie „*lassen sich ohne einander denken, und sind idealiter separabilia, ob es gleich andere Gründe geben kan, warum sie doch nicht realiter separabilia sind*“.

Iib4. „*Unvollkommene Abstracta*“: sie „*lassen sich nur unterscheiden, und sind discernibilia*“.¹⁵¹²

Iib5. „*Reines Abstractum*“: es wird aus dem Objekt und aus seinem Wesen abstrahiert.

Iib6. „*Unreines Abstractum*“: es wird nur aus den „*Individuis*“ abstrahiert.¹⁵¹³

IIla. „*Absolute Idee*“; das Vorgestellte (*ens absolutum*) ist „*nicht bloß unserer gemachten Abstraction wegen, sondern auch ausserhalb der Gedanke verbunden*“; es kann „*physikalisches Wesen*“ („*Substanzen oder thätige Kräfte und Wirkungen derselben*“), „*absolutes mathematisches Wesen*“ („*welches seine Determination bloß durch die Art der GröÙe der Ausdehnung bekömm*“) oder „*blosses Existentialwesen*“ (*Eigenschaften [...] welche man ihrer Möglichkeit oder Existenz nach betrachtet, z.E. die Unsterblichkeit, der Raum eine Eigenschaft überhaupt*) sein.

IIlb. „*Relativische Idee*“; das Vorgestellte (*ens relativum*) ist ein „*Verhältniß*“; das Vorgestellte kann „*moralisches Wesen*“, „*relativisches mathematisches Wesen*“ („*an welchem man ein Verhältniß gegen eine ander GröÙe betrachtet*“) oder „*relativisches Wesen im engern Verstande oder essentia relativa intellectualis* (*hierunter gehören die Begriffe, darinnen man sich ein Ganzes vorstellt, dessen Theile nur, wegen gewisser Betrachtungen eines Verstandes, zusammen gehören, und zusammen gerechnet werden, z.E. ein Gedichte, eine Rede*)“ sein.¹⁵¹⁴

In Ansehung der Art der Abstraction

IVa. „*Materialer Begriff* (*erster Begriff, abstractum primum*)“; das Vorgestellte ist „*ein gewisses Object, [...] welches etwas anders als eine Betrachtungsart ist*“.

IVb. „*Reflectirte Idee* (*abstractum reflexum, abstractum secundum*)“; das Vorgestellte ist „*die Art der Abstraction, nach welcher wir gewisse Ideen betrachten können*“.¹⁵¹⁵

Va. „*Determinirte Begriffe*“; sie halten in sich „*diejenigen Determinationen, ohne welche [sie] nicht vollständig und deutlich gedacht werden*“.

Vb. „*Undeterminirte Begriffe*“; es fehlen bei ihnen „*gewisse Determinationen, welche nöthig sind, um [sie] deutlich und vollständig zu denken*“.¹⁵¹⁶

VIa. „*Objective [Adv.] unterschiedene Begriffe sind, deren einer ausserhalb der Gedanke ein anderes Object hat als der andere, d.i. unterschiedene Sachen anzeigen*.“

VIb. „*Idealiter unterschiedene Begriffe sind, welche ausserhalb der Gedanke eineley Object haben, aber dasselbe durch ander Eigenschaften vorstellen, und in anderer Absicht betrachten* (*nostro concipiendi modo unterschieden*).“ (Identität des Objekts)

¹⁵¹² Weg, § 127.

¹⁵¹³ Weg, § 128.

¹⁵¹⁴ Weg, § 120.

¹⁵¹⁵ „*Wenn man sich vorstellt, daß zu einer Substanz Subject und Kraft gehöret; so betrachtet man sie als einen Conceptum primum. Stellet man sich aber vor, daß die Substanz ein Genus von Menschen sey; so betrachtet man sie als ein abstractum reflexum.*“ (Weg, § 121)

¹⁵¹⁶ Weg, § 122.

Vlc. „Ganz einerley sagende Begriffe sind, darinnen nicht nur einerley Object, aber auch von eben demselben Objecte einerley gedacht wird.“ (Identität der Gedanken)¹⁵¹⁷

In Ansehung des Inhalts und der Art und Weise, wie man ihn denkt

VIIa1. „Concrete noch nicht aufgelösete Begriffe“,

VIIa2. „Concrete unauflösliche Begriffe (notiones indissolubilitate concretæ)“ oder „einfache Begriffe“,

VIIb. „Aufgelösete abstracte Begriffe“.¹⁵¹⁸

In Ansehung der Brauchbarkeit

VIIIa. „Characteristische Begriffe, durch welche sich die Exempel erkennen und beurtheilen lassen“,

VIIIb. „Uncharacteristische Begriffe“.¹⁵¹⁹

Ist schon die Rede von einem Prinzipienpluralismus bei Crusius gewesen, stellt sich jetzt die Frage nach dem Grund dieser Inflation der Begriffe, die hier merkwürdig erscheint. Die unmittelbare Präsenz der Begriffe im Verstande, die mit den Vorstellungen identisch sind¹⁵²⁰, zeigt genau die antiintellektualistischen Voraussetzungen der Thesen Crusius' und macht verständlich, warum der Abstraktion eine zentrale Rolle zukommt.¹⁵²¹ Das Konkrete macht den Ausgangspunkt der Forschung aus und hat natürlich mehrere Erscheinungsformen als das Abstrakte. So hat das *a priori* bei Crusius immer die Funktion der Begründung eines Begriffes (es verweist immer auf ein *warum*), und in diesem Sinne ist es mit dem Kantschen *a priori* relativ verwandt, weil Kant im *a priori* den notwendig legitimierenden Faktor der Erfahrung ansieht, d.h. das Kantsche *a priori* ist auch mit dem *warum* verknüpft: die Frage bei Kant ist aber, warum wir diese Form der Erfahrung haben können und nicht eine andere? Crusius fragt nicht nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung; im Rahmen der Akzeptanz ihrer Faktizität unternimmt er aber eine möglichst detaillierte und letzten Endes komplizierte Darstellung der Verhältnisse der Begriffe, die den Pluralismus bekräftigt und ihn bis zur Erörterung seiner Urteilslehre aktiv beibehält. So findet sich die erste Präsentation der Verknüpfung der Begriffe nicht im Rahmen der Urteilslehre, sondern als ihr Vorspiel im Rahmen der Begriffslehre.¹⁵²²

¹⁵¹⁷ Weg, § 123.

¹⁵¹⁸ Weg, § 124.

¹⁵¹⁹ Weg, § 125.

¹⁵²⁰ „Weil für Crusius die Logik oder „Vernunftlehre“ nicht als formale Beziehung objektiver Begriffe, Urteile und Schlüsse sondern als die Lehre von der Handhabung der subjektiven Verstandeskraft, d.h. der Empfindungskraft, des Gedächtnisses, der Beurteilung, der Erfindungskraft usw. gilt, ist zunächst der Begriff als einfache, unmittelbare Verstandestätigkeit ausgegeben und mit der Vorstellung oder Idee gleichgesetzt.“ (Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 693).

¹⁵²¹ Cassirer (1999) zeigt den problematischen Charakter der Funktion der Abstraktion bei Crusius auf; die Abstraktion ist eher ein Zeichen der Unmöglichkeit der Begründung von Grundwahrheiten: „Wie [...] gelangen wir zu [...] Grundwahrheiten von allgemeiner und notwendiger Geltung, da wir doch die Begriffe niemals für sich und losgelöst besitzen, sondern sie immer nur im konkreten Einzelbeispiel anschauen können? Wird nicht – da wir keinen andern Ausgangs- und Stützpunkt haben sollen als die Empfindung – unser Wesen dadurch zu einem Inbegriff zufälliger Einzelsätze, die nur für diesen oder jenen bestimmten Zeitpunkt und unter diesen und jenen individuellen Umständen gültig sind? Auf diese Fragen findet Crusius' Philosophie keine endgültige Antwort: Der vieldeutige Ausdruck der „Abstraktion“, den sie gebraucht, b e z e i c h n e t mehr die Schwierigkeit, als dass er sie zur Lösung brächte.“ (Bd. II, S. 448)

¹⁵²² Von denen Subordinationen oder Verknüpfungen der Begriffe (Weg, § 129-155)

a. Subordination bzw. Verknüpfung

„Wenn zwey Begriffe ein solches Verhältniß haben, daß wo einer ist, auch der andere, wenigstens unter gewisser Betrachtung und Bedingung, sich befindet: so nennet man sie subordinirt, oder verknüpft.“¹⁵²³ Die gewöhnlichste Form dieses Verhältnisses ist diejenige zwischen *concretum* und *abstractum*; eine wechselseitige Abstraktion ist aber nicht ausgeschlossen. Die Subordinationsarten findet Crusius in der spätantiken Lehre der Prädikabilien: *Genus*, *Species*, *Differentia*, *Proprium* und *Accidens*.¹⁵²⁴

In „Ansehung ihres Grundes“ werden die Prädikabilien in *absoluta* und *relativa* eingeteilt, es gibt also die „relativische“ (vgl. die *relativischen* Ideen [IIIb], in denen wir das Vorgestellte in Ansehung des Inhaltes als Verhältnis verstehen) und die „absolute“ (vgl. die *absoluten* Ideen [IIIa], die als außerhalb der Verstandes verstanden werden) Subordination. Im Fall der relativischen Subordination wird „ein solches Prädicat“ vorgestellt, das von den zwei Begriffen der Subordination „zugleich abstrahiret“ wird (z.B. „hoch - niedrig“). Die Verknüpfung der absoluten Subordination wird dagegen von der Natur selbst gegeben (z.B. „Seele – Verstand“).¹⁵²⁵ Die relativischen Subordinationen (Verknüpfung zwischen *relata*) sind entweder willkürlich oder unwillkürlich, und es ist nicht ausgeschlossen, dass sie auch absolut sein können.¹⁵²⁶ Die absoluten oder *realen* Subordinationen („Subordinationen der Begriffe ausserhalb unserer Gedanke“) sind entweder existential (aus „Existential-Abstracta“ bestehend) oder kausal (aus „Causal-Abstracta“ bestehend). Eine kausale Subordination kann die Form einer existentialen bekommen, ohne dass ihr kausaler Charakter dadurch aufgehoben wird.¹⁵²⁷

Die existentielle Subordination und die „*subordinata existentialia*“ folgen der Einteilung der Existentialabstraktion (§ 96-97): „I) äusserlich subordinirte Ideen (Subordinata externa), [...] II) Subordinata oder Abstracta metaphysica, [...] III) Subordinata und Abstracta mathematica, [...] IV) Subordinata und Abstracta qualitativa seu physica, [...] V) Subordinata und Abstracta logica.“¹⁵²⁸ Genau wie eine kausale Subordination die Form einer existentialen erhalten kann, so kann sich eine existentielle in eine logische Subordination verwandeln, d.h. „alle Abstracta [...] lassen sich in logische verwandeln.“ Das ist der Grund des Vorrangs, den die logische Subordination im Rahmen der Vernunftlehre immer gewonnen hatte. Erscheint also einerseits die „Weitläufigkeit“ der Crusiusschen Logik als ein Nachteil, ist sie andererseits unvermeidlich.¹⁵²⁹ Die gründliche

¹⁵²³ Weg, § 129.

¹⁵²⁴ Vgl. Aristoteles, *Topika* 101b17-25 (γένος, ἴδιον, συμβεβηκός, διαφορά, ὅρος). Der aristotelische ὅρος (Definition) wird später von Porphyrius in seiner *Εισαγωγή* weggelassen; Porphyrius hat anstatt der Definition das εἶδος (*species*) in die Liste der Prädikabilien eingeführt. Es geht um die berühmten *quinque voces* des Mittelalters.

¹⁵²⁵ Weg, § 130.

¹⁵²⁶ Weg, § 131.

¹⁵²⁷ Weg, § 132.

¹⁵²⁸ Weg, § 133.

¹⁵²⁹ „Weil man von alten Zeiten her sich in der Vernunftlehre nur mit den Abstractis logicis beschäftigt hat, und die ersten Versuche derer, welche die übrigen haben hinzu thun wollen, bisher theils ziemlich unvollständig, theils mit gar zu grossen Schwierigkeiten begleitet gewesen sind; so sind viele dadurch abgeschreckt worden, und haben es der Kürze und der Bequemlichkeit wegen lieber bey dem Alten bewenden lassen wollen. Dem Vorwurfe Schwierigkeit und Weitläufigkeit aber hoffe ich in gegenwärtiger Abhandlung einiger massen, so viel es die Natur der Sache leidet, abgeholfen zu haben. Wer aber damit noch nicht zufrieden ist, und es doch auch nicht besser zu machen weiß; dem kan ich keinen andern Rath geben, als daß er sich mit den concreten

Erkenntnis der logischen Subordination verlangt eine ernste Erkenntnis des Grundes, d.h. der tieferen Schichten der Verhältnisse, die endlich als logisch erscheinen. Crusius' Logik verzichtet nicht auf inhaltliche Ansprüche; wir dürfen aber deswegen nicht vermuten, dass ein Anspruch auf Inhalt im Crusiusschen Sinne die transzendente Logik im Kantschen Sinne vorwegnimmt.

In der Lehre der kausalen Subordination lesen wir vieles, was schon in der Metaphysik erörtert worden ist. Der Grund ist 1) Realgrund (tätig wirkende Ursache – Existentialgrund) oder Idealgrund (a priori – a posteriori), 2) zureichender oder unzureichender Grund, 3) nächste oder entfernte Ursache, 4) Ursache einer absoluten oder relativischen Wirkung, 5) causa per se (Ursache an sich) oder causa per accidens (zufällige Ursache), 6) für sich bestehende Ursache (Materie oder Geist) oder Abstractum einer für sich bestehenden Ursache (Kraft, Aktion, Objekt, Leiden, Modus der causa), 7) koordinierte Ursache oder subordinierte Ursache, 8) causa physice efficiens oder causa moralis (hier werden Endzwecke und Mittel erörtert), 9) Grund der physikalischen oder Grund der moralischen Möglichkeit und Existenz.¹⁵³⁰

b. Modalität

Wolff hat den Begriff des *Gradus*¹⁵³¹ für die Erörterung der Modalität der Urteile in seiner Logik nicht gebraucht; Crusius dagegen nutzt ihn aus. Die Bestimmung der unterschiedenen Grade der Verknüpfung bzw. Trennung der Begriffe heißt Modalität. Die drei Grade der Modalität sind: 1) „wesentliche Subordination“, 2) „natürliche Subordination“ und 3) „zufällige Subordination“; die jeweils verknüpften Abstracta heißen: 1) „abstracta essentialia“, 2) „abstracta naturalia“ und 3) „abstracta accidentalia“.

1) Im Fall der wesentlichen Subordination sind die zwei Begriffe „allezeit und nothwendig“ verknüpft. Was wir in dieser Subordination bestimmen müssen, ist „das logikalische Wesen eines Dinges“: das ist „der Inbegriff alles dessen, was einer Sache beständig zukommt“. In einer solchen Verknüpfung heißen die Abstracta „essentia logica primaria“, weil sie „allen Individuis eines Begriffes ohne Ausnahme zukommen“. Das Prädikat drückt in diesem Fall notwendig, was im „innern Wesen“ einer Sache „gegründet ist“. Die „essentia logica primaria“ kann aber entweder zufällig oder notwendig sein. So gibt es zwei Arten des logikalischen Wesens: a) „das zufällige logikalische Wesen (essentia logica contingens)“ und b) „das nothwendige logikalische Wesen (essentia logica necessaria)“; in erstem Fall „[ist] einiges [...] einem Dinge nur bey Setzung der gegenwärtigen Welt wesentlich [...], indem es von Gott willkührlich dazu gemacht worden“; im zweiten Fall muss einer Sache etwas „auch bey Setzung einer iedweden andern Welt allezeit zukommen [...] und nicht einmal durch göttliche Allmacht derselben zuzukommen aufhören kan“.¹⁵³² So ist die *essentia logica necessaria* in einer absoluten und die *essentia logica contingens* in einer hypothetischen Notwendigkeit gegründet: „Die absolute Nothwendigkeit ist vermöge welcher etwas schlechterdings nicht anders seyn kan. Die hypothetische

Ideen der natürlichen Fähigkeit des Verstandes, in Ansehung dessen, was ihm fehlet, behelfen muß. Er wird aber auch dabey einen Theil der Gründlichkeit entbehren müssen, und sich die Schwierigkeiten in der That nicht erleichtern, sondern häufen.“ (Weg, § 134)

¹⁵³⁰ Weg, § 139-155.

¹⁵³¹ Vgl. Wolff, *Ont.*, § 746, 747, 753 und 759 und unsere Exposition der Modalität der Urteile bei Wolff (Kap. II, 5, ix, 4. Gruppe der Urteile).

¹⁵³² Weg, § 163.

*Nothwendigkeit ist vermöge welcher etwas zwar bey Setzung gewisser Umstände nicht hat aussenbleiben, oder anders geschehen können [...] ¹⁵³³ [D]ie hypothetische Nothwendigkeit [muß sich] zuletzt allemal auf erste freye Grundthätigkeiten gründen.“¹⁵³⁴ Diese Relativierung des Begriffs der Notwendigkeit hat schon Wolff in einer Art ausgesprochen, die *sich* von der Art Crusius' nicht wirklich unterscheidet. Nach Wolff ist die Notwendigkeit sowohl der Natur als auch der Sitten eine bedingte. ¹⁵³⁵ Bei Kant selbst bleibt diese Unterscheidung unter neuer Perspektive und im Rahmen der Frage nach der Kausalität vom Sein und Sollen aktuell. Das Feld der Erscheinungen und der Naturgesetze wird von einer hypothetischen Notwendigkeit bestimmt, das Feld der Sittengesetze dagegen verfügt über eine absolute Notwendigkeit. Der Unterschied zwischen hypothetischer und absoluter Notwendigkeit ist bei Kant im Unterschied zwischen dem *mundus sensibilis* und dem *mundus intelligibilis* gegründet. ¹⁵³⁶*

¹⁵³³ VW, § 125.

¹⁵³⁴ VW, § 126. Vgl. Wolff, *Ontologia*, § 302.

¹⁵³⁵ „Es ist [...] allerdings ein merklicher Unterscheid unter demjenigen, was schlechterdings nothwendig ist, und was nur unter einer gewissen Bedingung, als, in unserem gegenwärtigen Falle, in Ansehung des gegenwärtigen Zusammenhanges der Dinge nothwendig ist. Daher man auch längst beyde Arten der Nothwendigkeit durch besondere Nahmen von einander unterschieden. Denn man nennet eben [...] schlechterding nothwendig, was für sich nothwendig ist, oder den Grund der Nothwendigkeit in sich hat: hingegen nothwendig unter einer Bedingung, was nur in Ansehung eines andern nothwendig wird, das ist, den Grund der Nothwendigkeit ausser sich hat. Und die letztere Art der Nothwendigkeit wird insbesondere die Nothwendigkeit der Natur genennet, weil sie ihren Grund in dem gegenwärtigen Laufe der Natur hat, das ist, in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge. Denn warum dieser insgemein der Lauf der Natur genennet wird, soll nach diesem gezeigt werden. Indem man aber die andere die Nothwendigkeit der Natur, oder die natürliche Nothwendigkeit nennet.; so pflaget man auch im Gegentheile die erstere die geometrische Nothwendigkeit, ingleichen die metaphysische zu heissen, weil sie in denen Dingen befindlich, welche in der Geometrie und zum Theil auch der Metaphysik gehören. Zu der letzteren Art der Nothwendigkeit (nehmlich unter einer Bedingung) gehöret auch diejenige, welche sich in der Freyheit befindet [...], die man insgemein die Nothwendigkeit der Sitten zu nennen pflaget, weil sie in den Sitten der Menschen statt findet, und der Grund der Sittenlehre ist.“ (DM, § 575. Vgl. auch: *Ont.*, § 315-318) „Es ist nicht zu leugnen, daß ein Mensch, der etwas als besser erkennt, unmöglich das schlimmere ihm vorziehen kan, und es solchergestalt nothwendig geschiehet, daß er das bessere erwählet. Allein diese Nothwendigkeit ist der Freyheit nicht zuwider: denn der Mensch wird dadurch nicht gezwungen das Bessere zu erwählen, weil er auch das schlimmere erwählen könnte, wenn es ihm beliebte, indem eines sowol als das andere vor und an sich selbst möglich ist. Sie machet [...] nur eine Gewißheit, dergleichen sonst in den Handlungen der Menschen nicht seyn würde. Und aus meinen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, wo ich die Handlungen der Menschen insbesondere erklärt habe, kan man ersehen, daß ohne diese Art der Nothwendigkeit (welche man die Nothwendigkeit der Sitten genennet hat), keine Gewißheit in der Sitten-Lehre zu hoffen wäre. Ja eben diejenigen, welche die Beschaffenheit der Freyheit nicht recht einsehen, pflegen dieselbe als eine Ursache anzugeben, warum man in der Sitten-Lehre keine solche Gewißheit wie in der Mathematik, ihrer Meinung nach, haben könne.“ (DM, § 521). In diesen Passagen wird jeder Vorwurf des Fatalismus bei Wolff de facto aufgehoben. Das sittliche Verhalten ist ein bedingt notwendiges Verhalten; Sokratisch ausgedrückt: die Bedingung seiner Notwendigkeit besteht in der Erkenntnis des Guten.

¹⁵³⁶ „Die Nothwendigkeit betrifft [...] nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Kausalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgendeinem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d.i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde.“ (KrV, A227/B280-A228) „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da i s t, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders sein s o l l, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat

2) Im Fall der natürlichen Subordination ist die Verknüpfung „allezeit“ aber nicht notwendig; die zwei Begriffe sind in „ordentlicher Weise allezeit verknüpft [...], obgleich das Wesen des Dinges auch nicht untergeht, wenn sie im ausserordentlichen Falle einmal fehlen“. In diesem Fall heißen die Abstracta „*naturalia*“ oder „*essentia logica secundaria*“.

3) „Die zufällige Subordination ist, welche die Dinge nur manchmal haben.“ In diesem Fall heißen die Abstracta „*abstracta accidentia praedicabilia*“.¹⁵³⁷

Den drei Graden der Subordination bzw. Verknüpfung der Begriffe entsprechen die drei Grade ihrer Trennung: 1) Unmögliche Subordination (wenn einem Begriff „eine wesentliche Eigenschaft desselben ausgeschlossen“ wird.), 2) Widernatürliche Subordination (wenn einem Begriff „ein *Naturale* ausgeschlossen“ wird.), 3) Bloß mögliche Subordination; in diesem Fall sind die zu verbindenden Begriffe „*einander weniger als widernatürlich*“, und, „*ob wie wol nicht verbunden sind, doch verbunden werden könnten, ohne daß eine Eigenschaft der Essentiae logicae primariae und secundariae ausgeschlossen würde*“. Das bloß Mögliche ist der Forschungsgegenstand der Lehre von der Wahrscheinlichkeit.¹⁵³⁸ Alles, was von Verknüpfung bzw. Trennung der Begriffe erörtert wurde, hat nur einen Sinn, wenn die Begriffe, die verknüpft oder getrennt werden, schon wohl definiert worden sind.¹⁵³⁹

ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; ebensowenig, als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern, was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.“ (KrV, A547/B575) „[D]as Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz ander Sphäre, als die empirische, und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnotwendigkeit sein soll, kann also bloß in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen.“ (KpV, AA, V, S. 34) „Will man einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen: so kann man es so fern wenigstens, vom Gesetze der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, so fern ihr D a s e i n i n d e r Z e i t bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wonach man sich auch das D a s e i n d i e s e r D i n g e a n s i c h s e l b s t vorzustellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der Naturnotwendigkeit, bloß der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtigen Begriffe zugleich erhalten will.“ (KpV, AA, V, S. 95) „Jederman muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, IV, S. 389) Vgl. Hartmann, Nicolai (1926), *Ethik*, Berlin, S. 218-226 und 299-301. Vgl. auch: R 3767 (AA, VII, S. 288), R 4033 (AA, VII, S. 391), R 4035 (AA, VII, S. 392), R 4690 (AA, VII, S. 676), R 4768 (AA, VII, S. 722), R 5258 (AA, VIII, S. 133), R 5492 (AA, VIII, S. 197-198), R 6393 (AA, VIII, S. 703-704) alles zu Baumgartens *Metaphysica*, § 101-110, wo die Frage der Notwendigkeit behandelt wird und R 5914 zu § 308 wo *causa et causatum* behandelt werden. Die älteste Reflexion ist die R 3767 (1764-1766) und die späteste die R 6393 (1790-1795), d.h. das Thema beschäftigt Kant bis zu den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit.

¹⁵³⁷ Weg, § 163.

¹⁵³⁸ Weg, § 164.

¹⁵³⁹ Weg, § 165.

c. Vollkommenheit und Gebrauch der Begriffe

Die möglichen Vollkommenheiten der Begriffe sind die Wahrheit¹⁵⁴⁰ (wenn das Vorgestellte im Objekt der Vorstellung „wirklich“ oder „möglich“ ist), die Vollständigkeit (wenn das Objekt „ganz“ vorgestellt wird), die Deutlichkeit (der höchste Grad der Vollständigkeit, d.h. im Begriff muss „alles“, was der Sache zukommt, „zusammen vorgestellt“ werden) und die Brauchbarkeit.¹⁵⁴¹ Die Brauchbarkeit hängt von den drei ersten Vollkommenheiten ab, die Deutlichkeit ist aber ihr bestimmender Faktor. Die Vollständigkeit ist eine Vollkommenheit, die die adaequatio als ein einfaches Verhältnis versteht; die Deutlichkeit ist dagegen die Funktion der adaequatio im Kontext aller Begriffe, wodurch wir in der Lage sind, einen Begriff von allen anderen zu unterscheiden. Sie wird in zwei Stufen geordnet; die erste betrifft die Vorstellung als solche (Begriff) und die zweite das Vorgestellte (Objekt):

Die ideale Deutlichkeit, oder auch die Deutlichkeit im engern Verstande, soll diejenige Vollkommenheit der Begriffe seyn, vermöge welcher ein Begriff im Verstande von allen andern Begriffen unterschieden werden kan. Die charakteristische Deutlichkeit, oder die Distinction im engern Verstande, soll diejenige Vollkommenheit eines Begriffes seyn, vermöge welcher es geschickt ist, daß man dadurch das ihm zugehörige Object, da, wo es vorkommt, beständig kennen, und von allen andern Objecten unterscheiden kan.¹⁵⁴²

Man würde auf Grund des bis jetzt Erörterten erwarten, dass von Crusius der Primat der Objekt-gerichteten charakteristischen Deutlichkeit zugesprochen würde. Aber genau, weil die Philosophie eine Wirklichkeitswissenschaft ist, muss ein Zugang zu den konkreten Gegenständen der möglichst vollständige sein; so etwas verlangt eine Inventarisierung der zu Verfügung stehenden geistigen Instrumente. Die Rolle der Abstraktion wird dadurch gesichert, dass wir die dazu geeigneten Begriffe schon in höchste Deutlichkeit gebracht haben. Im Rahmen einer Logik, die von einer „*erkenntnistheoretischen Zielsetzung*“¹⁵⁴³ charakterisiert wird, ist die ideale Deutlichkeit diejenige, „*welche [...] der charakteristischen zum Grunde liegen muß [...] Denn je genauer man die Arten und Gründe derselben einsieht, einen desto brauchbaren Grund leget man zu aller nützlichen Erkenntnis.*“¹⁵⁴⁴

Die ideale Deutlichkeit wird unterschieden und untersucht:

I. „*In Ansehung der Art und Weise, wodurch sie erlanget wird.*“

Ia. „*Durch eine gute concrete Idee*“; das führt zur „*gemeinen Deutlichkeit* (claritas vulgaris) [...], vermöge welcher man sie von allen anderen unterscheiden kan“.

Ib. „*Durch eine zulängliche Abstraction*“; das führt zur „*abstracten oder gelehrten Deutlichkeit*“, die weiter eingeteilt wird:

Ib1. „*Deutlichkeit des Abstractionsweges*“ oder „*logikalische Deutlichkeit*“: man unterscheidet „*die Begriffe durch den Abstractionsweg, wie man darzu gelanget, von andern*“ Begriffen. Hier erforschen wir „*die Erzeugungsart des*

¹⁵⁴⁰ „Die Frage nach der Wahrheit des gemeinten“ tritt „schon im Begriff und nicht erst im Urteil“ auf. (Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 694.

¹⁵⁴¹ Weg, § 166.

¹⁵⁴² Weg, § 167. Zu der charakteristischen Deutlichkeit vgl. Begriffsarten VIIla und VIIlb: „*characteristische und uncharacteristische Begriffe*“ (§ 125).

¹⁵⁴³ Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 694.

¹⁵⁴⁴ Weg, § 169. „Insgesamt läuft die Begriffslehre bei Crusius auf die Frage nach ihrer Anwendung in der Erkenntnis hinaus.“ (Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 694)

Begriffs im Verstande vermittelt des Abstraktionsweges“ (vom konkreten zu den ihm gehörenden Abstrakta), und die erste Rolle spielen innerliche Empfindung und Reflexion.

Ib2. *„Deutlichkeit des wesentlichen Inhalts (claritas essentiae)“*: *„Bey aller übrigen abstracten Deutlichkeit muß man den Begriff durch die darinnen enthaltenen Theile oder sonst damit verknüpften Umstände von andern unterscheiden.“* Dabei geht es um eine Definition der Sache durch ihre Erzeugungsart. Man erforscht hier die *„idealen Theile“* des als Ganzes vorgestellten Dinges.¹⁵⁴⁵

II. *„In Ansehung der Art der Erkenntniß [...] und wodurch man sie eben denkt“*.

Iia. Positiver Gedanke von einem Ding (richtig determiniert)

Iia1. Absolut (von einem Ding abstrahiert)

Iia2. Relativisch (von mehreren Dingen zugleich abstrahiert)

Iib. Negativer Gedanke (falsch determiniert)

Iic. Anschauende oder unsymbolische Erkenntnis (cognitio intuitiva seu asymbolica): wir denken die Sache *„durch etwas [...] was sie an sich selbst ist“*; *„es ist [...] die anschauende Erkenntniß diejenige, da man sich ein Ding durch dasjenige vorstellt, was es an sich selbst ist.“*

Iid. Symbolische oder Zeichenerkenntnis (durch Zeichen und Worte); *„Die symbolische Erkenntniß [...] ist diejenige, da man sich ein Ding nicht durch dasjenige vorstellt, was es an sich selbst ist, sondern durch andere Begriffe, welche fähig sind, Zeichen von jenem abzugeben.“* Die Erkenntnis der Relationen ist in der symbolischen Erkenntnis gegründet (Gott braucht sie nicht dazu). Obwohl unsere Begriffe gemischt sind, wenn wir von Wahrheit sprechen, ist von symbolischer Erkenntnis die Rede.¹⁵⁴⁶

Die charakteristische Deutlichkeit trägt zur *„Adäquation“* zwischen Begriff und Objekt und zur *„Application“* der Ideen bei; sie *„besteht in derjenigen Vollkommenheit eines Begriffs, vermöge welcher er zulänglich ist, daß man durch denselben das ihm zugehörige Object in den Exempeln allezeit kennen, und von allen andern unterscheiden kan“*. Ihr Geltungsbereich ist sowohl die physikalische (Sein) als auch die moralische Existenz (Sollen), und sie wird in die *„gemeine“* (*„durch eine gute konkrete Idee erhalten“*) und die *„abstracte oder gelehrte Distinction“* (*„durch abstracte Ideen erhalten“*) eingeteilt.¹⁵⁴⁷

Die wichtigste Frage, die im Rahmen der Vollkommenheit der Ideen behandelt wird, ist diejenige, die die Unterscheidung zwischen anschauender und symbolischer Erkenntnis betrifft. Was hier von Bedeutung ist, geht die eventuelle Korrespondenz dieser Lehre mit dem Problem des Dinges an sich an, wie es von Kant erörtert wird.¹⁵⁴⁸

(a) Die anschauende Erkenntnis entsteht durch einen Zwang der innerlichen Empfindung, durch den wir postulieren müssen, dass das Vorgestellte wirklich das Ding selbst ist:

¹⁵⁴⁵ Weg, § 169-173.

¹⁵⁴⁶ Weg, § 183-184. Vgl. Rüdiger, *De sensu*, Lib. I., Cap. I., § vii: *„Gott wollte uns die Wesenheiten oder Substanzen der Dinge nur durch Zeichen offenbaren.“* (*„Scilicet signis modo Deus nobis voluit rerum manifestare essentias sive substantias.“*)

¹⁵⁴⁷ Weg, § 192.

¹⁵⁴⁸ In den Passagen zu dieser Frage ist alles von mir hervorgehoben.

Das Kennzeichen der anschauenden Erkenntnis beruht auf einem **Postulato** einer völlig aufrichtigen und deutlichen innerlichen Empfindung. Nemlich so oft wir uns deutlich bewußt sind, daß wir gezwungen sind zu denken, dasjenige wodurch wir eine Sache denken, sey das, was sie an sich selbst ist, dergestalt, daß widrigenfalls, wenn wir solches nicht zugestehen wolten, aller Begriff davon verschwinden müßte, so ist die Erkenntnis vor anschauend zu halten [...] Hingegen wo dergleichen **Zwang** nicht wahrgenommen wird, sondern wir vielmehr eine Nothwendigkeit gewahr werden daß noch etwas anderes vorausgesetzt werden muß, wenn dasjenige, wodurch wir die Sache denken, ihr soll zukommen können, und daß wir sie ietzo nur durch dieses denken, weil wir jenes nicht wissen.¹⁵⁴⁹

(b) Die anschauende Erkenntnis gewisser Umstände eines Dinges ist Voraussetzung für das Denken über denselben: „*Wir haben von keinem vollständigen Dinge in Ansehung aller Umstände eine anschauende Erkenntniß. Wir würden aber auch die Dinge gar nicht denken können, wenn wir nicht von einigen Umständen eine anschauende Erkenntnis hätten.*“¹⁵⁵⁰ Wo auch eine anschauende Erkenntnis möglich ist, wie im Fall der einfachen Begriffe¹⁵⁵¹, ist in

¹⁵⁴⁹ Weg, § 185. Als Beispiel für die anschauende Erkenntnis bringt Crusius das Dreieck: „*Von einem Dreyeck haben wir eine anschauende Erkenntniß. Denn es verschwindet aller Begriff von ihm, wenn er etwas anderes seyn sollte, als eine Figur, die aus drey sich schliessenden Linien bestehet.*“ Die Erkenntnis der Seele ist dagegen symbolisch. In ihr sind wir in der Lage nur Tätigkeiten, Wirkungen und Verhältnisse zu erkennen; nur durch diese sind wir gezwungen die undeterminierte Substanz der Seele als den Grund dieser wahrgenommenen Tätigkeiten, Wirkungen und Verhältnisse zu erkennen. „*Wir sind uns auch bewußt, daß uns die Erkenntniß der determinirten Beschaffenheit desselben fehlet, und daß dasjenige, was wir davon denken, und ihr, als etwas, welches die gesuchte Sache an sich selbst ist, zuzuschreiben gezwungen sind, noch etwas undeterminirtes sey. Folglich sehen wir gar deutlich ein, daß unsere meiste Erkenntniß von der Seele symbolisch ist, und wir dasjenige, was in ihr befindlich, aber uns unbekannt ist, durch andere Begriffe, welche eine Verknüpfung damit haben, bezeichnen, und sie dadurch von den Körpern und andern Dingen unterscheiden, auf welche sich diese Zeichen nicht schicken.*“ Der cartesische Dämon kann hier nicht wirken: „*Die Richtigkeit dieses Kennzeichens wird dadurch erwiesen werden, wenn wir im folgenden darthun werden, daß Gott in das Wesen des Verstandes die Kennzeichen der Wahrheit geleyet habe.*“ (Ebd.) Vgl. VW, § 102: „*Wir werden [...] durch gewisse Gründe gewahr, daß irgendwo noch etwas positives sey, oder seyn könne, welches von demjenigen, dessen wahre Beschaffenheit wir dencken können, unterschieden seyn müsse.*“

¹⁵⁵⁰ Weg, § 186.

¹⁵⁵¹ In seiner Metaphysik (VW, § 102) bietet Crusius ein Verzeichnis der einfachen Begriffe: „*1. Subsistenz [...], 2. irgendwo und ausserhalb einander [...], 3. Succession [...], 4. Causalität [...], 5. Der Begriff des ausser einander, wiefern wir nicht ein räumliche ausserhalb, sondern nur einen solchen Unterschied dadurch anzeigen, da das eine nicht ein Theil, Eigenschaft oder Determination des andern ist [...], 6. Einheit [...], 7. Verneinung [...], 8. derjenige Begriff des Darinnenseyns, da man etwas anderes als die Subsistenz, und auch etwas anderes als die räumliche Einschliessung einer Substanz von anderen Substanzen meint.*“ Dabei geht es keinesfalls um das Produkt einer Deduktion oder einer ähnlichen Methode. Kant würde hier sicher (wie über die aristotelischen Kategorien) vom rhapsodischen Aufraffen sprechen: Heimsoeth (1956b) bemerkt dazu: „*Die Betonung der Analysis in der Richtung auf die simplices [war] eines der großen Verdienste der Cartesianischen Methodenlehre in ihrem Kampfe gegen den dogmatischen Begriffsrationalismus gewesen, und Leibniz wiederum hat unablässig in dieser Richtung geforscht. Aber der mathematisierende Rationalismus (ganz besonders der auf der Linie Spinoza-Tschirnhaus-Wolff entwickelte) ist faktisch dann doch immer in die Bahn synthetischer Konstruktion (des Aufbaus aus axiomatischen Definitionen und durch Demonstrationen) geraten, zu welcher die analytischen Anfänge nur eine rasch verlassene Anknüpfungsbasis hergaben. Dass die eigentlich fundamentale Forschungsrichtung gerade der Metaphysik im analytischen Aufsuchen der tiefer gelagerten Möglichkeitsbedingungen und Seinszusammenhänge bestehen muss, das wird im Rationalismus immer nur zu leicht vergessen. Crusius hat ein Bewusstsein davon, und manchmal deutet er auch an, dass die Materie solcher Analysis aus der Erfahrungswelt gegeben sein muss. Aber dann werden die einfachsten Begriffe oder Wesenheiten selber wieder in echt rationalistisch-dogmatischer Weise von vornherein als in bestimmter fester Anzahl angebbare und als statisch-isoliert dastehende Momente aufgefasst, obgleich dann ihr*

der Regel wegen der Schwierigkeiten des Anschauens der Beitrag der symbolischen Erkenntnis erforderlich.¹⁵⁵²

(c) Die anschauende Erkenntnis garantiert die Existenz des Dinges; sie liefert uns die erste, grobe Form der *Adaequatio*, die durch Gott gesichert und durch die symbolische Erkenntnis mitteilbar und (im Rahmen der Einschränkung der Reichweite der menschlichen Verstandeskkräfte) vervollkommen wird:

Wäre [...] in [der] Idee gar nichts anschauendes, so wäre die symbolische Erkenntnis selbst nicht möglich gewesen. Denn wo man nichts hat, welches bezeichnet wird, da haben auch die Zeichen keinen Verstand, und man widerspricht sich selbst, wenn man sie Zeichen nennet.¹⁵⁵³

Man darf hier andeuten, dass unsere anschauende Erkenntnis sich als eine Art Teilhabe der menschlichen an der göttlichen Erkenntnis interpretieren lässt.

(d) Der Status der „*unauflöschlichen Empfindungsideen*“ bleibt vage. Sie werden einerseits „zur symbolischen Erkenntnis“ der Dinge gebraucht, andererseits sind wir nicht sicher, in welchem Grad in ihnen etwas zu finden ist, das „zur anschauenden Erkenntnis gehören würde“.¹⁵⁵⁴

(e) Die anschauende Erkenntnis trägt nach Crusius (im Gegensatz zu Wolff) zur Verdeutlichung eines Begriffs bei.¹⁵⁵⁵

Zusammenwirken in den inhaltsreicheren Kategorien gerade der Crusianischen Ontologie genugsam hätte darauf hingewiesen können, dass weder mit ihnen allein auszukommen ist, noch auch sie selber als schlechthin einfach und isolierbar anzusprechen sind. Aber im Grunde ist ja auch in diesem Punkte noch Kant in der Kategorienlehre der Kritik der reinen Vernunft im „Dogmatismus“ befangen geblieben, nur dass die rationalistische Vereinfachung und Isolierung hier nicht dem Sein und seinen Möglichkeitsbedingungen, sondern dem Verstande und seinen Wesensformen aufgenötigt wurde! Erst Hegel hat in dieser Sache einen wirklichen Durchbruch vollzogen und für eine unbefangene Erforschung der ontologischen wie der Erkenntniskategorien in ihrer ganzen Fülle und Komplexheit einen Weg eröffnet.“ (S. 139-140)

¹⁵⁵² Weg, § 187.

¹⁵⁵³ Ebd.

¹⁵⁵⁴ Weg, § 189.

¹⁵⁵⁵ „Je mehr wir von einer Sache eine anschauende Erkenntniß haben, desto mehr wird nicht nur die Erkenntniß vollständig und uns angenehm, sondern desto deutlicher wird sie auch, d.i. desto mehr nimmt die Fähigkeit zu, die Begriffe dadurch leicht von allen andern zu unterscheiden. Denn jede Sache läßt sich durch das am besten unterscheiden, was sie selbst ist. Denn in dem Zeichen kan theils etwas mangelhaftes vorkommen, daß es der bezeichneten Sache nicht wesentlich genug ist; theils kan es auch nur, wegen seiner Unähnlichkeit mit der bezeichneten Sache selbst, in gewisser Absicht zur Unterscheidung derselben von andern dienen.“ (Weg, § 190) Wolff spricht dagegen viele Vorteile der symbolischen („figürlichen“) Erkenntnis zu: „Es ist [...] zu mercken, daß die Worte der Grund von einer besonderen Art der Erkenntniß sind, welche wir die figürliche nennen. Denn wir stellen uns die Sachen entweder selbst, oder durch Wörter oder andere Zeichen vor. Z.E. Wenn ich an einen Menschen gedencke, der abwesend ist und mir sein Bild gleichsam vor Augen schwebet; so stelle ich mir seine Person selbst vor. Wenn ich mir aber von der Tugend diese Worte gedencke; Sie sey eine Fertigkeit seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten; so stelle ich mir die Tugend durch Worte vor. Die erste Erkenntniß wird die anschauliche Erkenntniß genennet: die andere ist die figürliche Erkenntniß.“ (DM, § 316) „Es hat aber die figürliche Erkenntniß viele Vortheile für der anschauenden, wenn diese nicht vollständig ist, das ist alles deutlich gleichsam vor Augen leget, was ein Ding in sich enthält, und wie es mit andern verknüpft ist und gegen sie sich verhält. Denn da jetzund unsere Empfindungen größten Theils undeutlich und dunckel sind; so dienen die Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit, indem wir durch sie unterscheiden, was wir verschiedenes in denen Dingen und unter ihnen antreffen; so gelanget man auf diese Weise zu allgemeinen Begriffen. Und wird demnach die allgemeine Erkenntniß durch die Wörter deutlich“ (DM, § 319) „[Es geschieht], daß, so bald wir uns entweder einen allgemeinen Begriff von einer Art Dinge, davon wir eines sehen, oder sonst empfinden, formiren, oder auch nur etwas deutliches mercken, oder von einem Dinge ein Urtheil für uns fällen wollen, wir von der anschauenden Erkenntniß zu der figürlichen schreiten, oder zu uns selbst reden,

(f) Die symbolische Erkenntnis ist eine Erkenntnis des Relativischen und nicht des Absoluten: Bei denjenigen Begriffen,

welche wir nach ihrer wahren Beschaffenheit gar nicht denken können, sondern da wir uns nur an einer Zeichenerkenntnis begnügen lassen müssen, ist das absolute, welches wir ihnen zuschreiben, nur etwas undeterminiertes, davon wir aber die wahre Beschaffenheit der Determination desselben nicht wissen, und uns daher dieselbe nur relative und negative vorstellen. Das relativische, das wir dabey denken ist entweder eine Relation gegen ihre Effecte, oder eine Relation gegen andere uns bekannte Dinge.¹⁵⁵⁶

(g) Weil wir uns der „*Einschränkung unsers Verstandes*“ bewusst sind, brauchen wir die Anschauung nicht, um etwas als wahr erkennen zu können; die Wahrheit bleibt so im Feld des Symbolischen, d.h. im Rahmen der Kommunikationsmöglichkeit. Diese Einschränkung des Wahrheitsbegriffs ist eine bloß pragmatistische These Crusius'. Er restringiert die Wahrheit nicht wegen der Unzugänglichkeit des Feldes der Anschauung, sondern wegen der großen Schwierigkeiten und des komplizierten Charakters eines uneingeschränkten Zugangs zu ihr, d.h. zum Gegenstand der Erkenntnis, wie er an sich selbst ist.¹⁵⁵⁷

(h) Es gibt uns unbegreifliche Dinge, die wir aber als existierend annehmen müssen.¹⁵⁵⁸

Heimsoeth hat bemerkt, dass der Gegensatz zwischen anschauender und symbolischen Erkenntnis „*nicht so sehr das psychologische Gleichzeitig-Gegenwärtighaben eines Vorstellungs- oder Begriffskomplexes in seiner ganzen Mannigfaltigkeit gegenüber bloßem Repräsentieren durch zusammenfassende Zeichen [...], sondern vielmehr das erkenntnistheoretische Maß von Einsicht in die Struktur des Gegenstandes*“ betrifft.¹⁵⁵⁹ Die Frage, die sich hier erhebt, ist also diejenige nach dem Zugang des Denkens zum Seienden und folglich nach den Beziehungen zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie, zwischen dem Postulieren und dem Postulierten. Gibt es eine Sphäre, die dem Denken versperrt bleibt? Crusius gibt hier eine negative Antwort: die Sphäre des Seienden, wie es an sich selbst ist, ist schwer zugänglich aber keinesfalls völlig versperrt. Die These (h) spricht nur von gewissen Dingen. Problematisch ist für Crusius ein direkter Zugang, der nur teilweise durch die anschauende Erkenntnis möglich ist. Die absolute Erkenntnis, die durch das Anschauen erreicht wird (f), ist als Teil des Erkenntnisprozesses der Anfang, aber als Ganzes ist sie das Ziel menschlicher

oder wenigstens die dazu nöthige Worte gedencken.“ (DM, § 322) Aber für Wolff ist auch die figürliche Erkenntnis in der anschauenden gegründet: „[D]as Wort ist verständlich, in so weit uns im Gedächtnisse erinnerlich, daß es eine gewisse Sache, davon wir einen Begriff gehabt, bedeutet, das ist, in Erinnerung der anschauenden Erkenntniß.“ (DM, § 323). Dazu vgl. weiter: Pimpinella, P. (2001).

¹⁵⁵⁶ VW, § 102.

¹⁵⁵⁷ „[Wir] nehmen [...] zu dem undeterminirten Begriffe eines Dinges überhaupt, noch so viel negativische und relativische Begriffe hinzu, bis eine solche Idee heraus kommt, welche **hinlänglich** ist, die Verwirrung desselben uns unbekannten Dinges mit andern zu verhüten und welche allen denjenigen Gründen genug thut, wodurch wir auf die Gedancke von demselben gebracht werden. Alsdenn haben wir eine **wahre und brauchbare Erkenntnis** von demselben, aber nur **keine anschauende**, sondern eine bloß symbolische oder Zeichenerkenntnis. Es kan also auch der Begriff von demselben **in so fern deutlich** seyn, daß es sich von allen andern unterscheiden läßt. Nur aber ist er **noch nicht vollständig** nemlich in so ferne, daß uns **nicht alle das positive**, was demselben wirklich zukommt, bekannt ist.“ (VW, § 102)

¹⁵⁵⁸ Wir dürfen „die Existenz oder Möglichkeit gewisser Dinge oder mannigfaltiger Arten derselben nicht leugnen [...], ohngeachtet sie uns nicht begreiflich sind.“ (VW, § 102)

¹⁵⁵⁹ 1956b, S. 142-143.

Erkenntnis; sie ist Voraussetzung des Denkens (b) und Grund der symbolischen Erkenntnis (c), die wiederum ohne die anschauende die Begriffe nicht genug verdeutlichen kann (e). Man hat der Eindruck, die Anschauung funktioniere hinsichtlich möglicher erkenntnistheoretischen Perspektiven mit Blick auf den Gott und die symbolische mit dem Blick auf den Mensch. So sind das Bewusstsein der Einschränkung des Verstandes (g) samt dem Bewusstsein der Existenz des nicht trügerischen Gottes die beiden Kräfte, deren Resultante der Zwang ist (a), der unseren Blick auf die Dinge an sich richtet. Die anschauende Erkenntnis ist aber nicht nur auf das Absolute gerichtet; wenn sie auch die einfachen Begriffe, wie „*Succession*, *Causalität*, *Einheit*“ usw. als Gegenstand hat, dann ist das Relativische ein Gegenstand beider Erkenntnisarten. Das Absolute ist also der symbolischen Erkenntnis fremd, und der direkte Blick der anschauenden Erkenntnis erkennt sowohl das Absolute als auch das durch Verhältnisse Entstehende, das zugleich Voraussetzung für das Erkennen von Verhältnissen ist. Nur die Art und Weise ist noch nicht erörtert und erklärt. Das ganze Verfahren der Kooperation der Erkenntnisarten bleibt bei Crusius offen. Sicher ist der Primat der anschauenden Erkenntnis gegenüber der symbolischen. Das Absolute als Gegenstand der Anschauung gehört einer tieferen ontologischen Schicht an im Vergleich mit dem Relativischen als Gegenstand der symbolischen. Ihm entspricht aber keine Wahrheit im logischen Sinne: in diesem Sinne bleibt es unaussprechlich. Die anschauende Erkenntnis ist ein Werkzeug der bloßen Subjektivität; der Zwang ist auch bloß subjektiv und das Postulierte bleibt ein Etwas, das auf seine Determinationen wartet. Der Weg zur Determination, die durch die Entstehung eines Zeichensystems ermöglicht wird, bricht der Intersubjektivität Bahn und konstituiert die wissenschaftliche Gemeinschaft. Unter dieser Perspektive ist das Crusiussche *Ding an sich* dem Kantschen verwandt, nicht im Sinne, dass das erstere das letztere vorwegnimmt, sondern im Sinne eines Rohstoffs, das von Kant bearbeitet werden konnte. Die anschauende Erkenntnis ist nur eine Erkenntnis *daß* etwas ist; das *was* dieses Etwas ist, gehört zur symbolischen Erkenntnis.¹⁵⁶⁰ Es geht eigentlich um keine Erkenntnis; eine Erkenntnis setzt einen Wahrheitsbegriff voraus, und die Wahrheit ist ein Verhältnis, das allerdings nicht zum Verzeichnis der einfachen Begriffe Crusius' gehört; sie kann also nicht anschaulich erkannt werden. So entspricht die Crusiussche anschauende „Erkenntnis“ der bloßen Denkbarkeit des Dinges an sich bei Kant. Bei Crusius wird aber dem Dinge an sich (sei es teilweise) Erkennbarkeit zugesprochen. Es geht um das Absolute, das durch das Relativische allmählich gestaltet und determiniert wird; es geht letzten Endes um Gegebenheit. Die Gegebenheit liegt für Kant dagegen zwischen dem Ding an sich und dem Gegenstand der Erkenntnis. Das Ding an sich bleibt denkbar jenseits aber von den (inter)subjektiven Anschauungsformen. Die Gegebenheit gehört schon dem Feld unserer raumzeitlichen Erscheinungen an, die durch die reinen Denkformen und den Akt der Synthesis (in allen ihren Phasen) zum Gegenstand wird. Und, was bei Kant analysierbar ist, das ist der Gegenstand und nicht die Gegebenheit. Eine Konstitution des Gegenstandes fehlt sicher bei Crusius. Die Einschränkung des Verstandes besteht bei ihm in der nicht vollständigen Erkenntnis entweder aller Dinge oder aller Teile und Aspekte der Dinge; bei Kant dagegen besteht diese Einschränkung in unserer Unmöglichkeit, dasjenige, das mit unseren Anschauungs- und Denkformen nicht konform ist, zu erkennen. Einschränkung

¹⁵⁶⁰ Beck, L.W. (1969c), S. 399.

des Verstandes ist bei Kant ist vielmehr seine Transzendenzunfähigkeit, d.h. der Mangel an intellektuellen Anschauung.

iv. Urteilslehre

Crusius' Urteilslehre gehört in die Tradition der Schulvernunftlehren der Zeit; sie hat einen deskriptiven Charakter¹⁵⁶¹ und drückt einen Versuch aus, die Urteilsfunktion unter viele verschiedene Perspektiven zu bringen und sie dadurch zugänglich und brauchbar zu machen. Der Satz ist eine „*Wirkung des Verstandes*“, die die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht.¹⁵⁶² Wie bei der Behandlung und Einteilung der Begriffe ist hier wieder die Rede von Mannigfaltigkeit. Die Gesichtspunkten der Einteilung der Propositionen sind acht.¹⁵⁶³

I. Die Materie der Sätze¹⁵⁶⁴

Ia. „*Urteile des Verstandes* (Propositiones enuntiativae)“.

Ia1. „*Nominalsätze*“; dabei geht es um „*die Bedeutung der Wörter*“.

Ia2. „*Idealsätze*“; es geht um „*die Verhältnisse möglicher Begriffe*“.

Zu Ia1. und Ia2. gibt es weitere Einteilungen:

i. *Individualsätze* („*einfache*“, in denen etwas von einem Individuum prädicirt wird und „*zusammengesetzte*“, in denen etwas von mehreren Individuen prädicirt wird)

ii. *Nicht Individualsätze* (das Subjekt ist entweder *abstractum primum seu materiale* oder *Abstractum secundum seu reflexum*)¹⁵⁶⁵

Ia3. „*Realsätze*“; es geht um „*die Realität der Begriffe und von der Verknüpfung realer Begriffe*“, d.h. es geht um „*existierende Objecte ... welche man auch als existirend betrachtet*“.

Ia3a. „*Man prädicirt von einer Idee die Existenz.*“

Ia.3β. „*Man prädicirt von einem existirenden Dinge eine Idee.*“

Ib. „*Willensmeynungen* (Propositiones non enuntiativae)“.

Die copula (Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat – Qualität - Modalität)

II. Die Art des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat¹⁵⁶⁶

(nach den Arten der Subordination)

Iia. Relativische Sätze (Subjekt und Prädikat sind *relata*)

Iib. Nicht relativische Sätze (Subjekt und Prädikat in absoluter Subordination)

Iib1. Existentialsätze

Iib1a. „*Sätze der äusserlichen Abstraction*“ (z.B. „*propositiones objectivae ... propositiones non enuntiativae seu explicationes volitionum ... Nominalsätze*“)

Iib1β. „*Sätze der metaphysischen Abstraction*“: Verhältnis zwischen dem metaphysischen Subjekt und dem darinnen subsistierenden (seiner wesentlichen Eigenschaft).

Iib1γ. „*Sätze der mathematischen Abstraction*“

Iib1δ. „*Sätze der qualitativischen Abstraction*“: das Prädikat ist Teil des Subjekts „*seinem Wesen nach*“, aber nicht im Sinne einer wesentlichen Eigenschaft.

¹⁵⁶¹ „An die Stelle der Demonstration tritt irgendwann die bloße Deskription; auch Philosophie muss sich letztlich darauf beschränken, zu sagen, was ist.“ (Schneiders, W. (1990), S. 125.

¹⁵⁶² Weg, § 217.

¹⁵⁶³ Vgl. Tonelli, G. (1966a), S. 138-139 und Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 695-697.

¹⁵⁶⁴ Weg, § 222.

¹⁵⁶⁵ Vgl. Begriffe IVa und IVb (Weg, § 121).

¹⁵⁶⁶ Weg, § 223-224.

Ib1ε. „Sätze der logikalischen Abstraction oder logikalische Sätze“: sie haben das Wort *ist* als copula. Es gibt „logikalische Sätze an sich“ und „logikalische Sätze wegen der zufälligen Art“, d.h. Sätze, die die Form eines logikalischen Satzes an sich erhalten können. In dieser möglichen Verwandlung aller Sätze in Sätze der logikalischen Form sieht Crusius die Gefahr einer eindimensionalen Vernunftlehre, deren Rolle für die Wissenschaften dadurch eingeschränkt würde.¹⁵⁶⁷ Aus dieser These wird der Propositionenpluralismus Crusius' leichter verständlich.

Ib2. Kausalsätze; weil es Ideal- und Realgründe gibt, gibt es zwei Arten von Kausalsätzen:

Ib2α. „Causalsätze der idealen Causalität, in welchem das Subject als Erkenntnis-Grund von dem Prädicat angesehen wird.“

Ib2β. „Causalsätze der realen Causalität“.

Ib2βi. Physikalische Kausalsätze („Darinnen wird von einer wirkenden Ursache ein Effect gesaget.“)

Ib2βii. Moralische Kausalsätze („Darinnen wird gesaget, daß das Subject ein Mittel vom Prädicat sey.“)

¹⁵⁶⁷ „Von diesen ist zu merken, daß sich alle andere Sätze durch die zufällige Art darein verwandeln lassen. Daher man diejenigen zu unterscheiden hat, welche an sich logikalische Sätze sind, z.E. der Mensch ist eine Substanz; und welche es nur wegen der zufälligen Art zu denken sind, z.E. der Mensch ist etwas, das Vernunft hat. Wenn man andere Sätze in logikalische verwandelt, so geschiehet es dadurch, daß man einen General-Begriff annimmt, welcher an sich einen logikalischen Satz zu machen fähig ist, und hernach die Idee des Prädicats und des Verhältnisses desselben gegen das Subject, als eine Determination darzu setze. Von dieser Möglichkeit, alle Sätze in logikalische zu verwandeln kömmt es auch her, daß so viele Gelehrte überhaupt keine andere copula als ist erkennen wollen, und davor halten, daß der übrige Theil des Verhältnisses, welches man sich zwischen dem Subject und Prädicat vorstellt, allezeit zum Prädicat gehöre. Allein so viel Grund man hat, das Verhältniß, welches das Wörtlein *ist* ausdrückt, als eine Copulam anzusehen, so viel Grund hat man auch, die übrigen Verhältnisse davor zu erkennen. Und wenn man dieses thut, so gewinnet man nicht nur den Vortheil, alle Sätze, auch ehe man sie umschmelzet, richtig beurtheilen zu können; sondern es ist auch zu merken, und wird im folgenden erhellen, daß es gewisse richtige und uns natürliche Schlüsse giebt, welche, wenn sie gemacht werden sollen, erfordern, daß die nicht logikalischen Sätze nicht verändert, sondern in ihrer natürlichen Verfassung betrachtet werden. Diejenigen Gelehrten, welche den Grund davon zuerst eingesehen haben, daß man außer den logikalischen Sätzen noch mehrere annehmen müsse, sind, wie es gehet, wenn man die Bahn brechen muß, nicht gleich so glücklich gewesen, einen leichten Weg zu erfinden, auf welchem man alle Arten von Sätzen des menschlichen Verstandes bequem finden und übersehen könnte. Dieser Schwierigkeit aber hoffen wir ziemlich abgeholfen zu haben. Und da die Logik die Absicht hat, die Wirkungen des menschlichen Verstandes in ihrer Mannigfaltigkeit zu übersehen und zu cultiviren: so hoffe ich, daß man die vorgetragene Theorie der Propositionen der alten scholastischen nicht nachsetzen wird. Es ist schon (§ 219) erinnert worden, daß selbst das Bindewörtlein *ist* vieldeutig geworden. Es ist nicht zu leugnen, daß bey den Copulis der andern Propositionen die Vieldeutigkeit noch größer ist. [...] Allein dieses wird diejenigen wenig irren, welche sich angewöhnen, nicht so wol auf die Worte, als auf die darunter liegenden Begriffe Achtung zu geben, und welche sich gefallen lassen wollen, dem Leitfaden zu folgen, welcher im III Cap. durch die hoffentlich nicht allzuschwere Auseinandersetzung der Subordinationen der Begriffe gegeben worden.“ (Weg, § 223) „Eben deswegen, weil sich alle Begriffe in Abstracta logica verwandeln lassen, so pflaget man sie gemeiniglich auch allein abzuhandeln, und vor die Praedicabilia auszugeben, und verlangt, daß die übrigen Begriffe in dergleichen reduciret werden sollen. Dieses geschieht aber zu grossem Schaden der Wissenschaften. [...] [D]ie wichtigsten Zwecke der Meditation erfordern es, daß man iede Art von Abstractis, ohne Umschmelzung in ihrer natürlichen Gestalt betrachten, und gebrauchen lerne. Man erhält auch, wenn man dieses nicht thut, durch die Vernunftlehre gar den Zweck nicht, die mannigfaltigen Wirkungen des Verstandes kennen zu lernen.“ (Weg, § 134)

I1b2βiii. Mathematische Kausalsätze („Darinnen denket man, daß durch die im Subject vorgestellten determinirenden Größen die im Prädicat angegebene Größe determiniret werde.“)

III. Die Qualität

(Man denkt „daß ein gewisses vorgestelltes Verhältniß zwischen dem Subjecte und dem Prädicate entweder sey, oder nicht sey.“)¹⁵⁶⁸

IIIa1. „An sich bejahende Sätze“

IIIa2. „Zufälliger Weise bejahende Sätze“

IIIb1. „An sich verneinende Sätze“

IIIb2. „Zufälliger Weise verneinende Sätze“

IIIc. „Propositio infinita“: in diesem Satz kommt „ein negative bestimmter Begriff“ vor; „Daher versteht sich so gleich, daß eine Propositio infinita entweder ein bejahender oder verneinender Satz seyn kan, ingleichen daß eine Proposition entweder in Ansehung des Subjects, oder Prädicats, oder beyder, infinita seyn kan. Diejenigen Propositionen, welche zufälliger Weise bejahen oder verneinen, sind allezeit infinitae.“

IV. Die Modalität

Die 3 Grade der Subordination (6 Modi der Propositionen)¹⁵⁶⁹

Grade der Subordination:

1. „[D]ie subordinirten Begriffe sind einander wesentlich.“

2. „[Die subordinirten Begriffe sind einander] natürlich.“

3. „[Die subordinirten Begriffe sind einander] zufällig.“

Grade der Verschiedenheit

1. „[D]ie nicht subordinirten Begriffe sind einander bloß möglich.“

2. „[Die nicht subordinirten Begriffe sind einander] widernatürlich.“

3. „[Die nicht subordinirten Begriffe sind einander] unmöglich.“

Für die Modalität der Sätze ist nach Crusius die Bestimmung ihrer Weite „unentbehrlich“.¹⁵⁷⁰ „Die Weite der Propositionen nennet man die Menge der Individuorum, welche unter dem Subjecte begriffen sind.“¹⁵⁷¹

1. „Einfacher Individual-Satz.“

2. „Particularer Satz.“

3. „Universal-Satz [...] endlicher oder unendlicher Weite.“¹⁵⁷²

4. „Satz von unbestimmter Weite (propositio indefinita).“

„Die Bestimmung der Weite eines Satzes“ ist nach Crusius „eine Art von der unvollkommenen Bestimmung der Modalität desselben.“

V. Die Zusammensetzung¹⁵⁷³

Zusammengesetzte Sätze in Ansehung des Subjekts

Va. Hypothetische Sätze

Vb. Koordinierte Sätze

Vb1. „Copulativische Sätze“

Vb2. „Relativische Sätze“

¹⁵⁶⁸ Weg, § 225-227.

¹⁵⁶⁹ Weg, § 228-233.

¹⁵⁷⁰ Weg, § 229.

¹⁵⁷¹ Weg, § 230.

¹⁵⁷² „Weil in den einfachen Individual-Sätzen das Prädicat vom Subjecte ebenfalls ohne Einschränkung der Weite gesagt wird; so gelten dieselben in so fern den universalen gleich.“ (Weg, § 231)

¹⁵⁷³ Weg, § 234-245.

Vb3. „*Vergleichungs-Sätze*“; als Sonderfall der vergleichenden Sätze werden die identischen Sätze betrachtet. Sie werden in „*Sätze der objectivischen oder unvollkommenen Identität*“ und in „*Sätze der subjectivischen oder vollkommenen Identität*“ eingeteilt. Die ersteren drücken eine unvollkommene Identität aus, „*denn im Verstande stellet Subject und Prädicat nicht ganz einerley vor, weil man bey dem Definito eine concrete, bey der Definition aber eine abstracte Idee gedenket*“. Die letzteren dagegen heißen auch „*logice identisch*“; es geht eigentlich um „*leere Sätze im engeren Verstande*“. Eine weitere Einteilung der identischen Sätze ist diejenige zwischen identischen Nominal-, Ideal- und Realsätzen.

Vc1. „*Sätze mit einer Ausnahme (propositiones exceptivae)*“

Vc2. „*Ausschliessende Sätze (propositiones exclusivae)*“

Vd. „*Ein Satz, welcher einer Einschränkung vorbeuet (propositio extensiva)*“

Ve. Wenn „*das eine von beyden concretis dem andern subordinirt ist*“:

Ve1. „*Propositio reduplicativa (wiederholender Satz)*“: Das Prädikat kommt „*dem Subjecte in Ansehung seines Wesens*“ zu.

Ie2. „*Propositio explicativa (erklärender Satz)*“: Das Prädikat kommt „*dem Subjecte in Ansehung eines wesentlichen Theiles*“ zu.

Ve3a. „*Propositio specificativa (die speciem bestimmender Satz)*“: Das Prädikat kommt „*dem Subjecte in Ansehung zufälliger Umstände*“ zu.

Ve3β. „*Propositio determinativa respectu subjecti*“: (wenn „*die zufälligen Umstände sich nicht schicken, eine besondere speciem auszumachen*“.)

Zusammengesetzte Sätze in Ansehung des Prädikats

Va'. Disjunktive Sätze

Vb1'. „*Propositio reduplicativa respectu praedicati*“

Vb2'. „*Propositio explicativa respectu praedicati*“

Vb3'. „*Propositio determinativa respectu praedicati*“

Die *propositiones hypotheticae, reduplicativae, explicativae, specificativae, exceptivae, exclusivae und determinativae* heißen insgesamt „*restringirte Sätze*“. Es kann von einer „*Restriction (Einschränkung)*“ 1. des Subjekts oder des Prädikats, 2. der Gewissheit, der Weite und der Art und Weise der Verknüpfung die Rede sein. Eine Einschränkung kann weiter 3. „*nach der Absicht des Denkenden*“ gewiss oder ungewiss und 4. „*zur Wahrheit des Satzes unentbehrlich oder nicht unentbehrlich*“ sein.

VI. Die Gewissheit¹⁵⁷⁴

VIa. Gewisse Sätze

VIb. Bloß wahrscheinliche Sätze

VIc. Zuverlässige Sätze

VId. Bloß mögliche Sätze

VII. Der Ausdruck¹⁵⁷⁵

VIIa. Kryptische Sätze

VIIb. Ordentliche Sätze

VIII. Verhältnis der Sätze untereinander¹⁵⁷⁶

VIIIa. Gleichgeltende Sätze

VIIIb. Nichtgleichgeltende Sätze

VIIIb1. Subordinierte Sätze

VIIIb2. Opponierte Sätze

¹⁵⁷⁴ Weg, § 246.

¹⁵⁷⁵ Weg, § 247.

¹⁵⁷⁶ Weg, § 248-250.

VIIIb2α. *Oppositio contradictoria*

VIIIb2β. *Oppositio contraria*

VIIIb3. Die Sätze „gehen einander gar nichts an.“

Es ist klar, dass es dabei nicht um ein formallogisches Projekt geht. Die vielen erkenntnistheoretischen Perspektiven, die durch diese Standpunkte des Urteilens ans Licht kommen, lassen Crusius' Logik mehr als ein bloßes Werkzeug erscheinen. Es ist eine natürliche Fortsetzung der Metaphysik, es ist ein Traktat von der Ermöglichung des Zugangs zu den Wahrheiten, auch zu den notwendigen Vernunftwahrheiten. „[D]en verschiedenen Arten von Urteilen liegen verschiedene Arten von Erkenntnisbedingungen zugrunde.“¹⁵⁷⁷ Der erkenntnistheoretische Standpunkt gewinnt in der Crusiuschen Logik die Oberhand. Die unmittelbare Präsenz der Vorstellungen¹⁵⁷⁸, d.h. die Tatsache, dass „die Begriffe [...] das erste in unserem Verstande“ sind, wodurch man „andere Ideen, Sätze und Schlüsse bilden“ kann,¹⁵⁷⁹ zwingt uns nicht an dieses erste Erscheinungserlebnis der Ideen gebunden zu bleiben, sondern veranlasst uns perspektivisch zu handeln: „Es ist modus cogitandi, oder die Vorstellungsart diejenige Art der Thätigkeit im Verstande, wodurch eine Idee gedacht wird, welche verändert werden kan, ohne daß man eine andere Sache denkt.“¹⁵⁸⁰ Genau die hier betonte Multi-dimensionalität der Vorstellung einer Sache, die von der „Ordnung [...] der Theile des Begriffs“¹⁵⁸¹ abhängig ist, gegenüber der Eindimensionalität der Sache selbst, erhellt die Notwendigkeit der weitläufigen Erörterung der Urteilslehre als einer Lehre von Subordination und Verschiedenheit der Begriffe, die letztendlich eine detaillierte Explikation der zwei Grundsätze der Metaphysik ist, d.h. des Prinzips des nicht zu Trennenden und des Prinzips des nicht zu Verbindenden.¹⁵⁸² Die

¹⁵⁷⁷ „Die enge Verknüpfung der Begriffs- und Urteilslehre mit der Erkenntnisfrage lässt bei Crusius die im 18. Jh. insgesamt uneinheitliche Einteilung der Urteile in einem neuem Sinne bedeutsam werden. Denn hier geht es nicht nur um die Klassifizierung der verschiedenen Formulierungsweisen der Urteile sondern darüber hinaus darum, dass die Urteile aus mehrererlei – insgesamt acht – Arten von Begriffs- bzw. Erkenntnisbeziehungen allererst zustande kommen.“ (Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 695.

¹⁵⁷⁸ Weg, § 117.

¹⁵⁷⁹ Weg, § 200.

¹⁵⁸⁰ Weg, § 204.

¹⁵⁸¹ Weg, § 205.

¹⁵⁸² „Der eigentliche Lehrinhalt der so verstandenen Urteils- und Schlusslehre betrifft [...] primär nicht die Frage, wie objektive Begriffsbeziehungen in qualitativer und quantitativer Hinsicht mit einander zu verknüpfen oder von einander zu trennen seien, sondern aufgrund welcher subjektiven Erkenntniskraft der Verstand Urteile und Schlüsse zu bilden berechtigt sei. Entsprechend der Auffassung, dass sich die Logik, statt ein formales System an sich gedachter und in sich schlüssiger Begriffsbeziehungen darzustellen, vielmehr insgesamt als Verstandestätigkeit vollzieht, kann dieser Grund folgerichtig nur in der arteigenen Verfassung des Verstandes selbst niedergelegt sein. D.h. während die Objekte der Begriffe durch äußerliche Empfindung erfahren werden, sieht sich der Verstand aus sich selbst veranlasst, diese in einer ihm selbst gemäßen Weise zu bedenken. Dabei bemerkt er durch eine innere Empfindung, dass er, wenn er nicht gegen die moralische Verpflichtung, wahrheitsgemäß zu denken, verstoßen will, in keiner Weise umhinkommt, gewisse, in der Eigenart seiner selbst beruhende Richtlinien oder Prinzipien des Denkens anzuerkennen. Diese Prinzipien betreffen also nicht die objektive Beschaffenheit des Begriffs, nur in einer bestimmten Weise denkbar zu sein, sondern die subjektive Beschaffenheit des Verstandes, nur in einer bestimmten Weise denken zu können. Sie sind insofern die subjektiv notwendigen Bedingungen des Verstandesgebrauchs, als sie die Art und Weise anzeigen, inwiefern Gedanken als zulässig gehandhabt werden können. Und sie sind zugleich dessen objektiv notwendigen Bedingungen, insofern sie aus der inneren Erfahrung die einzig möglichen Regeln aufzeigen, wie der Verstand im Einvernehmen mit seiner moralischen Verpflichtung gegenüber der Wahrheit urteilen und schließen kann [...] Insgesamt behandelt Crusius [...] die Logik eindeutig subjektiv als

Hervorhebung der subjektiven Bedingungen der Erkennbarkeit der Dinge im Rahmen einer Philosophie, die sich einerseits als Wirklichkeitswissenschaft darten will, die aber andererseits zugibt, dass unser Verstand eingeschränkt ist, und dass alles bis jetzt Beschriebene in der Sphäre des Symbolischen gehört, lässt sicher die Frage nach der Legitimierung einer Philosophie vom Wirklichen und von Erfahrung unter subjektiven Bedingungen offen.

Eine Grundlegung der Erfahrung im Kantschen Sinne ist bei Crusius nicht in Sicht. Erfahrung wird zwar als *actus* beschrieben, d.h. „die Einziehung der Erfahrung, wodurch man dazu gelangt“.¹⁵⁸³ Interessanter ist aber, dass Crusius einerseits Erfahrung mit Empfindung gleichsetzt (er spricht von „Empfindungen oder Erfahrungen“¹⁵⁸⁴), andererseits eine Erfahrung aber die Form eines Satzes haben kann: „Wenn wir unter einer Erfahrung einen Satz verstehen; so meinen wir einen solchen, da der Zusammenhang des Subjects und Prädicats unmittelbar empfunden ist.“¹⁵⁸⁵ Es gibt „gemeine“ und „reflectirende“ Erfahrungen. Im ersten Fall betrifft die Sinnlichkeit das Subjekt, das Prädikat und ihre Verknüpfung; im zweiten Fall ist nur die Verknüpfung sinnlich, während Subjekt und Prädikat Abstracta sind. Weiter werden die satzartigen Erfahrungen in „reine“ und „gemischte“ (d.h. Erfahrungen, die mit einem Schluss verbunden sind) eingeteilt.¹⁵⁸⁶ Was hier weiterentwickelt wird, ist ein Empirismus, der auch im Bereich der Urteile spürbar ist, im Sinne dass die Verknüpfung vom Subjekt und Prädikat schon als Faktum vorhanden ist, das zwar als Zwang von uns empfunden und verstanden wird, die Außenwelt als existierend anzuerkennen.¹⁵⁸⁷ Ein solcher

Verstandestätigkeit. Als ihr theoretisches Fundament gilt die innere Veranlagung des menschlichen Verstandes, nur in einer bestimmten ihm angemessenen Weise denken zu können. Ihre Zielsetzung ist eminent erkenntnistheoretisch. Immerhin ist dieses System aber in sich konsequent. Es kann auch einige gute Gründe für seine Berechtigung beanspruchen. Nur ist es keine objektive oder formale Logik im herkömmlichen Sinne.“ (Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 697-698, 701)

¹⁵⁸³ Weg, § 461.

¹⁵⁸⁴ Ebd.

¹⁵⁸⁵ „Wenn wir die Umstände, um Erfahrung einzuziehen, mit Fleiß zusammen ordnen, so nennet man diese Bemühung ein Experiment oder einen Versuch.“ (Weg, § 462) Vgl. Wolff (DM, § 325): „Und nennen wir es gemeine Erfahrungen, wenn die Empfindungen sich von selbst geben: hingegen Versuche, wenn wir durch unsere Bemühung darzu gelangen.“ Bei Wolff treten auch Erfahrungen als Sätze auf: „Erfahrungen [...] sind [...] Sätze von einzelen Dingen.“ (DL, Kap. 5, § 2) „Ein Urtheil, was vermöge einer Erfahrung formiret wird, nenne ich ein Grund-Urtheil, zum Unterscheide der andern, dazu man durch Schlüsse gelanget, und die ich Nach-Urtheile heisse.“ (Ebd., § 1) Nach Helmut Holzhey (1970) übertreffen „Crusius’ Darlegungen zum Wesen der Erfahrung dank seinem sprachlichen Spürsinn und seiner gedanklichen Genauigkeit alle ähnlichen Versuche bei Wolff und seinen eigentlichen Schülern an Treffsicherheit und Klarheit. Sie treffen nicht nur Unterscheidungen, sondern vermögen zugleich das Unterschiedene auf den einen Begriff Erfahrung zurückzubeziehen.“ (Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen, Basel – Stuttgart, S. 101) Vgl. auch: Krieger, M. (1993), S. 240-246.

¹⁵⁸⁶ Weg, § 41, 463, 467.

¹⁵⁸⁷ „Eine Empfindung ist derjenige Zustand des Verstandes, darinnen wir unmittelbar genöthiget sind, etwas als existirend und gegenwärtig zu dencken (§ 64). Wenn das Empfundene etwas ist, welches wir als ausser unserer Seele dencken, so heisset es eine äusserliche Empfindung; dencken wir es aber als etwas in unserer Seele, so heisset es eine innerliche Empfindung (§ 65). Wenn also die Empfindung wahr und gewiß seyn sollen, so gehöret dreyerley dazu. 1) Es muß gewiß seyn, daß wir empfinden, und wir müssen also Empfindungen von andern Gedancken mit Gewißheit unterscheiden können. 2) Es muß gewiß seyn, daß, wenn wir empfinden, ein Object der Empfindung existire. 3) Es muß auch gewiß seyn, daß dasjenige, was wir von dem Objecte empfinden, demselben auch wirklich zukomme.“ (Weg, § 434) „[O]b und daß wir empfinden, wissen wir daher, weil wir alsdenn gezwungen sind zu dencken, daß wir empfinden, und weil auch die Empfindung dieses Zwanges fort dauert, so lange nur die durch die Empfindung

Erfahrungsbegriff entspricht der Erfahrung, die im Sinne Kants „*d e r Z e i t n a c h*“ Voraussetzung unserer Erkenntnis ist¹⁵⁸⁸, sie entspricht dem „affiziert werden“¹⁵⁸⁹, und das wird bei Crusius durch Erfahrungsurteile ausgedrückt, in Kantscher Sprache durch synthetische Urteile.¹⁵⁹⁰ Die Crusiusschen Erfahrungsurteile könnten ihre beste Entsprechung in den Kantschen „*Wahrnehmungsurteilen*“ der *Prolegomena* finden, die nur subjektiv sind, weil sie ohne Einsatz der Kategorien entstehen.¹⁵⁹¹ Die Erfahrung im Sinne des Anfangs der Erkenntnis

bekommene Idee selbst in dem Gedächtnisse noch nicht verschwunden ist.“ (Weg, § 434) „Bey den innerlichen Empfindungen nöthiget uns unmittelbar ein so heftiger Zwang, daß, wenn wir uns einer Gedancke, oder eine Gemüthszustandes bewußt sind, dieselben wirklich in uns vorhanden sind, daß wer darauf Acht hat, nicht weiter daran zweifeln kan. Sie existiren also alsdenn in uns, weil wir sie zu der Zeit als nicht existirend nicht dencken können [...] Wir sind bey den äusserlichen Empfindungen gezwungen, uns Dinge als existirend und ausser uns vorstellen.“ (Weg, § 437) Die Erfahrungssätze haben ihre eigenen Regeln: „Die Hauptregel bey den Erfahrungs-Sätzen ist diese, daß man die Quelle, woher dieselben ihre Gewißheit haben [...] wohl vor Augen behalte, und nicht mehr, als das dieselbe zuläßt, als eine wirkliche Erfahrung annehme. Nemlich die Wahrheit der Erfahrungen wird durch Schlüsse aus dem höchsten Kennzeichen der Wahrheit [d.h. Gott selbst; vgl. Weg, § 432 und 452] erwiesen. Jedoch wird sie nur einmal erwiesen, und hernach nimmt man eine iede Erfahrung ohne Beweis an.“ (Weg, § 464) Es gibt weiter acht Spezialregeln: „1) Die Existenz der Objecte der Erfahrungen wird durch Schlüsse erkannt [...] 2) Ein verneinender Satz ist keine blosse Erfahrung [...] 3) auch keine Causal-Verbindung [...] 4) Abstracta als Abstracta kan man nicht empfinden [...] 5) Keine universalen Sätze sind blosse Erfahrungen [...] 6) Wir empfinden weder einfache Substanzen noch Grundkräfte [...] 7) Man muß Achtung geben, ob alle Verbindungen der Empfindung da sind [...] 8) Wir müssen nicht zu viel auf einmal oder zu eilfertig empfinden wollen.“ (Weg, § 465-466)

¹⁵⁸⁸ KrV, B1.

¹⁵⁸⁹ KrV, A19/B33.

¹⁵⁹⁰ „*Erfahrungsurteile, als solche, sind insgesamt synthetisch.*“ (KrV, A7/B11), *Prolegomena*, AA, IV, S. 268.

¹⁵⁹¹ „Wir müssen denn also zuerst bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sein, d.i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern, daß über das Empirische, und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelt derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subjekt. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist.

Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile, sie gelten bloß vor uns, d.i. vor unser Subjekt, und hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, dass es auch vor uns jederzeit und ebenso vor jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurteils nichts anders, als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urteil vor notwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist), so müssen wir es auch vor objektiv halten, d.i. dass es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen.“ (*Prolegomena*, § 18, AA, IV, S. 297-298)

bleibt aber auch für Crusius nur ein erster Schritt. Erst nach dem Einsatz der Begriffe und der nach ihrer Mannigfaltigkeit überprüften Propositionen sind wir in der Lage, die Erkenntnis der Wahrheit zu erreichen. Am besten wird es im Beispiel der Kausalität ausgedrückt: „[D]ie Erfahrung lehret eigentlich keine Causal-Verknüpfungen, sondern nur, daß sich ein Ding auf gewisse Art vorstelle, und daß gewisse Dinge sich beysammen, oder hinter einander vorstellen.“¹⁵⁹²

5. Crusius' Präsenz in den vorkritischen Schriften Kants

Die Spuren der Gedankenwelt der Philosophie der deutschen Aufklärung sind in allen Texten Kants zu finden. Die durch Knutzen, Baumgarten und Meier vermittelten Fragen der Wolffschen Philosophie werden von Kant immer wieder unter neuen Perspektiven behandelt; und diese neuen Perspektiven werden durch neue von Denkern anderer Prägung aufgeworfene Fragen gewonnen. Crusius, Hume oder Platon via Brucker haben Kant im Lauf seines Werdegangs dazu veranlasst, seine bis zu einer bestimmten Zeit für sicher gehaltenen Positionen zu revidieren. Die Revisionen, die meistens mit einem Bewusstsein ihrer Unfruchtbarkeit verknüpft waren, weil sie hinsichtlich einer möglichen Lösung im Rahmen der Rationalismus-Empirismus-Problematik immer zu einer Aporie führten, konnten ein Ende in der kopernikanischen Wende finden. Die ersten bis 1755 verfassten Texte Kants waren ausschließlich naturwissenschaftlicher Orientierung und in diesen war vor allem eine mehr oder weniger von Knutzen inspirierte Denkweise spürbar.¹⁵⁹³ Erste Einflüsse des Crusius'schen Werks finden wir in der Habilitationsschrift Kants *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755).¹⁵⁹⁴ In dieser ersten erkenntnistheoretischen

¹⁵⁹² Weg, § 41, VW, § 32.

¹⁵⁹³ Georg Klaus (1961) hat diese Schriften in seiner orthodox-marxistischen *Einleitung* zur Auflage der Frühschriften Kants hochgeschätzt; sie zeigen materialistische Tendenzen auf, von denen aber Kant in dieser Zeit noch nicht in der Lage war, alle Konsequenzen zu ziehen. (Vgl. S. xliii-lxx) Er schreibt den Frühschriften Kants einen „eigenständigen Wert“ zu (S. xi) und bemerkt: „[Es] ist [...] zwischen den Schriften von vor 1770 und nach 1781, bei aller Anerkennung der Zäsur, die das Jahr 1768 oder 1770 innerhalb der Entwicklungsgeschichte des Kantschen Schaffens bedeutet, eine Kontinuität vorhanden.“ (S. viii) Er bewertet das ganze Kantsche Werk positiv und stuft die *Inauguraldissertation* eher in die kritische Periode seines Schaffens ein: „Die positive Seite [des ersten Abschnittes der Frühperiode] der Kantschen Entwicklung ist darin zu sehen, dass der Philosoph hier noch durchaus auf dem Boden der Anerkennung der objektiven Realität der Materie, des Raumes und der Zeit steht, ohne dabei mechanistischen Auffassungen zu erliegen. Er gelange zu einigen neuen materialistischen und dialektischen Einsichten, die über Newton und den mechanischen Materialismus hinausreichen und für die weitere Entwicklung der Philosophie von großer Bedeutung waren“ (S. xii) „Mit Erfolg hatte Kant in den [...] naturphilosophischen Schriften nachgewiesen, dass die Schulphilosophie seiner Zeit gegen die neuen naturphilosophischen Einsichten kein stichhaltiges Argument ins Feld führen kann, und gezeigt, welche große Perspektiven sich aus diesen Entdeckungen nicht nur für die Naturphilosophie, sondern für die Philosophie überhaupt ergeben.“ (S. lxx) „Der zweite Abschnitt des „vorkritischen“ Kantschen Denkens führte zu einer weitgehenden Loslösung von der Fragestellung der Wolffschen Metaphysik und rückte bestimmte Probleme des englischen Empirismus und der englischen Moralphilosophie in den Mittelpunkt des Denkens unseres Philosophen [...] Die Kantsche Schrift „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, die im Jahre 1770 erschien, läßt bereits die „kritische“ Periode Kants sichtbar werden und gehört nicht mehr in eine Ausgabe der Frühschriften des Philosophen. Der Fortgang des Kantschen Lebens und Schaffens nach 1770 legt einen Einschnitt um so mehr nahe, als der bis dahin so fruchtbare Schriftsteller in der langen Zeit bis zum Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“, 1781, nichts mehr veröffentlichte.“ (S. xii-xiii)

¹⁵⁹⁴ Marquardt, Anton (1885), *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusianischen Philosophie*, Kiel, S. 7. N. Hinske (1970a) hält die *Nova Dilucidatio* für „die

Abhandlung, in der Crusius als großer Denker der Zeit anerkannt wird¹⁵⁹⁵, sehen wir einen „Vermittlungsversuch“ zwischen Leibniz-Wolffschen und Crusiusschen Ansichten.¹⁵⁹⁶ Die Frage hier ist die nach dem Status der Prinzipien, die unseren Zugang zur Realität bestimmen.¹⁵⁹⁷ Kant bearbeitet die tradierten Sätze vom Widerspruch und vom zureichenden Grund. Der Satz vom Widerspruch wird korrigiert und in zwei einfache Sätze (eine bejahende und eine verneinende) geschieden; es geht um den „zweifachen Satz der Identität“: „Alles, was ist, ist“ und „Alles, was nicht ist, ist nicht.“ Dabei geht es um „die letzte Grundlage aller Erkenntnis schlechthin“.¹⁵⁹⁸ In der Behandlung des Satzes vom Grunde übernimmt Kant die Crusiussche Einteilung in Real- und Erkenntnisgrund. In der *Sectio II.* adoptiert er auch die Terminologie der Crusiusschen *Dissertatio* von 1743; dieser Abschnitt trägt den Titel *De principio rationis determinantis vulgo sufficientis*, und im neunten Satz (*Propositio IX*) das Leibnizsche „*nihil sine ratione*“ wird zum „*Nihil est verum sine ratione determinante*“. Während Crusius das *warum* den Idealgründen a priori und das *daß* den Idealgründen a posteriori

konservativste und konventionellste Abhandlung, die Kant geschrieben hat“ (S. 88) John A. Reuscher (1992) hebt die stilistischen Probleme der Schrift (mit Nachdruck auf Fragen der Homogenität des Textes) hervor: „*The New Exposition is a Summa Kantiana and, as such, contains an almost bewildering variety of issues, arguments, counterarguments, examples, pieces of polemical rhetoric, a theodicy and even a dialogue, all arranged in a sequence which frequently interrupts the expected development of the exposition and leaves the reader confused. Without yielding to the archeological temptation to track down and argue for some particular patchwork model, there is certainly sufficient reason for one to speculate that at least some of the more distracting pieces were editorially inserted into an originally homogenous composition.*“ (Introduction. In: *A new exposition of the first principles of metaphysical knowledge*. In: Beck, L.W. (ed.): *Kant's Latin Writings*, New York, S. 37-40, hier: S. 38) Vgl. auch: Reuscher, J.A. (1977), *A clarification and critique of Kant's Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*. In: KS 68, S. 18-32.

¹⁵⁹⁵ Crusius wird als „*acutissimus*“ (AA, I, S. 398) „*perspicacissimus*“ (AA, I, S. 396 und 405) und „*illustris*“ (AA, I, S. 412) charakterisiert.

¹⁵⁹⁶ Marquardt, A. (1885), S. 30-32. Wie schwierig dieser Vermittlungsversuch war, betont M. Schönfeld (2000), der sich Kant beim Schreiben der *Nova Dilucidatio* als auf einem philosophischen Minenfeld einbildet: „*The Minefield of causality: Leibniz, Wolff and Crusius*“ (S. 139) Friedrich Paulsen (1875) in seinem *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie* (S. 29) und Max Wundt (1924, S. 122) sehen dagegen in der Kantschen Habilitationsschrift einen Versuch zur Verteidigung der Leibniz-Wolffschen Thesen.

¹⁵⁹⁷ „*Dieser Prüfung dient, wenn man so will, das gesamte Lebenswerk Kants.*“ (Wundt, M. (1924), S. 122)

¹⁵⁹⁸ „*principium identitatis geminum [...] omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum.*“ (AA, I, S. 389) Der Grund dieser Spaltung und Revision des Satzes erörtert Kant in der *Sectio I* (übersetzt von Monika Bock in der zwölfbändigen *Werkausgabe* Kants, die von Wilhelm Weischedel herausgegeben wurde): „*Einen einzigen, unbedingt ersten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheiten gibt es nicht. Ein erster und wahrhaft einziger Grundsatz muss ein einfacher Satz sein; wenn er mehrere Sätze unausgesprochen zusammenfasste, täuschte er den Schein eines einzigen Grundsatzes nur vor. Wenn demnach ein Satz wahrhaft einfach ist, muss er entweder bejahend oder verneinend sein. (Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicum. Principium primum er vere unicum propositio simplex sit necesse est; alias plures tacite complexa propositiones unici principii speciem tantummodo mentiretur. Sie itaque est propositio vere simplex, necesse est, ut sit vel affirmativa vel negativa.)*“ (AA, I, S. 388) „*Es gibt zwei unbedingt erste Grundsätze für alle Wahrheiten, den einen für die bejahenden Wahrheiten, nämlich den Satz: alles, was ist, ist, den anderen für die verneinenden Wahrheiten, nämlich den Satz: alles, was nicht ist, ist nicht. Beide zusammen werden allgemein der Satz der Identität genannt. (Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: q u i c q u i d e s t, e s t, alterum veritatum negantium, nempe propositio: q u i c q u i d n o n e s t, n o n e s t. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis.)*“ (AA, I, S. 389)

zuschreibt, ist das *warum* nach Kant mit den Realgründen verknüpft; so haben die Idealgründe bei ihm nur eine a posteriori Funktion.¹⁵⁹⁹ Hierdurch wird auch die Wirklichkeit der Welt als Faktum anerkannt, das die Quelle jeder Möglichkeit ist und dessen Grund Gott selbst ist.¹⁶⁰⁰ Kant sieht sich zwar von den Gedanken

¹⁵⁹⁹ „Bestimmen heißt ein Prädikat mit Ausschluss seines Gegenteils setzen. Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, nennt man den Grund. Man unterscheidet einen vorgängig und einen nachträglich bestimmenden Grund. Vorgängig bestimmend ist der, dessen Begriff dem Bestimmten vorhergeht, d.h. ohne dessen Voraussetzung das Bestimmte nicht verstehbar wäre. Nachträglich bestimmend ist das, was nicht gesetzt würde, wenn der von ihm bestimmte Begriff nicht schon von anderswoher gesetzt wäre. Den ersteren Grund könnte man auch den Grund *warum* oder den Grund des Seins oder Entstehens nennen, den letzteren den Grund *daß* oder des Erkennens. (*D e t e r m i n a r e* est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. *Quod determinat subjectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur r a t i o*. *R a t i o* distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. *A n t e c e d e n t e r* determinans est, cuius notio praecedat determinatum, h.e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. *C o n s e q u e n t e r* determinans est, quae non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem *c u r* s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem *q u o d* s. cognoscendi.)“ (AA, I, S. 391-392) Weiter begründet Kant seine Entscheidung zur Adoption des Crusiusischen *determinans* anstatt des Wolffschen *sufficiens*: „Die Erklärung des berühmten Wolff schien mir hier, da sie an einem auffallenden Fehler leidet, eine Verbesserung nötig zu haben. Er erklärt nämlich den Grund durch dasjenige, von woher man verstehen kann, warum etwas eher sei als nicht sei. Dabei hat er zweifellos das Erklärte mit in die Erklärung gemischt. Denn mag das Wörtchen *warum* dem gemeinen Verstand auch noch so hinreichend angepasst scheinen, dass man es in der Erklärung verwendbar ansehen könnte, so schließt es dennoch den Begriff des Grundes stillschweigend wieder ein. Denn hat man es gehörig geprüft, so wird man finden, dass es dasselbe bedeutet wie *a u s w e l c h e m G r u n d e*. Deshalb lautet die Wolffsche Erklärung, wenn man dies, wie es sich gehört, an die Stelle des anderen setzt: Grund ist das, woraus man verstehen kann, *a u s w e l c h e m G r u n d e* etwas eher ist als nicht ist. Ebenso habe ich es für besser gehalten, anstelle des Ausdrucks *zureichender Grund* das Wort *bestimmender Grund* zu wählen, wobei ich die Zustimmung des berühmten Crusius habe. Denn das Wort *zureichend* ist, wie derselbe vollauf deutlich macht, zweideutig, weil nicht sofort ersichtlich ist, wie weit er zureicht; bestimmen aber heißt, so zu setzen, dass jedes Gegenteil ausgeschlossen ist, und bedeutet daher das, was mit Gewissheit ausreicht, eine Sache so und nicht anders zu begreifen. (*Illustris Wolffii definitio, quippe insigni nota laborans, hic mihi emendatione egere visa est. Definit enim rationem per id, unde intelligi potest, cur aliquid potius sit, quam non sit. Ubi haud dubie definitam immiscuit definitioni. Etenim quantumvis vocula *c u r* satis videatur communi intelligentiae accommodata, ut in definitione sumi posse censenda sit, tamen tacite implicat iterum notionem rationis. Si enim recte excusseris, reperies idem, quod *q u a m o b r a t i o n e m*, significare. Ideo substitutione rite facta, definitio Wolffiana audiet: ratio est id, ex quo intelligi potest, *q u a m o b r a t i o n e m* aliquid potius sit quam non sit. Pariter enuntiationi *r a t i o n i s s u f f i c i e n t i s* vocem *r a t i o n i s d e t e r m i n a n t i s* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *s u f f i c i e n t i s*, ut idem abunde commonstrat, quia quantum sufficit, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id, quod certo sufficit ad rem ita, non aliter, concipiendam.)“ (AA, I, S. 393)*

¹⁶⁰⁰ „Es gibt ein Seiendes, dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht, das demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann. Es wird Gott genannt. Da es Möglichkeit nur gibt, wenn verbundene Begriffe sich nicht widerstreiten, und so der Begriff der Möglichkeit aus einer Vergleichung hervorgeht; in jeder Vergleichung aber dasjenige, was verglichen werden soll, vorhanden sein muss, und da, wo überhaupt nichts gegeben ist, eine Vergleichung und der ihr entsprechende Begriff der Möglichkeit nicht statthat: so folgt, dass nichts als möglich vorgestellt werden kann, wenn nicht das da wäre, was in jedem möglichen Begriff real ist, und zwar wird es (da, wenn man davon abgeht, es überhaupt nichts Möglichen, d.h. nur Unmögliches gäbe) unbedingt notwendig da sein. Ferner muss diese Realität durchgängig in einem einzigen Seienden vereinigt sein. (*Datur ens, cuius exsistentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario exsistere dicitur. Vocatur Deus. Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam iunctarum non repugnantia absolvatur adeoque*

Crusius' veranlasst, die Standpunkte der Schulmetaphysik zu kritisieren, aber es ist klar, dass zwischen ihnen „keine schülerhafte Abhängigkeit“¹⁶⁰¹ bestand. So sieht Kant im Satz vom bestimmenden Grund keine Gefährdung des Freiheitsbegriffs. Nur für Gott ist dieser Satz nicht gültig. Freie Taten aber brauchen immer einen bestimmenden Grund; was aber den Unterschied zu anderen Tatsachen ausmacht, ist, dass die Freiheit immer einen im Bewusstsein eingewurzelten, i.e. einen inneren bestimmenden Grund braucht.¹⁶⁰² Im Rahmen der Behandlung der zwei von dem Satz des bestimmenden Grundes abhängigen Sätze der Aufeinanderfolge (*principium successionis*) und des Zugleichseins (*principium coexistentiae*)¹⁶⁰³ erörtert Kant seine Thesen zur Frage der prästabilierten Harmonie und des *influxus physicus*. Er versucht etwas Neues der Diskussion der Zeit beizubringen, aber das Resultat, wie er selbst schreibt, ist eine etwas verbesserte Version des *influxus physicus*: das *systema universalis substantiarum commercii*. Der Unterschied ist, „dass bei Leibniz die innere Übereinstimmung der Substanzen Gott zum Urheber hat, während es bei Kant die gegenseitige Einwirkung der Substanzen ist, welche einen göttlichen Urgrund voraussetzt.“¹⁶⁰⁴ Der Gottesbegriff selbst und seine Funktionen im Rahmen der

possibilitatis notio collatione resultat; in omni vero collatione quae sint conferenda, suppetant necesse sit, neque ubi nihil omnino datur, collationi et, quae huic respondet, possibilitatis notioni locus sit: sequitur, quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale existat, et quidem, (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h.e. nonnisi impossibile foret), existet absolute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse est.“ (AA, I, S. 395) Vgl. Wundt, M. (1924), S. 114-115.

¹⁶⁰¹ Marquardt, A. (1885), S. 7.

¹⁶⁰² „[Crusius] glaubt, das freie Wollen sei in Wirklichkeit durch sein Dasein bestimmt, nicht vorgängig durch Gründe, die früher als sein Dasein sind; und er versichert, dass durch die bloße Setzung der Wirklichkeit alle entgegengesetzten Bestimmungen ausgeschlossen seien, folglich ein bestimmender Grund nicht nötig sei. (Ideo putat, liberam volitionem actu determinatam esse per existentiam suam, non antecedenter per rationes existentia sua priores; et sola positione actualitatis omnes oppositas determinationes excludi, hinc ratione determinante opus non esse contendit.)“ (AA, I, S. 397) „Freiwilligkeit [Spontaneität] ist eine aus einem inneren Grund [Prinzip] entsprungene Handlung. Wenn diese der Vorstellung des Besten entsprechend bestimmt ist, heißt sie Freiheit. Je gewisser man sagen kann, dass einer diesem Gesetz gehorcht, je mehr er demnach nach Setzung aller Beweggründe zum Wollen bestimmt ist, desto freier ist der Mensch.“ (*S p o n t a n e i t a s* est actio a p r i n c i p i o i n t e r n o profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur l i b e r t a s. Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motivis est determinator, eo homo est liberior.) (AA, I, S. 402)

¹⁶⁰³ Sectio III. Bina principia metaphysicae consectoriorum feracissima, aperiens, e principio rationis determinantis fluentia. I. Principium successionis (Propositio XII), II. Principium coexistentiae (Propositio XIII), AA, I, S. 410-416. Der erste Grundsatz lautet: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes (Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.)“ (AA, I, S. 410) Der zweite: „Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinem Verhältnis zueinander und haben gar keine Gemeinschaft, als nur sofern sie von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich dem göttlichen Verstand, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden. (Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatae sustinentur.)“ (AA, I, S. 412-413)

¹⁶⁰⁴ Marquardt, A. (1885), S. 29. Kant rekapituliert seine These folgenderweise: „Da alle Substanzen, sofern sie in demselben Raum befasst sind, in einer wechselseitigen Gemeinschaft stehen, so kann man von daher die wechselseitige Abhängigkeit in Bestimmungen, die allgemeine Wirkung der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verstehen. Aber weil keine Substanz das Vermögen hat, andere von ihr verschiedene durch dasjenige, was ihr selbst innerlich

zukommt, zu bestimmen (wie bewiesen wurde), sondern dies nur kraft der Verknüpfung geschieht, durch die sie in der Vorstellung des unendlichen Wesens verbunden sein dürften, beziehen sich zwar alle Bestimmungen und Veränderungen, die in jeder beliebigen angetroffen werden, immer auf Äußeres, aber der eigentlich so genannte physische Einfluss ist ausgeschlossen, und es besteht eine allgemeine Harmonie der Dinge. Aber dennoch entsteht daraus noch nicht jene vorherbestimmte des Leibniz, die eigentlich eine Übereinstimmung, nicht wechselseitige Abhängigkeit der Substanzen einführt; denn weder bedient sich Gott künstlich zu einer Reihe von zusammenstimmenden Gründen passend gemachter Anstalten, um die Übereinstimmung der Substanzen zustande zu bringen, noch wird hier ein immer besonderer Einfluss Gottes, d.h. die Gemeinschaft der Substanzen durch Gelegenheitsursachen, wie bei Malebranche, aufgestellt; dann dieselbe ungeteilte Wirkung, die die Substanzen ins Dasein bringt und darin erhält, bewirkt ihre wechselseitige und allgemeine Abhängigkeit, so dass das göttliche Wirken nicht je nach den Umständen bald so bald anders bestimmt zu werden braucht; sondern es gibt ein reales Wirken der Substanzen untereinander, oder eine Gemeinschaft durch wahrhaft wirkende Ursachen, weil ja derselbe Grund, der das Dasein der Dinge befestigt, sie auch an dieses Gesetz gebunden hat, und daher dürfte die wechselseitige Gemeinschaft durch diejenigen Bestimmungen befestigt sein, die dem Ursprung ihres Daseins anhaften; darum kann man mit demselben Recht sagen, dass die äußeren Veränderungen durch wirkende Ursachen auf diese Weise hervorgebracht werden, mit dem man die im Inneren geschehenden einer inneren Kraft der Substanz zuschreibt, obgleich deren natürliche Wirksamkeit nicht weniger als jene Stütze der äußeren Verhältnisse auf der göttlichen Erhaltung beruhen dürfte. Indessen ist das so gestaltete System einer allgemeinen Gemeinschaft [systema universalis substantiarum commercii] der Substanzen gewiß etwas besser als jenes weitverbreitete des physischen Einflusses, denn es macht den Ursprung selber der wechselseitigen Verknüpfung der Dinge sichtbar, der noch außer dem Grund der für sich allein gedachten Substanzen gesucht werden muss, worin jenes abgenutzte System der wirkenden Ursachen vornehmlich von der Wahrheit abgeirrt ist. (Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diversas determinandi (per demonstrata), sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti colligantur, quaecunque in quavis reperiuntur determinationes et mutationes, semper respiciunt quidem externa, sed influxus physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum h a r m o n i a universalis. Neque tamen p r a e s t a b i l i t a illa L e i b n i z i a n a, quae proprie c o n s e n s u m, non d e p e n d e n t i a m mutua substantiis inducit, inde progignitur; nec enim artificiorum technis in rationem concinnatarum serie adaptatis, ad conspirationem substantiarum efficiendam Deus utitur, neque porro specialis semper Die influxus, i.e. commercium substantiarum per c a u s a s o c c a s i o n a l e s Malebranchii hic statuitur; eadem enim, quae substantias existentes reddit et conservat individua actio, mutua ipsis universalemque dependentiam conciliat, ita ut divinae actioni non aliter atque aliter pro circumstantiis determinari opus sit; ses est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes, quoniam idem, quod existentiam rerum stabilis, principium ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae existentiae suae origini adhaerent, determinationes mutuum commercium sit stabilitum; quare eodem iure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quanquam huius naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione. Interim systema universalis substantiarum commercii ita informatum pervulgato illo i n f l u x u s p h y s i c i aliquanto certe est emendatius, originem scilicet ipsam aperiens mutui rerum nexus, extra substantiarum solitario consideratarum principium quaerendam, in quo tritum illud causarum efficientium systema potissimum a vero aberravit.)“ (AA, I, S. 415-416) K. E. Kaehler (1986b) versucht zu erklären warum die Lehre der prästabilierten Harmonie von Kant nie systematisch behandelt wurde: „[D]ie von Leibniz so genannte „prästabilierte Harmonie“ [...] bildete [...] für Kant zweifellos kein vordringliches und nur selten überhaupt ein ausdrückliches Thema und Objekt seiner kritischen Reflexion. Der Grund dafür dürfte gerade darin liegen, dass diese Lehre gleichsam einen voraussetzungsreichen Knotenpunkt bildet, in dem viele Fäden der damaligen Metaphysik zusammenlaufen. Wenn Kant also auch in seinen vorkritischen Schriften nur beiläufig und in der Form einer Folgerung auf diese Lehre Bezug nimmt, so resultiert dies wohl gerade aus seinem fast stets leitenden Interesse an Fragen der Grundlegung und der Voraussetzungen der Erkenntnis und der Realität. Eben deshalb aber werfen seine kurzen Stellungnahmen zum Problem der prästabilierten Harmonie ein

deutschen Schulphilosophie, die (ganz anders im Vergleich zu der Philosophie der englischen und französischen Aufklärung) allmählich fast stereotypisch entarten, ist m.E. der wichtigste Faktor, deshalb der „vorkritische“ Kant die Gedankenwelt dieser Schulphilosophie in sein Denken eingliedert. Wenn Gottes konstitutive Rolle durch die regulative abgelöst werden wird und ihre Behandlung im Rahmen der transzendentalen Dialektik eingeschränkt werden muss, dann wird die Loslösung Kants vom auswegslosen Kampf zwischen den Wolffianern und ihren Gegnern vollbracht sein. Kant hat aber nicht nur die Versuche seiner Vorgänger und seiner Zeitgenossen als unfruchtbar und auswegslos empfunden, sondern auch seine eigenen. Er war sich dieser Schwierigkeiten bewusst und übernahm die Haftung einer Auseinandersetzung mit dem Herkömmlichen, um die Tragweite seiner Ansprüche zu überprüfen. In der Schrift *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762), die sich als ein „heftiger Angriff auf die Schullogik“¹⁶⁰⁵ verstehen lässt, versucht Kant erstens die Grenzen der formalen Logik seiner Zeit aufzuzeigen¹⁶⁰⁶ und zweitens die Regeln des Syllogismus zu vereinfachen. Dass die Crusiusche Logik Kant zur Behandlung dieser Problematik veranlasste, ist höchstwahrscheinlich nicht nur wegen ihrer Weitläufigkeit, die Crusius selbst zugestanden hatte, sondern speziell wegen ihrer sehr komplizierten Schlusslehre (nur aus dem Satz vom Widerspruch „fließen“ nach Crusius 46 Schlussregeln)¹⁶⁰⁷. Die Tatsache, dass Kant von der Logik seiner Zeit enttäuscht ist, macht sicher einen wichtigen Faktor aus, der ihn auf die Suche nach alternativen Wegen zur Begründung einer logischen Fassung der Wirklichkeit zwingt.

Die Suche nach Alternativen, die schon bei der Untersuchung des Gottesbegriffes in der *Nova Dilucidatio* sichtbar ist¹⁶⁰⁸, bearbeitet Kant in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) weiter.¹⁶⁰⁹ Er warnt schon auf den ersten Seiten wie Crusius vor der

Licht auf den jeweiligen Stand seiner Grundlagen-Kritik und die ihr zufolge jeweils für möglich – oder nicht möglich – gehaltene Metaphysik.“ (Kants frühe Kritik an der Lehre von der „prästabilierten Harmonie“ und ihr Verhältnis zu Leibniz, KS 76, S. 405-419, hier S. 406) Vgl. auch: Wundt, M. (1924), S. 124-126, Watkins, E. (1995b), Schönfeld, M. (2000), S. 150-154, Irritz, G. (2002), S. 86.

¹⁶⁰⁵ Marquardt, A. (1885), S. 34.

¹⁶⁰⁶ „[D]ie erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sei: Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst (*nota notae est etiam nota rei ipsius*); von allen verneinenden: Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge (*repugnans notae repugnat rei ipsi*). Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich, die oberste Formel aller Vernunftschlüsse demnach beweisen wollen, würde heißen in Zirkel schließen.“ (§ 2, AA, II, S. 49) G. Klaus (1961) sah hier eine Antizipation des Gödelschen Unvollständigkeitssatzes, wie er in der *Zeitschrift für Mathematik und Physik* 38 (1931) unter dem Titel *Über formal-unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme* veröffentlicht wurde. (S. lxxviii)

¹⁶⁰⁷ Weg, § 273-296. Nur Crusius wird in dieser Schrift beim Namen erwähnt (AA, II, S. 54, Anm.) Vgl. Marquardt, A. (1885), S. 34.

¹⁶⁰⁸ AA, I, S. 393.

¹⁶⁰⁹ „Irgend ein Wandel in dem Inhalt der kantischen Weltanschauung hat nicht stattgefunden. Den Grund der sinnlichen Welt in der übersinnlichen zu entdecken, bleibt das Hauptanliegen, dem die Gedanken der wichtigsten Schrift gelten [...] Das Neue und Besondere der Schrift liegt nur darin, dass die Begründung für diesen Inhalt jetzt gesucht wird, nachdem Kant einen vollen Einblick in das ganze Gedankengebäude von Crusius getan hat.“ (Wundt, M. (1924), S. 130) Nach K. Vorländer (1924) schloss diese Schrift für Kant „die erste naturphilosophische Epoche seiner Magisterjahre ab und bildet [...] den Übergang zu der folgenden empiristisch-skeptischen und zugleich mehr anthropologisch-ethischen Periode seines Philosophierens“. (Bd. I, S. 116)

Gefahr der Anwendung der geometrischen Methode auf die metaphysischen Fragen.¹⁶¹⁰ Was wir aber hier hinsichtlich des Crusiusschen Einflusses betonen müssen, ist die Tatsache, dass, obwohl Crusius die Existenz als Prädikat versteht, Kant diese Ansicht entschieden ablehnt¹⁶¹¹:

Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird.¹⁶¹²

Diese These widerspricht zwar geradezu der These von Crusius, ist aber durch Vertiefung von Crusiusschen Thesen, vor allem im Bezug auf die These vom Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit, entstanden, eine These, die sich mit dem Gebrauch der Termini *Realgrund* und *logischer Grund* besser begründen lässt:

Es ist von aller Möglichkeit insgesamt und von jeder insbesondere darzutun, dass sie etwas Wirkliches, es sei nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, in so fern es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas anders wirklich ist, d.i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein ander Dasein gegeben. Die erläuternde Beispiele können noch nicht füglich hier herbei geschafft werden. Die Natur desjenigen Subjekts, welche das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, dass ich dasjenige Wirkliche, durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Realgrund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Übereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, so wie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert¹⁶¹³. Man kann [...] die Notwendigkeit in den Prädikaten bloß möglicher Begriffe die logische Notwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aussuche, nämlich die des Daseins, ist die absolute Realnotwendigkeit. Ich finde zuerst: dass, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.¹⁶¹⁴

Wenn in einer philosophisch-theologischen Schrift der Naturwelt eine so wichtige Rolle – und zwar in realistischer Perspektive – zugesprochen wird, wie es hier der Fall ist, dann verstehen wir, dass der Einfluss eines theologisch geprägten Philosophen, der die Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft verstand, tatsächlich groß sein muss. Die via Knutzen vermittelte Lehre Newtons brauchte nach Kant eine metaphysische Begründung, die sich im Einklang mit der Theologie befinden musste. Die Crusiusschen Elemente, die in der Schrift von dem *einzig möglichen Beweisgrund* erkennbar sind, haben dazu beigetragen, dass

¹⁶¹⁰ „Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Strasse sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine Menge solcher Fehlschritte veranlasst, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, dass man dadurch gewarnt und behutsamer zu sein lernen werde. Diese Methode ist es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei andern gesucht habe.“ (AA, II, S. 71) Vgl. Marquardt, A. (1885), S. 36 und Wundt, M. (1924), S. 132.

¹⁶¹¹ Marquardt, A. (1885), S. 35-37.

¹⁶¹² AA, II, S. 73.

¹⁶¹³ AA, II, S. 79-80.

¹⁶¹⁴ AA, II, S. 82.

Kant seinen Gedanken eine möglichst adäquate Form geben konnte.¹⁶¹⁵ Der nicht kontrapunktische Einklang, in dem sich Real- und logischer Grund aufhalten müssen, bereitet den Weg zum späteren Synthesisbegriff Kants vor, der die engültige Befreiung von den Fesseln der Schulmetaphysik markieren wird.¹⁶¹⁶ Cassirer bewertet diesen Gedankengang als „ein eigentümliches Vorspiel der künftigen „transzendentalen Methode“, das wir hier vor uns haben“.¹⁶¹⁷

¹⁶¹⁵ „Kant [sieht] sich durch den neuen realistischen Einschlag seines Gedankengewebes veranlasst, dessen Voraussetzungen erneut zu prüfen. Schon in der großen Schrift selbst macht er damit den Anfang, die folgenden kleineren Schriften führen diese Gedanken im Allgemeinen und im Einzelnen fort. Die realistische Voraussetzung eines ursprünglichen, aller begrifflichen Bestimmung vorausliegenden und ihr darum entzogenen Daseins muss zu einer neuen Auffassung des philosophischen Verfahrens führen, da dieses nun nicht mehr mit dem wolffischen Dogmatismus darauf ausgehen kann, den Gehalt der Wirklichkeit mittels der dem Denken einwohnenden Grundsätze auszuschöpfen. Dagegen verträgt sich diese Voraussetzung sehr wohl mit dem Verfahren der „Erfahrungsphilosophie“ eines Newton und überhaupt mit dem Verfahren der Naturwissenschaft. Das Verfahren dieser Wissenschaften steht ja überall unter der Voraussetzung des Daseins ihres Gegenstandes; diesen Gegenstand in seinen Bestimmungen zu erkennen, nicht aber sein Dasein selbst erst zu erweisen, sind sie bestrebt. Es ist auch das naturwissenschaftliche Denken in Kant gewesen, das ihn für Crusius' Realismus Verständnis finden ließ. Und so strebt er jetzt nach einer viel engeren Verknüpfung des metaphysischen und des naturwissenschaftlichen Denkens auch im Methodischen. Wenn von Crusius der Anstoß ausging, der Kant in diesen Jahren zu der neuen Fassung des metaphysischen Problems veranlasste, so stützt er sich nun vor allem auf N e w t o n und dessen Verfahren, um das der neuen Problemstellung entsprechende philosophische Verfahren auszubilden. Auch hier ist es deutlich, dass ein eigentlicher Einfluss von der englischen Erkenntnistheorie nicht stattfindet: eine einzige, allerdings wichtige Ausnahme werden wir nachher finden. Was Kant an „empiristischen“ Gedanken in dieser Zeit aufnimmt, leitet sich vielmehr so gut wie restlos aus Crusius' Realismus und Newtons Naturphilosophie her.“ (Wundt, M. (1924), S. 131-132) G. Irritz (2002) sieht diese Schrift als Produkt der „kulturellen Implikationen des neuen Naturbegriffs, [die] die methodische Konstruktion aller gemeinschaftsbildenden Wertbegriffe, insbesondere die Ontologie des als Identität von Sein, Wissen und Handeln gedachten Gottesbegriffes [betrafen]. Darum war der Aufbau der klassischen Mechanik seit dem 17. Jh. von ununterbrochenen Neukonstruktionen des Gottesbegriffes begleitet, eines Gottes, der hinter der mathematischen Konstruktion der Wirklichkeit stehen musste und dessen extramundane Existenz mit dem Äquivalenzprinzip von Ursache und Wirkung und dem sich ausbildenden Erhaltungsgesetz der Energie neu konzipiert werden musste.“ (S. 79. Vgl. auch S. 100-102)

¹⁶¹⁶ „Da ohne irgendein Dasein „überhaupt“ keine Möglichkeit vorkommen kann, so gewinnt Dasein Weltcharakter: Es muss ein notwendiges, absolutes Dasein zugegeben werden, damit die Erfahrung einzelner existierender Dinge und einzelner Möglichkeiten erklärbar wird. Damit sind wertvolle Bestandstücke der späteren Synthesis gegeben: Um die innere Möglichkeit zustande zu bringen, dazu ist nach dieser Erörterung mehr nötig als bloß eine Verbindung im formalen, logischen Sinne, die dem Satze des Widerspruchs gemäß ist: Das Verbinden soll sich auf die Sachen, das Datum, das Dasein und die Existenz stützen, damit es nicht zu leeren Worten, zu Blendwerken kommt. Gerade aus diesem Grunde geht nun das Dasein, die Existenz als eine universale Weltbestimmung hervor. Alle Möglichkeit muss irgendwie auf Dasein basieren. Eine Sache existiert, heißt: dass sie einerseits durch eine Menge von Prädikaten bestimmt ist, andererseits aber noch dazu gleichsam über die ganze Menge der Prädikate hinweg und mitsamt ihren ganzen Prädikaten als daseiend gesetzt wird. Im Bereich der Prädikate kann logische Notwendigkeit herrschen, im Bereich des Daseins geht es um „absolute Realnotwendigkeit“. Gott ist diejenige Daseinsinstanz, von der als dem Grunde aller Sachen, alles Einzelne, Mögliche und für sich allein gesehen Zufällige abgeleitet werden muss. Das schlechterdings notwendige Wesen ist geradezu Existenz selbst: Es überholt als apriorische Existenz alle einzelnen endlichen Wesenheiten und ihre Prädikate.“ (Kaulbach, Friedrich (1967), *Die Entwicklung des Synthesis-Gedankes bei Kant*. In: Heimsoeth, H. – Henrich, D. – Tonelli, G. (Hg.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 56-92, hier: S. 60-61)

¹⁶¹⁷ „Denn die letzte Rechtfertigung für die Setzung der Existenz als absolute Position liegt schon hier darin, dass ohne diese Setzung die Möglichkeit der E r k e n n t n i s nicht zu begreifen wäre. Nur freilich, dass, vom Standpunkte des späteren kritischen Systems geurteilt, alle

Der Unterschied zwischen Realgrund und logischem Grund bleibt aktuell und wird stärker betont in Kants *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763). Die Frage jetzt ist: Wie können Kategorien der Newtonschen Naturwissenschaft auf dem Feld einer konsequenten und glaubwürdigen Metaphysik behandelt werden? Im Rahmen dieser Frage wird gegen Ende der Schrift¹⁶¹⁸ das Problem der Kausalität und der Relation bezüglich der Beziehung zwischen Wirklichkeit und Logik, zwischen dem „Reich des Seins“ und dem „Reich der Begriffe“¹⁶¹⁹ hervorgehoben. Eins der Leitmotive der *Kritik der reinen Vernunft* findet hier mit der Hilfe Crusius' seinen Ausdruck, bevor es durch den Einfluss Humes und Tetens' radikalisiert und befruchtet wird und Kant zur Verfolgung einer endgültigen Lösung zwingt:

Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Notwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Teilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes und, indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas auf etwas andern, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität, kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurteilt werden. Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, **dass, weil etwas ist, etwas anderes sei?** Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde.¹⁶²⁰

Dieses „einerlei“ weist auf die Gesetzmäßigkeit, die Voraussetzung für die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori ist. Wie können wir dieses „einerlei“ für Urteile beanspruchen, die keine Identitätssätze, d.h. keine analytische Urteile sind? Die Frage von der a priori Synthesis, die jetzt rudimentär aufgeworfen wird, hat ihre Quelle in der Crusiusschen Unterscheidung zwischen Real- und Idealgründen. Kant nimmt nicht nur diese Unterscheidung auf, sondern er radikalisiert sie auch. Er selbst sagt, dass

die Einteilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnisgrunde, und da ist leicht einzusehen, dass, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schließen kann.¹⁶²¹

Die These Kants wird jetzt etwas konfus.¹⁶²² Was ist endlich Idealgrund bei ihm? Bei Crusius erkennt man durch einen Idealgrund a posteriori, *daß* etwas ist, und durch einen Idealgrund a priori nicht nur *daß*, sondern auch *warum* etwas ist.

„Positionen“, die auf diesem Wege gewonnen werden, nicht absolute, sondern relative sind: dass sie auf die Erfahrung, die sie ermöglichen, zugleich in ihrer Geltung und in ihrem Gebrauch eingeschränkt bleiben.“ (Kants *Leben und Lehre*, Berlin 1921, (2. Aufl.), S. 60)

¹⁶¹⁸ Allgemeine Bemerkung (AA, II, S. 201-204)

¹⁶¹⁹ Cassirer, E. (1999), Bd. II, S. 503 und 511. Vgl. Kanzian, Christian (1993), *Kant und Crusius 1763*. In: KS 84, S. 399-407, hier: S. 400-402, 407.

¹⁶²⁰ AA, II, S. 202.

¹⁶²¹ AA, II, S. 203.

¹⁶²² Marquardt, A. (1885), S. 44.

Nach Kant ist dagegen in der *Nova Dilucidatio* der Realgrund die Erkenntnis *warum* und der Idealgrund die Erkenntnis, *daß* etwas ist, d.h. in der Habilitationsschrift drückt der Idealgrund das Wahrnehmen aus. Jetzt sehen wir eine Unterscheidung zwischen Ideal- und Erkenntnisgrund, die bei Crusius nicht zu finden ist. Beide Arten des Grundes gehören sicher nicht zum Seinsreich. Ein Satz vom Erkenntnisgrund kann ein Ausdruck der Tatsachen sein, die mit einem Realgrund verknüpft sind, aber er hat (in der Sprache der *Kritik*) einen a posteriori und synthetischen Charakter. Wie es aussieht, ist der Idealgrund jetzt der logische Grund, d.h. er ist in analytischen Sätzen a priori zu finden. Es geht hier um die ersten Spuren der unüberbrückbaren Kluft zwischen logischen und Erfahrungssätzen. Wie können wir Sätzen über Gründe und Folgen der Tatsachen unserer Erfahrung einen notwendigen Charakter verleihen?

Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen.¹⁶²³

Auf dieses Resultat mussten die Gelehrten der Zeit zwar 18 Jahre warten, aber das Ferment der Gährung, die die Voraussetzung der Lösung, d.h. der kopernikanischen Wende bildete, war schon da. Haben einerseits Crusius und Hume¹⁶²⁴ als die Zerstörer von Kants dogmatischen Schlummer zu gelten, so hat andererseits Leibniz Kant die Lösungsmittel an die Hand gegeben:

¹⁶²³ AA, II, S. 203-204.

¹⁶²⁴ Die Frage, ob der Einfluss Crusius' oder Humes derjenige ist, der Kant hinsichtlich dieser Fragen am tiefsten bestimmt hat, bleibt im Rahmen dieser Arbeit dahingestellt. Wir erwähnen nur dass Fr. Paulsen (1875) einen Einfluss Humes ab 1769 (S. 47) und K. Fischer (1898) schon in den Jahren 1762-1765 sieht (S. 217), während A. Marquardt (1885, S. 41-42) und E.v. Aster (1921, S. 479-482) einen Einfluss Humes weit später als 1769 lokalisieren. M. Wundt (1924) stimmt den Ansichten K. Fischers zu, ohne ihn zu erwähnen: „[S]o wird man hier [in der Schrift über die *Negativen Größen*] den Gedanken einer Einwirkung Humes nicht ablehnen können.“ (S. 137) L.W. Beck (1978b) sieht in Kants Behandlung des Kausalitätsproblems drei Phasen: „die vorhumesche“ der *Nova Dilucidatio*, in der Kant keine Ahnung von Humes Lehre hat, „die quasihumesche“ (zwischen 1763-1766) und „die nachhumesche“ (1770-1772). Beck ist sicher, dass Kant schon 1762 die Übersetzung des Wolffianers Johann Georg Sulzers gelesen hatte, jedoch sieht er keinen Grund, Kant vor 1770 Humesche Ideen zuzuschreiben (*A Prussian Hume and a Scottish Kant*. In: ders. *Essays on Kant and Hume*, New Haven – London 1978, S. 111-129. Übersetzung von W. Farr: *Ein preußischer Hume und ein schottischer Kant*. In: Farr, Wolfgang (Hg.), *Hume und Kant*, Freiburg – München (1982a), S. 168-191, hier: S. 170-179. Beck verweist hier auf sein Buch zur Frühen Deutschen Philosophie (1969c), S. 424, 451-453 und 465-467) [Im Buch von G. Gawlick – L. Kreimendahl (1987) lesen wir bezüglich dieser Übersetzung: „Von den Philosophical Essays Concerning Human Understanding (1748), die seit 1758 den definitiven Titel *An Enquiry Concerning Human Understanding* tragen, erschienen zwei deutsche Übersetzungen im 18. Jahrhundert. Die erste wurde 1755 von anonymer Hand als zweiter Teil der Vermischten Schriften publiziert: *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniß von David Hume, Ritter. Als dessen vermischter Schriften zweyter Theil. Nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem englischen übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet. Hamburg, Leipzig 1755. [XXII n.p., 374 S.]* Dass der Wolffianer Johann Georg Sulzer der Herausgeber war, hatte sich schon sehr bald herumgesprochen. Ihm wurden indes nicht nur die Herausgabe sowie die Vorrede des Verfassers und die Anmerkungen, die er zu jedem Versuch verfasst hatte, zuerkannt, sondern auch die Übersetzung selbst. Dies ist jedoch ein Irrtum, der bei aufmerksamer Lektüre der Vorrede Sulzers vermeidbar gewesen wäre, denn in ihr heißt es unmissverständlich: „Die Uebersetzung ist mir von guter Hand zugekommen, und ich habe eine sehr genaue und scharfe Prüfung derselben nach der Urschrift vorgenommen. Wer der wirkliche Übersetzer aber war, wissen auch Sulzers frühe Biographen Hans Kaspar Hirzel und Christian Friedrich Blankenburg nicht.“ (S. 20)] Von den zeitgenössischen Kantforschern und Hume Kennern ist die Habilitationsschrift Lothar

Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in den Gedanken des Herrn von Leibniz: Die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Teil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Tätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervortun, aber nicht die Kraft sie wirklich hervorzubringen. Die Denkkraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Tätigkeit beizumessen.¹⁶²⁵

In seiner *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764) bleibt Kant in Übereinstimmung mit Crusius sowohl hinsichtlich der Trennung zwischen der mathematischen und der philosophischen Methode¹⁶²⁶ als auch hinsichtlich der Auffassung der Metaphysik als Wirklichkeitswissenschaft.¹⁶²⁷ Der Einfluss Crusius' wird von Kant selbst viermal durch Nennung bestätigt. Die Methode und die Gegenstände machen den Trennpunkt zwischen Mathematik und Metaphysik aus. Der Ausgangspunkt des Mathematikers sind die Begriffe, die die wissenschaftliche Gemeinschaft definiert hat; von da aus agiert er synthetisch. Der Metaphysiker dagegen hat die verworrene Welt der Erscheinungen mit ihren gegebenen Gegenständen als

Kreimendahls (*Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln 1990) zu erwähnen. Da lesen wir: „[M]an kann argumentieren, daß Kant Zweifel an der Gültigkeit des Kausalitätsprinzips schon lange vor seiner Hume-Lektüre durch Crusius vermittelt worden sein mussten und diesem daher das Verdienst zuzusprechen wäre.“ (S. 20) „Wenn [...] die Skepsis als Instrument zur Bestreitung apriorischer Erkenntnisansprüche der Vernunft eingesetzt werden sollte und es hierzu eines Anstoßes von außen bedurfte, dann liegt es näher, zunächst an einen Mann wie Christian August Crusius zu denken. Wenn dem aber so ist, dann hält es schwer, den Einfluss, den Hume in gleicher Hinsicht später ausgeübt haben soll, von dem von Crusius ausgehenden und von Kant selbständig weiterentwickelten Impuls zu trennen.“ (S. 25) Vgl. auch: S. 113-116.

¹⁶²⁵ AA, II, S. 199.

¹⁶²⁶ Vgl. Heimsoeth, H. (1956b), S. 136, Ciafardone, R. (1986), S. 296-297 und (1990), S. 27.

¹⁶²⁷ Sehr oft wird dieses Werk Kants als *Preisschrift* erwähnt. Es geht um einen Traktat, der auf eine Frage antwortet, die die Berliner Akademie der Wissenschaften gestellt hatte: *Ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten.* Moses Mendelssohn erhielt den Preis. „Als Einsendeschluss war der 1.1.1763 bestimmt. Kant begann wahrscheinlich erst im Herbst 1762 mit der Ausarbeitung; unter dem Datum des 31.12. 1762 hat der Sekretär der Berliner Akademie, J.H.S. Formey, den Empfang des Kantischen Manuskripts bestätigt [...] Die Preisschrift bildet ein sehr charakteristisches Dokument vom geistigen Typus Kants: Die rasche Niederschrift lange durchdachter Probleme, die in ihrer ganzen Kompliziertheit aufgefasst werden, ein theoretisch komprimierter Text ohne literarische Gestaltung und im zusammengedrängten Akt geistiger Konzentration auch ohne Rücksicht auf die Verständnismöglichkeiten und die möglichen Missverständnisse der Leser.“ (Irrlitz, G. (2002), S. 102-103) Das Werk besteht aus vier *Betrachtungen*, von denen erst die vierte kommt zum Thema: 1. *Allgemeine Vergleichung der Art zur Gewißheit im mathematischen Erkenntnis zu gelangen mit der im philosophischen* (AA, II, S. 276-283) 2. *Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen* (S. 283-290) 3. *Von der Natur der metaphysischen Gewißheit* (S. 290-296) 4. *Von der Deutlichkeit und Gewißheit, deren die erste Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig sind* (S. 296-300). K. Bopp (1918) bemerkt hinsichtlich der Krönung der Mendelssohnschen Schrift: „Heute ist kein Zweifel darüber, dass Mendelssohns Essay weder in die Tiefe der Frage eindringt, noch die Prinzipien mit kritischer Schärfe untersucht, dass dagegen Kant in seiner Abhandlung dem Dogmatismus der Wolff'schen Philosophie einen tödlichen Streich versetzt hat.“ (Zur Einführung. In: Lambert, J.H., *Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Aus dem Manuskript herausgegeben von Dr. K. Bopp*, Berlin, S. 3-5, hier: S. 4)

Ausgangspunkt; er muss sie zergliedern, bis er endlich zu unauflöslichen Begriffen gelangt:

Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen, der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne.¹⁶²⁸

Der Mathematiker kann sich in seiner Arbeit im Vergleich zum Metaphysiker sehr wohl fühlen: „In der Mathematik sind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige.“¹⁶²⁹ Der Metaphysiker beginnt mit der verworrenen Gegebenheit und muss geduldig seine Vorstellungen einordnen. Nach der Wahrnehmung kommt die Beobachtung und der erste analytische Schritt metaphysischer Erkenntnis sind „die unmittelbaren Urteile“.¹⁶³⁰ Von da aus zielt er auf die Formulierung unauflöslicher Begriffe und „unerweislicher Grundwahrheiten“¹⁶³¹ ab. Das Vorbild ist immer Newton, dem es gelungen ist, aus dieser verworrenen Gegebenheit die Naturgesetze der Welt zu formulieren.¹⁶³² Die Errungenschaften Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* sind im Jahr 1764 noch Zukunftsmusik:

Vergleicht man hiermit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermesslich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höheren Philosophie, und diese Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, so lange sich eine solche Art der Erkenntnis erweitern wird.¹⁶³³

Dass Kant sich bei diesem eventuell unendlichen Prozess (ein Bekenntnis zum Crusiuschen Begriffs- und Prinzipienpluralismus) auf die Erfahrung der gegebenen Wirklichkeit beruft, markiert seine endgültige Trennung vom Wolffschen Rationalismus; und der Beitrag Crusius' ist hier unverkennbar:

¹⁶²⁸ AA, II, S. 278. „In der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren, ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aussuchen.“ (AA, II, S. 283) Vgl. Vorländer, K. (1924), Bd. I, S. 156, Cassirer, E. (1999), Bd. II, S. 493 Tonelli, G. (1959), S. 65-66 und Engfer, H.J. (1982), S. 61-67.

¹⁶²⁹ AA, II, S. 279.

¹⁶³⁰ AA, II, S. 286.

¹⁶³¹ AA, II, S. 281. Zum Sinne der „unerweislichen Sätze“ bei Wolff, Meier, Crusius (*Weg*, § 42, 482) und Kant in der *Preisschrift* (AA, II, S. 281, 296) vgl. Henrich, D. (1967), *Kants Denken 1762-1763. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*. In: Heimsoeth, H. – Henrich, D. – Tonelli, G. (Hg.), S. 9-38, hier: S. 20-25.

¹⁶³² „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelte Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlverwiesenen Regeln enthalten seien. Eben so in der Metaphysik: sucht durch sichere innere Erfahrung, d.i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“ (AA, II, S. 286)

¹⁶³³ AA, II, S. 281.

In unsern Tagen hat die Philosophie des Herrn Crusius vermeint, der metaphysischen Erkenntnis eine ganz andre Gestalt zu geben, dadurch dass er dem Satze des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz aller Erkenntnis zu sein, dass er viel andre unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze einführt und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr. Zu solchen Grundsätzen wird unter andern gezählt: was ich nicht existierend denken kann, das ist einmal nicht gewesen; ein jedes Ding muss irgendwo und irgendwann sein u.d.g. Ich werde in wenig Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, imgleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius anzeigen, die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewissheit der Metaphysik hieraus abnehmen können [...] Solche materiale Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Fertigkeit der menschlichen Vernunft aus. Denn [...] sind sie der Stoff zu Erklärungen und die Data, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärung hat. Und hierin hat Crusius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweisen tadelt, dass sie diese materiale Grundsätze vorbei gegangen seien, und sich bloß an die formale gehalten haben.¹⁶³⁴

6. Crusius' „Grundsätze der Vernunft“ und der Weg zur a priori Synthesis

Diese Problemstellung, die Frage nach dem Ursprung der menschlicher Erkenntnis, die von Crusius wie von Wolff systematisch¹⁶³⁵ bereichert wurde, bleibt bis zur Gestaltung der *Kritik der reinen Vernunft* lebendig und findet durch die neue Perspektive der Formung der Begriffe bei Kant ihre Lösung. Der schon besprochene Weg von der Erfahrung als Anfanges der Erkenntnis zur Erfahrung als Produkt der Erkenntnis durch die Möglichkeiten, die durch die kopernikanische Wende gewonnen wurden, hat seine Grundlagen in dieser Schrift von der *Deutlichkeit*, die noch ein Ausdruck des Leitmotivs der Rationalismus-Empirismus-Problematik der metaphysischen Schriften der deutschen Aufklärung gewesen ist. Die Lösung findet sich in der *Transzendentalen Analytik*; die materiellen Grundsätze werden durch formale, sich im Verstand befindende, abgelöst, die als a priori Bedingungen unserer Erfahrung die gesuchte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit bekommen.¹⁶³⁶ Das Materielle verliert aber dadurch nicht seine Bedeutung; es gewinnt als Korrelat des Aktus der Synthesis seine neue Stelle im Rahmen der Gesetzmäßigkeit der Natur.

Genau die Crusiusschen Grundsätze des Nichtzutrennenden und des Nichtzuverbindenden weisen aber schon auf die Konzeption der a priori Synthesis hin. Das ist in ihrer Behandlung in den Paragraphen 259-262 der Logik der Fall. Wir haben hier mit der Behandlung von Grundsätzen der Metaphysik im Rahmen

¹⁶³⁴ AA, II, S. 293-295. Vgl. Marquardt, A. (1885), S. 45-49, Wundt, M. (1924), S. 134. Zum Versuch der Gestaltung einer Metaphysik jenseits des Formalismus s. auch: Klaus, G. (1961), S. lxxxvi und Irrlitz, G. (2002), S. 104. Noch im Jahr 1790 erwähnt Kant anlässlich des Streits mit J.A. Eberhard den Versuch Crusius' „metaphysische Sätze [...], die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können“ anzuführen, die aber keinesfalls den Kantschen Begriff des Synthetischen vorwegnehmen konnten. (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA, VIII, S. 245-246)

¹⁶³⁵ Tonelli charakterisiert beide „Systematiker ersten Ranges“. (S. xlv)

¹⁶³⁶ „In den Gründen, die Crusius als materiell bestimmt und deren Unzugehörigkeit zum Verstand von ihm bestätigt wird, ist das Problem übrigens schon sichtbar, das Kant in der Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel: *Metaphysik und Transzendente Deduktion der Kategorien behandeln wird*. In der transzendentalen Perspektive werden sich jene Prinzipien von Crusius nicht mehr als materielle, sondern als a priori formale Bedingungen unserer Kenntnis und im allgemeinen der Erfahrung erweisen. Da wird aber das analytisch auflösbare Verfahren nicht mehr auf gegebene Begriffe und auf das undeutliche Ganze der Erfahrung, sondern auf den Verstand selbst angewandt. Jenes Problem von Crusius wird zur Hauptfrage der „Analytik“ werden.“ (Ciardone, R. (1986), S. 299)

der Logik zu tun. Das Problem ist, dass die leeren, die identischen Sätze, die durch das Widerspruchsprinzip entstehen, zur Vervollständigung unserer Erkenntnis nicht ausreichen. Die Tatsache, dass das Kausalitätsprinzip von Crusius als Beispiel für den begrenzten Charakter des Satzes vom Widerspruch angeführt wird, d.h. die Sicherheit, dass es dabei um einen notwendigen, nicht aber analytischen Satz geht, und dass die Erscheinung dieses Satzes als Sonderfall des Grundsatzes des Nichtzutrennenden, d.h. als Relationsprinzip zu gelten hat, dürfte für Kants Synthesisauffassung aufschlussreich gewesen sein. Wir lesen:

a) Die nicht identischen Sätze machen „das Positive oder Kernichte in unserer Erkenntnis“ aus.¹⁶³⁷

b) „[D]ie Frage ist, ob der Satz des Widerspruchs auch von der Einrichtung der Begriffe selbst der zureichende Grund gewesen sey, oder auch nur habe seyn können.“

c) „Das [...] lässt sich aus dem Satze vom Widerspruche nicht erkennen, daß ein entstehendes Ding eine Ursache habe, oder daß ein Ding, dessen Nichtseyn sich denken läßt, einmal entstanden seyn muß.“

d) „[D]er Satz von der zureichenden Ursache, und mithin die Realität in den Begriffen der Ursache und Wirkung in unserem Verstande [hat] **ursprünglich** einen andern Grund als den Satz des Widerspruchs.“

e) „[E]ine Hauptursache [...], warum man zu unsern Zeiten geneigt ist, den Satz vom Widerspruche vor den einzigen Grund unserer Schlüsse anzusehen, [ist], daß man mehr gewohnt ist, aus schon vorausgesetzten Begriffen zu schliessen, als die Gründe der Realität in der Einrichtung der Begriffe selbst aufzusuchen. Allein auf diesem Wege kommt man entweder **nicht weit genug**, oder man untersteht sich gar den Begriffen die Realität selbst geben zu wollen, und verwirret hernach bloß hypothetische Folgen, die man aus angenommenen Begriffen herausziehet, mit Realsätzen.“¹⁶³⁸

f) „[D]ie Unmöglichkeit etwas zu denken [kommt] [...] entweder daher, weil sonst ein Widerspruch entstehen würde; oder daß sie nur sonst von der physikalischen positiven Beschaffenheit unserer Begriffe und Denkkraft herkommt.“¹⁶³⁹

g) Nach dieser Erörterung entstehen die drei „Grundsätze der Vernunft“ (VW, § 13-15): des Widerspruchs, des Nichtzutrennenden und des Nicht-zuverbindenden.¹⁶⁴⁰

Es ist nach Crusius klar, dass, wenn man den Schritt von der Denkbarkeit zur Realität machen will, die Begriffe nicht ausreichen; durch sie (in der Sprache Kants: nur durch Analysis) kann man „nicht weit genug“ gehen, eine Erweiterung, Bereicherung unserer Erkenntnis kommt dadurch nicht zustande. So stellt sich die Frage nach einem „ursprünglichen“ Grund, der z.B. den Kausalsätzen Sicherheit verleiht. Ist so Kant durch die Entdeckung Humes provoziert worden, findet er andererseits bei Crusius die Fragestellung der a priori Synthesis schon formuliert. Die zwei letzten Crusiusschen „Grundsätze der Vernunft“ stellen genau einen ersten Versuch dar, die Möglichkeit synthetischer Urteile, die über den Gültigkeitsstatus des analytischen Widerspruchsprinzips verfügen, aufzuzeigen. Es kommt darauf an, nicht bloß auf diese Möglichkeit hinzuweisen, sondern sie zu begründen. Anders formuliert: Crusius weist implizit auf die Möglichkeit einer

¹⁶³⁷ Weg, § 259.

¹⁶³⁸ Weg, § 260.

¹⁶³⁹ Weg, § 261.

¹⁶⁴⁰ Weg, § 262.

nicht bloß formalen Logik hin¹⁶⁴¹; er lässt sich auch dadurch zu Recht als Wegbereiter Kants einstufen.

7. Ausblick

Die direkte Beziehung des vorkritischen Kants zu den Werken Crusius' verschwindet allmählich (in der *Kritik der reinen Vernunft* ist Crusius' Name nicht mehr zu finden), aber das ist nicht überraschend. Kants *Kritik* ist keine explizite Auseinandersetzung mit bestimmten Texten, sondern die Darstellung des Eigenen, die Begründung der absolut neuen Perspektive; so wird auch Meier nicht mehr erwähnt, und Baumgartens Name erscheint nur einmal. Die Spuren der Denker, die Kant direkt oder mittelbar beeinflussten, sind nach langer philologischen Forschung auch ohne direkte Hinweise im Text der *Kritik* erkennbar. So gibt es Crusiussche Gedanken, die von Kant bis zu Ende seiner philosophischen Tätigkeit positiv angenommen wurden. Fassen wir mit Tonelli die wichtigsten Charakteristika der Logik und Metaphysik Crusius' zusammen (Hinneigung zur Wirklichkeit, erkenntnistheoretischer Psychologismus, gemäßigter Innatismus, Begrenzung der menschlichen Erkenntnis, Pluralismus von Begriffen und Prinzipien, Trennung der philosophischen und mathematischen Methode und Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises), so sehen wir, dass im Kantschen Denken die vier letzten immer präsent bleiben.¹⁶⁴² Es geht dabei aber nicht um assimiliertes Lehrgut, sondern um Anregungsanlässe zur weiteren Kritik. Wie Wundt nachdrücklich bemerkt, wird der Dogmatismus von Kant sowohl in der Lehre Wolffs als auch in derjenigen von Crusius' erkannt.¹⁶⁴³ In den Äußerungen

¹⁶⁴¹ „Dem Widerspruchsprinzip [...] haftet, bei aller Wichtigkeit als oberstem Grundsatz aller Urteile über Seiendes, dies als Beschränktheit an: dass es sich nur um Formalen und Hypothetischen hält; materiale Momente müssen hinzutreten, wenn fruchtbare, über bloße Identitätssetzungen hinausreichende Wirklichkeitserkenntnis sich konstituieren soll. Und das will bei Crusius nicht bloß heißen, dass diese Form als etwa einziges Verstandesgesetz stets auf gegebene Erfahrungsgehalte anzuwenden sei und dann erst zu wirklicher Erkenntnis führe, sondern vielmehr, dass es im Wesen des Verstandes selber neben und nach den logischformalen Grundsätzen auch „gewisse materiale Prinzipien“ und deren allgemeinste oberste Grundsätze geben muss. Die Beziehung zu Kants Unterscheidung des obersten Grundsatzes der analytischen Urteile vom obersten Grundsatz der synthetischen Urteile liegt auf der Hand.“ (Heimsoeth, H. (1956b), S. 166-167) Vgl. auch: Ebd., S. 167-171, 177-178 und Ciafardone, R. (1986), S. 301-302.

¹⁶⁴² Tonelli, G. (1969), S. xlv, lii.

¹⁶⁴³ „Ein Bedenken, auf welchem Grunde [...] diese Gleichheit der Beziehung in Vorstellung und Gegenstand beruhe, die Frage, von der Kants Kritik ausging, kommt Crusius dabei nicht. Und man wird kaum leugnen können, dass der Dogmatismus, als die selbstverständliche Überzeugung, dass die Wirklichkeit unsern Vorstellungen entspräche, hier mit einer Härte heraustritt, wie kaum bei Wolff. Wir begreifen daher, dass Crusius neben diesem für Kant ein Hauptvertreter des Dogmatismus ist. Der Grund aber für diese Härte liegt in der realistischen Voraussetzung, die Crusius von Rüdiger und Hoffmann übernimmt, und bei der Zwiespalt zwischen Vorstellung und Ding erst recht aufklaffen musste. Wenn Wolff auch den Monadenbegriff aufgegeben hatte, so lag der idealistische Gedanke einer ursprünglichen Einheit der idealen und realen Reihe doch überall noch im Hintergrunde, und durch die Annahme der prästabilierten Harmonie sicherte er sich gegen jeden weiteren Einwand. Das ist bei Crusius anders. Er steht mit seinen Lehrern auf der Seite der Realisten, die das Wirkliche nicht in Denkbestimmungen auflösen wollen, sondern es in seiner ganzen Irrationalität dem Gedanken gegenüber verharren lassen. Darum erscheint nun der Sprung vom Gedanken zum Ding so groß und muss durch einen Machtspruch, wie er in den von Crusius formulierten Grundsätzen vorliegt, überwunden werden [...] Die dogmatische Voraussetzung, die bei Wolff mehr verschleiert im Hintergrunde bleibt, tritt [...] hier um so greller hervor und findet in dem Machtspruch ihre Lösung, dass was sich im Denken nicht trennen oder nicht vereinigen lasse, auch in der Wirklichkeit nicht getrennt oder nicht vereinigt sei [...] Dass Gott Quell aller Wahrheit und Wirklichkeit ist, gilt Crusius als selbstverständliche Voraussetzung. Wie

der vorkritischen Texte wird schon klar, dass Kant nach der Überwindung jeder Art von Dogmatismus sucht. Die kritiklose und ungeprüfte Annahme der Thesen entweder der Wolff-Schule oder ihrer Gegner führt sicher zu Aporien. So bleibt das Dilemma zwischen einer Philosophie als Möglichkeitswissenschaft via Wolff und einer Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft via Crusius. Im ersten Fall müsste die Philosophie allein unter der Herrschaft des Satzes vom Widerspruch, d.h. analytisch wirken; im zweiten Fall könnte sie durch Synthesis zu Erweiterung unserer Kenntnisse führen, aber wie könnten Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihrer Sätze gesichert werden? So suchte Kant im Rahmen seines transzendentalphilosophischen Projekts nach Kriterien der Nichtwidersprüchlichkeit der erkennbaren Wirklichkeit, d.h. nach der Möglichkeit der Erfahrung. Er hat es wie Crusius gewagt, die Erkennbarkeit einzuschränken, und nur einen Teil der Gegenstände der älteren Philosophie für erkennbar zu erklären. So gewinnt aber bei Kant die Einteilung zwischen *Analytik* und *Dialektik* einen neuen Sinn, von dem Crusius nichts ahnen konnte. Kant vermochte es durch diese Einteilung die Grenzen der Vernunft systematisch und nicht durch Verzicht aufzeigen. So fehlt bei Crusius die regulative Rolle der transzendentalen Ideen völlig. Crusius blieb nach Wundt dem „irrationalistischen Supranaturalismus“ verpflichtet.¹⁶⁴⁴ Der

er daher das Moralgesetz unmittelbar auf Gottes Willen zurückführt, so leitet er auch die Wirklichkeit der gesamten Schöpfung aus Gottes Willen als ihrem Grunde ab. Darum behandelt er in seiner Metaphysik abweichend von Wolff die Theologie vor Kosmologie und Pneumatologie. Diese dogmatischen Züge, in denen das Sinnliche aus dem Übersinnlichen, das Empirische aus dem Intelligibilen hergeleitet werden soll, geben Kant vor allem Anlass zur Kritik, und so enthält Crusius' Lehre in hervorragendem Maße sowohl die negativen wie die positiven Voraussetzungen der Philosophie Kants. Unter den Wegbahnen der kantischen Philosophie ist dieser Denker mit an erster Stelle zu nennen.“ (1924, S. 73, 75 und 81) Vgl. auch: Heimsoeth, H. (1956b), S. 132-136: „[Für Crusius] ist die Metaphysik [...] in der Aufgabe der freien Überschau auf das an sich Mögliche und Notwendige die „Königin natürlicher Wissenschaften“, die „allgemeine Grundwissenschaft“, welche die „Gründe aller andern Wissenschaften“ enthält. In diesem Punkte ist er dogmatischer Rationalist.“ (S. 134) „Einen bedeutsamen Schritt zur Abschwächung des dogmatischen Rationalismus und Apriorismus bedeutet es dann allerdings, wenn Crusius sehr entschieden gegen den Mathematizismus in der Metaphysik zu Felde zieht. Bekanntlich ist die Unterscheidung der philosophischen von der mathematischen Erkenntnis ein durchgreifendes Motiv der Kantischen Entwicklung geworden, dessen Auswirkungen wir aus der vorkritischen Zeit (besonders in der Untersuchung über die Deutlichkeit) in das kritische System hinein (s. besonders die Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft) genau verfolgen können“ (S. 135-136)

¹⁶⁴⁴ 1924, S. 76. Wundt versteht die Lehre vom Irrationalen als Gegenpol zum Leibniz-Wolffschen Intellektualismus in Deutschland, und unterscheidet ihn in den „naturalistischen Realismus“, dessen Hauptvertreter Rüdiger gewesen ist und in den „supranaturalistischen Realismus“. Wundt erörtert die drei Hauptzüge des letzteren: „Einmal wird die Offenbarung hier in ihrer ganzen sinnlichen Wucht in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Es entwickelt sich ein neuer Biblizismus, der den göttlichen Verheißungen für Vergangenheit und Zukunft nachsinnt. Während alle Aufklärung bemüht ist, den Geltungsbereich der Offenbarung möglichst einzuschränken und auf jeden Fall alle Inhalte der geschichtlichen Offenbarung an der natürlichen Offenbarung in der Vernunft des Menschen selber misst, wird hier gerade diese geschichtliche Offenbarung ganz in den Vordergrund geschoben und gegenüber allen Einsprüchen der Vernunft zur Geltung gebracht. Sie erscheint als der wichtigste Inhalt der Geschichte des Menschengeschlechts, und alle Erscheinungen des Lebens werden auf sie bezogen.

Ferner wird das Übersinnliche, um es nur ja jeder Spiritualisierung zu entziehen, als ein ganz sinnlich Reales aufgefasst. Die Wirksamkeit Gottes in Raum und Zeit, die Menschenwerdung Christi, die leibliche Auferstehung, mit einem Wort, die volle Teilnahme des Übernatürlichen auch an den sinnlichen Qualitäten ist hier von besonderer Wichtigkeit. Natürlich soll dabei diese überirdische Leiblichkeit nur nach Analogie, nicht als gleich mit der irdischen gedacht werden, so dass hierdurch ihre irrationale Wesensart noch gesteigert wird. Die sorgsame Unterscheidung von

nicht betrügende Gott bürgt trotz der scharfen Trennung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem¹⁶⁴⁵ einfach für die Erkennbarkeit der sinnlichen Welt; die übersinnliche ist aber auch Bestandteil der Wirklichkeit. Der Wille Gottes ist genau so wirklich, wie seine Schöpfungen als Folge seiner *actio prima libera*, und der menschliche Wille ist eine Grundtätigkeit unabhängig vom Verstand. Die Empfindung ist die Quelle aller Erkenntnis; die mitteilbare Erkenntnis aber bleibt im Rahmen des Symbolischen. Der Zugang zu den tieferen Schichten des Seins ohne Zeichen gehört einer anderen Sphäre. Auf jeden Fall ist bei Crusius die Möglichkeit bzw. Wirklichkeit des Unbegreiflichen anerkannt.¹⁶⁴⁶ Aber das *warum* der Unbegreiflichkeit, d.h. eine *metaphysica specialis* in der Form der *transzendentalen Dialektik*, wurde von ihm nie systematisch erforscht.

Übervernünftig und Widervernünftig wird ganz abgelehnt; das Widervernünftige hat gerade als solches einen besonderen Anspruch auf den Glauben.

Am wichtigsten für unsere Zwecke aber ist der dritte Zug. Nicht nur in der objektiven Welt von Natur und Geschichte, sondern auch in der Subjektivität wird das Irrationale zur Geltung gebracht. Der starke Intellektualismus schon der Scholastik und dann der neueren Philosophie war ein Erbe des griechischen Denkens. Das Christentum dagegen dachte von allem Anfang voluntaristisch, indem es Schöpfung und Erlösung auf den göttlichen Willen gründete. Dieser Voluntarismus, der sich passend dem Irrationalismus dieser ganzen Gedankenbewegung einfügt, tritt hier nun auch wieder hervor. Die entschieden praktische Wendung, welche der Pietismus der Religion gegeben hatte, wies ebenso in diese Richtung wie der erneuerte Offenbarungsglaube, der das Unbegreifliche uns dem Willen Gottes herleitete. Ein starkes Schuldgefühl und Erlösungsbedürfnis musste den Willen als die wichtigste Kraft der Seele erscheinen lassen, um deren Schicksal es sich in dem großen christlichen Drama von Sündenfall und Erlösung vornehmlich handelt. Die Vernunft erscheint als die souveräne Macht im Menschen, die völlig in seiner Gewalt ist und die alles glaubt meistern zu können. Sie erhebt den Menschen, aber lässt ihn sich auch überheben. In seinem Willen dagegen weiß sich der Mensch gebunden; hier setzen ihm die Gewalten des Lebens, ja die widerstreitenden Mächte im eigenen Innern unübersteigliche Schranken. In seinem Willen weiß er sich über alle Begreiflichkeit hinaus an eine unbedingte Macht gebunden, die mit ihrem Willen hat er zugleich auch die Kraft, sich über alle Schranken des Irdischen dem Willen dieser höheren Macht gläubig hinzugeben. Darum wird hier der Wille in seiner Selbständigkeit gegenüber dem Verstande behauptet, ja er erscheint als die eigentlich herrschende Kraft der Seele.“ (S. 58-59. Vgl. auch S. 69, 76 und 80-81) Vgl. die Zustimmung von H. Heimsoeth (1956b, S. 159-160) und P. Kondylis (2002, S. 556).

¹⁶⁴⁵ Ebd., S. 53.

¹⁶⁴⁶ Vgl. die Bedingungen 2 und 3 im § 14 der *VW*.

V. KAPITEL

DIE ZEITGENOSSEN: LAMBERT UND TETENS

1. Johann Heinrich Lambert

i. Allgemeines

Der Elsässer Johann Heinrich Lambert (1728-1777), den Max Wundt mit Tetens als „Selbstdenker“¹⁶⁴⁷ einstuft, hat im Unterschied zu den früheren Vertretern der deutschen Aufklärung „dem akademischen Unterricht [...] zeitlebens ferngestanden“.¹⁶⁴⁸ Trotzdem war er als Mathematiker und Naturwissenschaftler anerkannt, aber von einem Einfluss auf andere Denker seiner Zeit (Kant ausgenommen) kann nicht die Rede sein.¹⁶⁴⁹ So war er seit 1759 Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und ab 1765 der Berliner Akademie.¹⁶⁵⁰ Obwohl Lambert von Wolff beeinflusst wurde, hat er in der Wissenschaftsgeschichte nicht einfach als Mathematiklehrer sondern als großer Mathematiker eine Stelle gewonnen; so ist ihm Originalität eher im Bereich der neuen Wissenschaft als auf dem Feld der Philosophie zugesprochen worden. Aber genau diese Tatsache, dass er im Vergleich zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen wissenschaftlich überlegen war, hat seine philosophische Tätigkeit grundlegend bestimmt.¹⁶⁵¹ Andererseits müssen wir mit Otto Baensch bemerken,

¹⁶⁴⁷ 1945, S. 324-326. Lambert ist nach E. Zeller (1875) „unverkennbar ein selbstständiger Denker, ein aufmerksamer psychologischer Beobachter und ein anregender Schriftsteller“ (S. 239), H.W. Arndt (1965) betont „Lamberts Selbständigkeit gegenüber der zeitgenössischen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts“ (S. xxxii) und Günter Schenk (1990b) sieht „Lamberts Selbstdenken“ als „Ideal dieser Epoche. Dieses, seine Umgangsformen einerseits und sein ausgeprägtes bürgerliches Selbstbewusstsein, sein Stolz auf die autodidaktisch erworbenen wissenschaftlichen Fähigkeiten und erreichten wissenschaftlichen Ergebnisse andererseits, bringt ihm das zeitweilige Missfallen Friedrichs II. und des höfischen Adels ein.“ (Nachwort. Biographisches und Werkhistorisches. In: Lambert, J.H., *Neues Organon*, herausgegeben, bearbeitet und mit einem Anhang versehen von G. Schenk, Berlin, S. 1027-1044, hier: S. 1037) U. Neemann (1993-1994) betont den breiten Horizont der Interessen Lamberts: „Es hat seit Leibniz wohl kaum wieder einen Wissenschaftler mit so universalen Kenntnissen und Forschungsgebieten gegeben, wie Lambert es war.“ (Bd. II, S. 103)

¹⁶⁴⁸ Arndt, H.W. (1965a), S. vi.

¹⁶⁴⁹ Zu den ältesten biographischen Skizzen gehören die Bücher: Lepsius, Johannes (1881), *Lamberts kosmologische und philosophische Leistungen*, München und Vogler, August (1902), *J.H. Lambert und die praktische Geometrie*, Berlin. Zu Lamberts Kosmologie s. Blumenberg, Hans (1981), *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt (5. Teil: *Der kopernikanische Komparativ*. III. Rückblick auf Lamberts Universum aus dem XX. Jahrhundert und IV. Die Konkurrenz um das System der Systeme: Kant und Lambert. Zum geringsten Einfluss Lamberts auf die deutsche Philosophie seiner Zeit, s. Beck, L.W. (1969c), S. 411.

¹⁶⁵⁰ Er war schon von der Literarischen Gesellschaft von Chur aufgenommen und 1754 wurde er Mitglied der Physikalisch-mathematischen Gesellschaft zu Basel. (Schenk, Günter (1990b), S. 1032 und 1036.

¹⁶⁵¹ „Lambert is sometimes classified as a Wolffian, but he so far exceeded all the others in originality and modernity that he cannot be properly treated among Wolff's epigoni. He was less comprehensive and encyclopaedic (and prolix) than Wolff, but he had one great advantage over him, especially in his logical and cosmological writings: he was an original and creative mathematician and practicing scientist, who knew from his own experience what it was to do an experiment, devise an instrument, and prove a theorem. This gives his writings in philosophy a substance and tone lacking since the days of Leibniz, and they make Wolff's writings on scientific method and Wolff's opponents views on cosmology seem to belong to an earlier century.“ (Beck, L.W. (1969c), S. 402-403) „Lambert kannte die Verfahren der neu entstandenen Naturwissenschaft aber nicht nur aus der eigenen erfolgreichen experimentellen und theoretischen Forschung, er war auch bestens informiert über Versuche und Forschungsergebnisse anderer Naturwissenschaftler, wie die zahlreichen Hinweise auf deren Ergebnisse in seinen Schriften zeigen. Aus seiner Unzufriedenheit mit der zeitgenössischen Metaphysik und aus seinen eigenen Versuchen zu deren Verbesserung geht außerdem hervor, daß seiner Meinung nach die bisherigen Werke zur Metaphysik und Ontologie den mit neuen Naturwissenschaften entstandenen

dass diese Überlegenheit nicht ausreicht, Lambert als einen Denker einzustufen, der sich außerhalb des vorkantischen philosophischen Paradigmas befand:

Da man sich aber gewöhnt hatte, die „vorkantische“ Philosophen hauptsächlich auf die Frage hin zu untersuchen, in wie weit sich bei ihnen Vorahnungen kantischer Gedanken finden lassen, kam man zu einer Auffassung von Lamberts Lehren, die durchaus missverständlich war, und der Mann, der sich bemüht hatte, die Philosophie auf eine Grundlage zu stellen, die Kant zerstörte, ward als Kants „Vorgänger“ und „Vorläufer“ gefeiert.¹⁶⁵²

Lambert handelt völlig im Rahmen der ihn bestimmenden philosophischen Tradition; er versucht das Beste seiner Vorgänger auszunutzen, um das Eigene zu gestalten, aber seine Arbeit lässt sich keinesfalls als Teil der eklektischen Tradition einstufen. Das ist der Fall, weil Lamberts philosophische Tätigkeit durch seine originellen wissenschaftlichen Leistungen entsteht. Was Lambert ausdrücken will, ist die metaphysische Begründung seiner gelungenen naturwissenschaftlichen und mathematischen Tätigkeit. Er hat sich nicht auf fremde Leistungen zu berufen oder auf nachgeahmte oder angeeignete Methoden zu stützen. Die mathematische wissenschaftliche Methode ist für ihn etwas Durchgeführtes und Erlebtes. Das heißt, das wissenschaftliche Ideal erscheint bei Lambert als Ideal nur im Rahmen der Philosophie; im Rahmen der Wissenschaft selbst ist es dagegen eine erfolgreiche Tätigkeit, zu der er auch beigetragen hat.

Seine wichtigsten wissenschaftlichen Werke sind: *Die freie Perspective oder Anweisung jeden perspectivischen Aurfuß von freyen Stücken und ohne Grundriß zu verfertigen* (Zürich 1759), *Photometria sive de mensura et gradibus luminis colorum et umbra* (Basel 1761), *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues* (Augsburg 1761), *Beyträge zum Gebrauche der Mathematik und deren Anwendung* (3 Bände, Berlin 1765-1772). Die philosophischen Hauptwerke sind das *Neue Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (Leipzig 1764) und die *Anlage zur Architectonic oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß* (Riga 1771), die im Jahr 1764 schon geschrieben war.¹⁶⁵³ Das erstere gilt als seine Logik, das zweite als seine

methodischen und philosophischen Problemen nicht gerecht wurden. Das ist nicht verwunderlich; denn sie stellen wegen ihrer Orientierung an der aristotelischen Metaphysik nicht einmal die Mittel für eine Beschreibung naturwissenschaftlicher Verfahren zur Verfügung, weil diese auf der Basis einer anderen Ontologie entwickelt wurden. Daher weicht bei dem Naturwissenschaftler Lambert die Beschreibung solcher Verfahren auch in wesentlichen Punkten von den Darstellungen anderer Philosophen ab.“ (Neemann, U. (1994-1995) Bd. II, S. 103-104)

¹⁶⁵² Baensch, Otto (1902), *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tübingen – Leipzig, S. 2-3. Baensch bezieht sich hier auf Alois Riehls erste Auflage des Buches *Der philosophische Kritizismus* (1876, Bd. I., S. 186) und auf Robert Zimmermanns Buch *Lambert, der Vorgänger Kant's. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft*, Wien 1879. Vielleicht hält Baensch deswegen das Lambertsche Projekt für gescheitert: „So ist sein Versuch in der Weiterentwicklung der Philosophie ohne Wirkung gewesen, und sein Andenken verklungen.“ (ebd., S. 2)

¹⁶⁵³ Das *Neue Organon* (NO) besteht aus vier Bänden: *Dianoilogie* (Dian.), *Alethiologie* (Al.), *Semiotik* (Sem.) und *Phänomenologie* (Phän.). Die *Anlage zur Architectonic* (Arch.) besteht aus vier Teilen: *Allgemeine Anlage zur Grundlehre*, *Das Ideale der Grundlehre*, *Das Reale der Grundlehre* und *die Größe*. Die ausführlichen Inhaltsverzeichnisse finden sich im Anhang.

Die Gliederung nach vier Fragen des *Neuen Organon* begründet Lambert in der *Vorrede* des Werkes:

„I. Ob es dem menschlichen Verstande an Kräften fehle, ohne so vieles Straucheln auf dem Wege der Wahrheit sicher und gewiß zu gehen?

Metaphysik.¹⁶⁵⁴ Zwei kürzere von ihm selbst nie publizierte aber keinesfalls bedeutungslose Werke sind die *Abhandlung vom Criterium veritatis* (1761) und die *Abhandlung Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen* (1762). In diesen sind die Keime seiner großen werken zu finden.¹⁶⁵⁵

Euklid, Descartes, Locke, Leibniz und Wolff sind seine Anreger bzw. Vorbilder gewesen. Der wissenschaftlichen Synthesis ist die Methode unentbehrlich, und die Anatomie, durch die wir zu den einfachen Begriffen des Systems gelangen können, reicht für den wissenschaftlichen Charakter unserer Philosopheme nicht aus. Die Deduktion und der notwendige Charakter der theoretischen Konstitution der Gesetze des Weltbaus und seiner Rezeption muss

2. Ob demselben die Wahrheit selbst nicht kenntlich genug sei, um sie nicht so leicht mit dem Irrtum zu verwechseln?

3. Ob die Sprache, in die er die Wahrheit einkleidet, durch Mißverständnis, Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit sie unkenntlicher und zweifelhafter mache, oder andere Hindernisse in Weg lege?

4. Ob sich der Verstand durch den Schein blenden lasse, ohne immer zu dem Wahren durchdringen zu können?

Nach diesen vier Fragen entstehen auch vier Wissenschaften, deren sich der menschliche Verstand, als eben so vieler Mittel und Werkzeuge bedienen muß, wenn er mit Bewusstsein das Wahre als wahr erkennen, vortragen, und von Irrtum und Schein unterscheiden will.

Die erste ist die *Dianoilogie*, oder die Lehre von den Gesetzen, nach welchen sich der Verstand im Denken richtet, und worin die Wege bestimmt werden, die er zu gehen hat, wenn er von Wahrheit zu Wahrheit fortschreiten will.

Die andere ist die *Alethiologie*, oder die Lehre von der Wahrheit, sofern sie dem Irrtum entgegengesetzt ist. Die Wahrheit muß dem Verstande kenntlich sein, sowohl weil er dabei anfangen muß, weiter fortzugehen, als auch weil ihm diese Kenntnis selbst im Fortgange zur Probe dient, ob er nicht gestrauchelt habe?

Diese beiden Wissenschaften würden genug sein, wenn der menschliche Verstand seine Erkenntnis nicht an Wörter und Zeichen binden müßte, und wenn die Wahrheit sich ihm nicht öfters unter einem ganz andern Schein zeigte, von welchem er sie, so wie von dem Irrtum zu unterscheiden hat. Diese macht uns noch zwei andere Wissenschaften notwendig.

Die *Semiotik*, oder die Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge ist demnach die dritte, und soll angeben, was die Sprache und andere Zeichen für einen Einfluß in die Erkenntnis der Wahrheit haben, und wie sie dazu dienlich gemacht werden können.

Endlich ist die *Phänomenologie*, oder die Lehre von dem Schein die vierte, und diese soll den Schein kenntlich machen, und die Mittel angeben, denselben zu vermeiden, und zu dem Wahren durchzudringen. Es ist für sich offenbar, daß diese vier Wissenschaften instrumental oder eben so viele Werkzeuge sind, deren sich der menschliche Verstand in Erforschung der Wahrheit bedienen muß. Das Wort *Organon* bedeutet eben dieses, und Aristoteles und Bacon haben es in diesem Verstande genommen, ihre in gleicher Absicht geschriebene Werke damit zu benennen.“

Moses Mendelssohn schrieb von „Dunkelheit“ des *Neuen Organon*. Die ganze Rezension Mendelssohns (Leipzig 1764) ist in den Seiten 857-891 der Edition Schenk (Berlin 1990) zu finden deren Rechtschreibung dieser Edition des *Neuen Organon* wir hier folgen.

Zum Gebrauch des Terminus *Organon* bei Lambert und Kant s. Tonelli, G. (1994), *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern Logic* (edited by D.H. Chandler), Zürich – New York, S. 123-128 und 158-165.

¹⁶⁵⁴ Schon im Jahr 1902 hatte O. Baensch bemerkt, dass „das eigentliche Hauptwerk“ Lamberts nicht das berühmte *Neue Organon* sondern die *Anlage zur Architectonic* gewesen ist. (S. 4) Baumgarten (*Metaphysica*, § 4) hatte auch das Wort *architectonica* als Synonym von *ontologia* gebraucht. (Arndt, H.W. (1965b), S. xiii)

¹⁶⁵⁵ Beide Texte wurden von K. Bopp veröffentlicht (Berlin 1915 und 1918). Wir haben nach Bopp (1915) die *Abhandlung vom Criterium veritatis* (CV) „als markige Skizze zu seinem *Novum Organum* und der *Architektonik* [...] aufzufassen“. (Vorwort zu Johann Heinrich Lambert *Abhandlung vom „Criterium veritatis“*, S. 3-5, hier: S. 4) Der Text von 1762 (*Methode*) wäre der Beitrag Lamberts zur Preisaufgabe der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, an der Kant mit seiner Schrift *Über die Deutlichkeit* als zweiter Preisträger teilgenommen hatte. Schließlich hat Lambert seinen Text nicht einreichen lassen. Vgl. dazu Anm. 47 und Anm. 1627. O. Baensch (1902) betont die „schriftstellerische Eigenart der lambertschen Werke“. (S. 3)

bewiesen und durch Erfahrung bestätigt werden. Das Erste aber, das im Rahmen einer theoretischen Aufweisung der einfachen Begriffe gesichert werden muss, ist ihre Möglichkeit bzw. Nichtwidersprüchlichkeit, wie bei Leibniz und Wolff.¹⁶⁵⁶ So ist die *cogitabilitas* im Sinne von Tschirnhaus¹⁶⁵⁷ nur ein erster Schritt, d.h. eine bloß formale Voraussetzung der Wissenschaftlichkeit. Was aber die wissenschaftliche Erkenntnis bestimmen muss, das ist der Inhalt ihrer Gegenstände, und der tätige Wissenschaftler kann solch etwas im Vergleich zum Philosophen besser verstehen. In diesem Sinne können wir sagen, Lambert ist via Leibniz¹⁶⁵⁸, der ein origineller Wissenschaftler gewesen ist, einen Schritt weiter als Wolff gegangen,¹⁶⁵⁹ Philosophie erscheint bei Lambert, wie bei Crusius¹⁶⁶⁰, nicht als

¹⁶⁵⁶ Ciafardone, R. (1990), S. 29. S. Carboncini (1991) sieht in Lambert den „letzten Schüler Wolffs“. (S. 218)

¹⁶⁵⁷ Vgl. E.v. Aster (1921): „Die Gewinnung deutlicher Begriffe fordert den analytischen Rückgang von den gegebenen Folgen bis zu den letzten Gründen derselben, die wir in den einfachen Begriffen zu suchen haben und den umgekehrten Weg des synthetischen Aufbaus des Zusammengesetzten letzten Endes aus den einfachen Begriffen. Nur das Einfache und das aus dem Einfachen in seiner Zusammensetzung klar Durchschaubare ist „gedenkbar“ (im Tschirnhausschen Sinn) und damit realiter möglich. Soweit bewegt sich Gedankengang und Terminologie ganz im Leibniz-Wolffschen Geleise.“ (S. 450) und H.W. Arndt (1971a): „Einig mit Leibniz' Kritik am kartesischen Wahrheitskriterium der Klarheit und Deutlichkeit, sucht auch Tschirnhaus nach einem „signum [...] ope cuius verum e falso sine errore potest dignosci“ [Medicina Mentis, S. 33]. Er findet es, hier einen Terminus vorwegnehmend, den Lambert später in ähnlicher Weise verwenden wird, in der „Gedenkbarkeit“ (*cogitabilitas*), des Behaupteten.“ (S. 94)

¹⁶⁵⁸ E. Cassirer (1932) bemerkt dazu: „[E]s ist ein wesentliches Verdienst von ihm [Lambert] dass er bestimmte Leibnizsche Grundgedanken in ihrer eigentümlichen Originalität und Tiefe gleichsam wiederentdeckt. Er begnügt sich nicht bei dem traditionellen Bilde der Leibnizschen Philosophie, das Wolff und seine Schule geschaffen hatten; er dringt wieder zu der ursprünglichen Problematik zurück, von der aus Leibniz sein System gestaltet hatte. Vor allem ist es der Plan der „allgemeinen Charakteristik“, der ihn dauernd fesselt, und an den er in dem Entwurf seiner „Semiotik“ unmittelbar anknüpft. Er strebt nach einer Systematik der Formen des Denkens, und nach einer solchen Behandlung dieser Formen, dass jeder von ihnen eine eigene Zeichen-sprache, vergleichbar dem Algorithmus der Infinitesimalrechnung, zugeordnet wird. Erst wenn dies erreicht ist, wenn jeder bestimmten Verknüpfung der Begriffe eine bestimmte Operation in den Zeichen entspricht, und wenn wir allgemeine Regeln für diese Operationen besitzen, wird ein wahrhaft-exaktes Denken möglich sein. Die Herrschaft dieses Denkens will Lambert weit über das Gebiet der reinen Geometrie hinaus erweitern. Denn es ist nach ihm ein Vorurteil, wenn man geglaubt hat, dass nur die Ideen der Ausdehnung und Größe einer strengen Erklärung und einer deduktiven Entwicklung fähig seien. Die Sicherheit und die Schlüssigkeit dieser Entwicklung findet sich keineswegs allein im Gebiet der Quantität, sondern sie lässt sich auch dort, wo es sich um rein qualitative Beziehungen handelt, erreichen. Von dieser allgemeinen Fragestellung aus glaubt Lambert auch die Grenze der Locke'schen Philosophie und ihrer Zerlegung der Grundbegriffe der Erkenntnis deutlich bezeichnen zu können. Er will die „Anatomie der Begriffe“, wie Locke sie geübt hat, nicht bestreiten; er erkennt an, dass sich diejenigen Begriffe, in denen wie die Elemente des Wirklichen aussprechen wollen, nicht einfach erdenken lassen, sondern dass sie durch Erfahrung gefunden werden müssen.“ (S. 174-175)

¹⁶⁵⁹ Peters, Wilhelm S. (1968), *Kants Verhältnis zu J.H. Lambert*. In: KS 59, S. 448-453, hier: S. 453. Interessant ist hier, warum Lambert an den Auseinandersetzungen seiner Zeit um Leibnizsche und Wolffsche Lehren nicht teilgenommen hat: „An den großen Auseinandersetzungen [...] die in der Philosophie des 18. Jahrhunderts zwischen den Wolffianern und ihren Gegnern stattgefunden haben [...] hat Lambert nicht teilgenommen. Auch die in diesen Punkten gegen Wolff und seine Schule gerichtete Polemik von Crusius kam nur insofern zur Wirkung, als sich Lambert in den umstrittenen Punkten einer polemischen Stellungnahme enthielt und eine eigene Diskussion dieser Fragen zumindest in ihrer herkömmlichen Behandlungsweise zu umgehen suchte. Er nahm auch keine ausgleichende, vermittelnde Stellung zwischen den gegnerischen Richtungen ein; bei jeder expliziten Stellungnahme in diesen Fragen hätte er berücksichtigen müssen, dass die Mitglieder der Berliner Akademie, bei der er sich um Aufnahme

Möglichkeits- sondern als Wirklichkeitswissenschaft. Er rühmt so das Werk und die Methode Wolffs, aber er empfiehlt das Umgehen mit Werken sowohl des Wolff-Gegners Crusius als auch des Wolffscher Prägung selbständigen Darjes. Für Lambert ist zwar Wolffs Werk der beste Ausgangspunkt, aber er betrachtet es als ein unvollendetes Projekt, das eine *emendatio* braucht:

Die Ehre, eine Methode, eine richtige und brauchbare Methode in der Weltweisheit anzubringen, war Wolfen vorbehalten. Wiewohl man eigentlich nur sagen kann, daß er darinn das Eis gebrochen, aber auch verschiedenes zurücke gelassen. Wolf folgte Leibnizens Analyse der Begriffe, und suchte auch bald alles, was Leibniz besonders gedacht hatte, in seiner Metaphysik anzubringen. Er nimmt darinn die meisten Begriffe, oder vielmehr ihre Benennungen, wie er sie findet, und definirt sie mehrentheils durch Verhältnisse zu andern Begriffen. Die Regeln, die er sich vorschrieb, waren ungefähr folgende: Jede mehr oder minder dunkle Wörter müssen definirt, und jede an sich nicht einleuchtende Sätze erwiesen werden. Diejenigen Definitionen und Sätze müssen vorgehen, auf welche sich die folgenden beziehen und gründen. Auf diese Art beschäftigte sich Wolf mit Definitionen und Beweisen. Was in der Meßkunst Postulata (Forderungen) und Aufgaben heißt, davon kömmt in Wolfens Metaphysik wenig oder nichts vor. Und wer mit seinen Lehrsätzen nicht unbedingt zufrieden ist, wendet etwann ein, daß Wolf die Zweifel und Schwierigkeiten, die man vorhin in der Metaphysik gefunden, ohne es zu wissen, und unvermerkt in die Definitionen geschoben, oder die Begriffe dergestalt definirt habe, daß sich gewisse Sätze, die er für wahr hielte, und die eben dadurch bey ihm den Begriff so und nicht anders bildeten, daraus herleiten ließen. Der Vortheil, den die Wolfische Philosophie hat, ist allerdings beträchtlich, daß nämlich die Methode, die Wolf einführte, oder anfieng einzuführen, selbst auch zur Entdeckung und Ausbesserung der Fehler dienet, die er noch zurücke gelassen. Vor ihm war in der Weltweisheit von einer richtigen und erweisbaren Methode kaum die Rede, ungeachtet diese in mathematischen Schriften schon von Euclides Zeiten an vor Augen lagen. Wer übrigens aus Wolfens Werken den besten Vortheil ziehen will, der thut immer gut, allenfalls nur damit den Anfang zu machen, und sich sodann auch um andere von Wolfen mehr oder minder abgehende philosophische Schriften umzusehen, unter denen ich Darjes und Crusius zu nennen kein Bedenken trage.¹⁶⁶¹

Empiristische Elemente englischer Prägung sind seiner Philosophiekonzeption nicht fremd.¹⁶⁶² Der bereits besprochene *Empiriorationalismus*, der schon bei Wolff erkennbar ist, bleibt der bedeutendste Kraftvektor der Philosophie der deutschen Aufklärung; vor allem im Bereich der Newtonschen Naturwissenschaft, in der Beobachtung, Experiment und rationale Konstruktion der Theorie untrennbar sind, erscheint diese Denkweise als eine notwendige Selbstverständlichkeit, die bis Kant aktuell bleibt. Was von Kant später letztendlich übernommen wurde, war ihr Legitimationsverfahren, durch das die früheren Versuche und ihre Naivität leicht vergesslich wurden.

Der letzte vorkantische Versuch der empiriorationalistischen Strömung wird von Lambert unternommen. Die Lockeschen und Wolffschen Elemente seines Versuchs sind im ganzen Werk sichtbar und erkennbar.¹⁶⁶³ Den Einfluss Lockes

bemühte, in beide Richtungen gespalten waren, mit Sulzer und Maupertuis, als einflussreichen Exponenten der wolffischen und antiwolffischen.“ (Arndt, H.W. (1965a), S. xxxiv)

¹⁶⁶⁰ Einen Einfluss Crusius' auf Lambert sehen sowohl E. Cassirer (1999, Bd. II, S. 448) als auch von Aster (1921, S. 453) und H.W. Arndt (1965b): *Einleitung*. In: Lambert, J.H., *Philosophische Schriften III, Anlage zur Architectonic*, Hildesheim, S. v-xxxi, hier: S. xiv-xv.

¹⁶⁶¹ *Arch.*, § 11.

¹⁶⁶² R. Sommer (1892) sieht im *Neuen Organon* eine „Verbindung von Psychologie und Logik“. (S. 141)

¹⁶⁶³ G. Zart (1881) sieht als Initiator dieses *Empiriorationalismus* Lambert und nicht Wolff: „Der bedeutendste Einfluss, welchen Lamberts logische Hauptwerke, besonders die *Architektonik* 1771 auf den Zustand der Metaphysik in Deutschland gehabt hat, bestand darin, dass sie die

sieht H.W. Arndt vor allem im *Neuen Organon*, wo Lambert versucht, „die Erkenntnislehre unabhängig von metaphysischen Voraussetzungen zu behandeln“.¹⁶⁶⁴ Das erkenntnistheoretische Element, das mit Lambert in den Vordergrund kommt, lässt die immanenten Schwächen des vorkantischen Paradigmas (d.h. der unreflektierten Versuche wolffscher bzw. antiwolffscher Prägung, die erfahrene Welt als eine logisch strukturierte zu konstituieren) in voller Pracht erscheinen. Ohne den Einfluss Locke's übersehen zu wollen, der vor allem auf dem Feld der Erforschung des Status und der Entstehung der einfachen Begriffe für Lambert wirklich aufschlussreich gewesen ist, wir dürfen nie vergessen, dass der Lambertsche Versuch der Zusammensetzung von Erfahrung und Vernunft, der, wie schon ausgesprochen ist, eine natürliche Konsequenz seiner naturwissenschaftlichen Tätigkeit wurde, nichts Anderes als das Wolffsche Ideal des *connubium rationis et experientiae* ausdrückt, das Wolff selbst erkenntnistheoretisch als das *connubium* der *cognitio philosophica* mit der *cognitio historica* erklärt hat.¹⁶⁶⁵ Den Nachdruck seiner Forschung legt Lambert

rationalistische Grundlage derselben zerstören und diejenige Periode herbeiführen helfen, in welcher die seltsamen Bündnisse, die von Kant gänzlich vernichtet wurden, geschlossen waren: die nämlich zwischen Empirismus und Rationalismus, zwischen Dogmatismus und Skeptizismus [...]; andererseits versuchte er [...] eine neue Verbindung zwischen Locke's und Wolff's Erkenntnistheorien und Methoden herzustellen und hat dadurch die Kantsche Lehre positiv vorbereitet. Ganz abgesehen von dieser historischen Bedeutung seiner Logik bleibt dieselbe ein lehrreiches Beispiel dafür, wie weit es ein scharfsinniger und denkender Kopf durch Vereinigung und Fortführung der Lockeschen und Wolffschen Theorien in der Logik bringen konnte.“ (S. 183) Vgl. Zeller, E. (1875), S. 238-239. R. Ciafardone (1990) bemerkt: „[D]ie wahre Methode der Philosophie ergibt sich [nach Lambert] aus einer Verschmelzung des Lockeschen und des Wolffschen Verfahrens: Das erste gestattet die Bestimmung der einfachen Elemente, das zweite den Aufweis einer notwendigen Verbindung zwischen ihnen. In der Einsicht, dass Erfahrung und streng apriorisches Vorgehen gleichermaßen unabdingbar sind, liegt Lamberts wichtiger Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Allerdings bleibt seine Synthese von Vernunft und Erfahrung, von apriorischen und aposteriorischen Elementen, eher Wunsch als Leistung, und daran zeigen sich die Grenzen dieses Versuchs.“ (S. 127, vgl. auch S. 23) Dazu vgl. Arndt, H.W. (1971), S. 158. Otto Baensch (1902) bemerkt dazu: „Lamberts Philosophie zeigt sich historisch in zwei Richtungen bestimmt: einerseits durch das damals in Deutschland herrschende System Christian Wolffs, andererseits durch die von England her eingedrungenen empiristischen Lehren John Lockes. Ihre Eigentümlichkeit besteht in der Art, wie Lambert vom Standpunkt seines an Newton gebildeten mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens beide Gedankenkreise umzugestalten und in Beziehung zu setzen gewusst hat.“ (Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Leipzig, S. 5) Vom „rationalen Empirismus“ Lamberts spricht auch R. Sommer (1892, S. 155 und 166)

¹⁶⁶⁴ 1965b, S. xiii. G. Schenk (1990b) sieht das *Neue Organon* als „das letzte große philosophische Werk seiner Art“. (S. 1052) Das Werk Lamberts wurde von den Vernunftlehren seiner Zeit beeinflusst, auch von derjenigen G.F. Meiers. Schenk (1997b) schreibt dazu: „Der Gelehrte Lambert verfasst in der Zeit von August 1753 – April 1755 in Chur, nach dem Lesen des Auszugs seine Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre. Die „Meiersche Logik“ wird von Lambert in einer logisch-mathematischen Sprache dargestellt und kalkülmäßig behandelt.“ (S. 853) Vgl. auch Schenk, G. (1997a) Zur Rezeption von Meiers Vernunftlehre. In: G.F. Meier, Vernunftlehre. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage. III. Teil. Appendix, Halle, S. 743-784.

¹⁶⁶⁵ *Discursus praeliminaris*, § 12. S. Carboncini (1991) hat es schon bemerkt: „Während Wolff die Wahrheitslehre vor allem in einem metaphysischen Sinne verstanden hat, haben seine Nachfolger [...] – nämlich Crusius und Johann Heinrich Lambert – einen erkenntnistheoretischen Standpunkt vertreten, von dem aus sie die Wolffsche Philosophie angriffen. Jedoch stellt sich Lambert nicht wie Crusius eindeutig gegen Wolff, er kann vielmehr als einer der letzten Schüler Wolffs betrachtet werden, der den Ansatz seines Lehrers mit dem Lockes zu verbinden und damit eine der Grundideen Wolffs zu verwirklichen versucht hat: das sogenannte „connubium“ von Vernunft und Erfahrung.“ (S. 218)

aber nicht auf die „*sylogistische Herleitung* [der Sätze der Erkenntnis] *aus Definitionen, Grundsätzen und unbezweifelbaren Erfahrungssätzen*“, sondern auf die Gewissheit „*einzelner Grundbegriffe, auf die sich* [die Gewissheit menschlicher Erkenntnis] *zurückführen ließ*“¹⁶⁶⁶. In diesem Punkt müssen wir mit W. Lenders bemerken, dass diese Gedanken Lamberts näher Leibniz als an Wolff heran führen. Die Erforschung dieser Grundbegriffe bereitet den unmittelbaren Weg zur Wahrheit:

Dass gerade L a m b e r t die Leibnizsche Theorie gegenüber W o l f f in diesem Punkte verteidigte, ist für die Erforschung der philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge zwischen L e i b n i z und K a n t beachtenswert. Denn L a m b e r t, mit dem K a n t in engem Kontakt stand, veranlasste möglicherweise, dass K a n t sich weniger von der Wolffschen Tradition als vielmehr vom Leibnizschen Gedankengut direkt beeinflussen ließ.¹⁶⁶⁷

Dazu müssen wir allerdings feststellen, dass (1) Lambert von dem vielmals im *Criterium Veritatis* erwähnten Descartes inspiriert wurde¹⁶⁶⁸, und dass (2) Kant nicht auf Lambert warten musste, um die Wichtigkeit der Grundbegriffe verstehen zu können. Die Grundbegriffe des Kantschen Systems sind die zu Kategorien mutierten *praedicata entis generalia* der Baumgartenschen Ontologie¹⁶⁶⁹, die durch den Akt des Urteilens, zu entdecken und nachzuvollziehen sind. Wichtiger ist aber dabei, dass Lambert einen Schritt weiter geht, wenn er im Teil II (*Das Ideale der Grundlehre*) und III (*Das Reale der Grundlehre*) der *Architectonic* die materialen Grundlagen der Begrifflichkeit erforschen will¹⁶⁷⁰; hier dürfen wir einen Einfluss auf Kant annehmen, weil bei Kant das Entscheidende ist, dass unsere Begriffe sich auf Gegenstände beziehen können müssen.

ii. *Criterium veritatis*

Die meisten Gedanken des Lambertschen Systems sind schon in der uneditierten *Abhandlung vom Criterium veritatis* von 1761 zu finden. Bereits am Anfang der Schrift sehen wir Lamberts Bekenntnis zum von Leibniz inspirierten szientifischen Ideal der *ars characteristica combinatoria*. Das Zeichensystem überhaupt ist für Lambert von großem Interesse: die Wörter müssen zuerst untersucht werden; diese Untersuchung gehört zur Vernunftlehre und ist „*die Grundlage zur Gewißheit der ganzen menschlichen Erkenntnis*“.¹⁶⁷¹ Den ersten

¹⁶⁶⁶ Arndt, H.W. (1965b), S. viii.

¹⁶⁶⁷ Lenders, W. (1971), S. 136-137. Vgl. auch S. 180.

¹⁶⁶⁸ „*Ad res simplicissimas ab involutis distinguendas et ordine persequendas, oportet in unaquaque rerum serie, in qua aliquot veritates unas ex aliis directe deduximus, observare quid sit maxime simplex, et quomodo ab hoc caetera omnia magis, vel minus, vel aequaliter removeantur.*“ (Regulae at directionem ingenii, Reg. XI) Vgl. Arndt, H.W. (1978a), S. 59 (Anm. 18) und S. 81.

¹⁶⁶⁹ „*Ontologia est [...] scientia praedicatorum entis generaliorum.*“ (Metapysica, § 4)

¹⁶⁷⁰ Ebd., S. xv.

¹⁶⁷¹ „*Die Untersuchung und Kenntnis der Wörter, die eine richtige Bedeutung haben, ist unstreitig eine von den schwersten und wichtigsten Aufgaben der Vernunftlehre und die Grundlage zur Gewissheit der ganzen menschlichen Erkenntnis. Jeder Satz, den man als wahr ausgiebt, muss sich uns dadurch als wahr anpreisen, dass die Wörter, wodurch er ausgedrückt wird, eine nach aller Schärfe richtige Bedeutung haben, dass die Begriffe, so wir mit diesen Wörtern verbinden, genau richtig seyen, und in ihrem Umfange weder irriges noch widersprechendes enthalten, und dass sich endlich der eine von dem andern, auf die Art, wie sie in dem Satze vorgestellt werden, bejahen oder verneinen lassen.*“ (CV, § 1) H.W. Arndt (1965a) bemerkt: „*Die allmähliche Herausbildung der im „Neuen Organon“ vorgetragenen Theorie lässt sich an Hand von Lamberts Aufzeichnungen im „Monatsbuch“ sowie den beiden vorausliegenden Abhandlungen vom „Criterium*

Schritt hatte Cartesius mit seiner Forderung nach klaren und deutlichen Begriffen gemacht und den zweiten Wolff mit seiner Forderung nach Mathematisierung der Philosophie.¹⁶⁷² Auf jeden Fall fällt der Schwerpunkt wieder auf die Begriffslehre und zwar auf das aufklärerische Projekt der *Begriffsklärung* bei Wolff;¹⁶⁷³

Ich werde dabey anfangen zu zeigen, dass und warum es mit der netten und völligen Aufklärung und Entwicklung unserer Begriffe nur gelegentlich zugegangen, und warum, so viel sie auch immer auseinandergesetzt werden, die Frage, ob nichts widersprechendes darinn noch zurückbleibe, dabey immer vorkömmt. Die Frage ist, woran man erkennen könne, dass in einem Begriff nichts widersprechendes seye.¹⁶⁷⁴

Nach Lambert kommt „das ganze System der Wahrheiten endlich auf das von den Begriffen“ an.¹⁶⁷⁵ Das Problem ist, dass eine allgemeine Regel zur Entdeckung des Unterscheidungszeichens der Wahrheit immer noch fehlt:

Man kann die Begriffe, in welchen noch ein Widerspruch liegt, von denen in welchen gar keiner mehr ist, und welche demnach vollkommen richtig sind, noch nicht nach einer allgemeinen Regel unterscheiden. Diese Regel aber würde das gesuchte Merkmal der Wahrheit vollständig machen, weil die Richtigkeit der Lehrsätze auf der genauen Anwendung der mathematischen Lehrart und auf der Richtigkeit der Grundsätze, diese letztere aber auf der von den Begriffen beruht.¹⁶⁷⁶

So gewinnt die mathematische Methode nur dann an Bedeutung, wenn die Frage nach dem *criterium* der Richtigkeit der von uns gebrauchten Begriffe schon gelöst wäre. In diesem Fall hätte unser Gedankennetz das erwünschte Niveau erreicht, dass wir von einer wirklichen „*Harmonie der Gedanken*“ sprechen

veritatis“ und „Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen“ verfolgen. Den Ausgangspunkt von Lamberts Erörterungen zur Logik und Philosophie bilden Entwürfe zur *Ars characteristica combinatoria*, die er noch während seiner Jahre als Hauslehrer in größerer Zahl anfertigte. Unter dem Namen „*Logica algebraica*“, „*Analysis characteristica*“ und „*Logica characteristica*“ sind sie im Monatsbuch verzeichnet. Im Monatsbuch selbst finden sich keine Hinweise auf philosophische Literatur zur *Ars characteristica combinatoria*, die Lambert in dieser Zeit gelesen hätte. Der diesbezügliche Briefwechsel mit Georg Jonathan Holland fällt erst in die spätere Zeit, ebenso wie das Erscheinen der logischen Schriften Gottfried Ploucquets, des neben Lambert bedeutendsten Vertreters der „*Characteristica combinatoria*“ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In der Wolffschen Schule jedoch war der Gedanke der kombinatorischen Zeichenkunst nie ganz zum Erlöschen gekommen, und Wolffs Exposition dieses Gedankens in der „*Psychologia empirica*“ ist es, auf die Lambert im dritten Teil des „*Neuen Organon*“, der *Semiotik*, zurückgreift (§ 39).“ (S. viii-ix) [„Aus dem jetzt zum großen Teil in der Universitätsbibliothek Basel befindlichen Nachlaß Lamberts gab Karl Bopp 1915 ein von Lambert von Monat zu Monat fortgeführtes Verzeichnis seiner jeweiligen wissenschaftlichen Beschäftigungen, das sogenannte Monatsbuch, heraus.“] (Ebd., S. vi) Vgl. auch S. xviii-xix.

¹⁶⁷² CV, § 2-5, 18.

¹⁶⁷³ S. oben Anm. 494. Vgl. hier: Hinske, Norbert (1978), *Zum Wortgebrauch von „Aufklärung“ im Neuen Organon. Eine begriffsgeschichtliche Analyse mit Hilfe der linguistischen Datenverarbeitung*. In: *Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier* 5, S. 2-6. Hinske bemerkt hier, dass der Schwerpunkt der Tätigkeit des Aufklärens bei Lambert auf die Analysis fällt. Das hat auch seinen Philosophiebegriff beeinflusst und bestimmt: „[D]er Sprachgebrauch [des Wortes Aufklärung] ist eine wesentliche Vorbedingung für die Gleichsetzung von Aufklärung und Analysis, wie sie nach 1760 bei Kant, Mendelssohn und zahlreichen anderen Vertretern der deutschen Aufklärung zu finden ist. Sprach- und begriffsgeschichtlich gesehen gehört auch Lambert bis zu einem gewissen Grade in jene zweite Phase der deutschen Hochaufklärung, die die Philosophie im Gegenzug zu Wolffs synthetischer Methode als Analysis begreift.“ (S. 5-6)

¹⁶⁷⁴ CV, § 8.

¹⁶⁷⁵ CV, § 16. Vgl. Baensch, O. (1902), S. 38-39.

¹⁶⁷⁶ CV, § 10.

könnten.¹⁶⁷⁷ Lamberts Ideal ist die Geometrie; diese Wissenschaft hat ein solches Niveau erreicht.¹⁶⁷⁸ In der Geometrie unterscheiden wir zwischen Grund- und Lehrsätzen; die ersteren werden ohne Beweis angenommen, und die letzteren brauchen immer einen Beweis. So können wir in der Philosophie zwischen Grund- und Lehrbegriffen unterscheiden. Die neue Frage ist jetzt nach der „*Entstehungsart eines Begriffes*“.¹⁶⁷⁹ Mit Berufung auf „*Euclids Methode*“ betont Lambert einerseits die „*Vorzüge*“¹⁶⁸⁰ der synthetischen Methode, „*die ungleich natürlicher ist*“¹⁶⁸¹, ohne den Wert der Analysis zu übersehen. Was wir bei der Analysis erreichen wollen, ist die Erkenntnis der Merkmale des geprüften Begriffes:

Bey der Analytischen Methode einen Begriff zu zergliedern, nimmt man ebenso einen klaren, aber dabey richtigen Begriff. Denn ist er unrichtig, so führt diese Zergliederung auf Widersprüche, wie wir es schon erläutert haben. Dieser Begriff wird bis zur vollständigsten Ausführlichkeit entwickelt, und in solche Merkmale zergliedert, die keiner weiteren Auflösung mehr bedürfen. Was bey den Sätzen durch Schlüsse geschieht, geschieht hier durch die Entwicklung der Merkmale, aus welchen der Begriff zusammengesetzt, und deren keines in dem andern bereits enthalten ist; die aber zusammen genommen den Begriff erschöpfen.¹⁶⁸²

So gelangen wir zu den Grundbegriffen, durch die die Möglichkeit der Synthesis garantiert wird.¹⁶⁸³ Die Synthesis führt uns „*aus bekandten Begriffen zu einem neuen Begriffe*“.¹⁶⁸⁴ Die von Lambert bis jetzt erörterte, aber auch die von hier aus entwickelte Problematik bewegt sich genau im Rahmen der vorkantischen Ausweglosigkeiten. Lambert ist sich dieser Ausweglosigkeiten bewusst, aber seine wissenschaftlichen Erfolge ermöglichen ihm einen Optimismus hinsichtlich der Übewindung der metaphysischen Probleme seiner Zeit; und die Reformulierung der beharrenden Fragen bei Lambert kann als Vorklang des durch

¹⁶⁷⁷ „Ob ein solches Merkmal der Wahrheit möglich seye, werde ich nicht entscheiden, hingegen lassen sich zu seinem Behufe verschiedene Anmerkungen machen. Ein Gelehrter, dessen Erkenntniskräfte so zusammengerichtet sind, dass er durch die Übung seine Begriffe zu einem höheren Grade der Richtigkeit, Harmonie, Nettigkeit und Vollständigkeit hat bringen können, kann allerdings auch darinn sehr weit kommen, dass er, so bald er einen Satz höret und liest, gleichsam empfinden kann, ob derselbe mit seinen richtigsten Begriffen streitet oder nicht. Er gleicht einem geübten Tonkünstler, der in dem vollständigsten Concerte auch die geringste Abweichung von dem wahren Tone bemerkt, oder einem geübten Maler, dem auch die kleinsten Fehler in dem Gemähle in die Augen fallen. Die Harmonie in den Gedanken muss noch vielfacher und weit vollständiger seyn als das Concert oder das Gemähle und was hier ein geübtes Ohr und Aug empfindet, geht bey jenem in seiner Seele und innere Empfindung vor.“ (CV, § 12) Der Wert der inneren Empfindung, die von Locke bis Crusius aktuell ist, bleibt bei Lambert aufrecht erhalten. Der Harmonie-Begriff, wie er hier im Zusammenhang mit der Musik dargestellt wird, weist nicht nur auf Leibniz sondern auch auf Kepler, Platon und Pythagoras, letztendlich auf das neue Weltbild hin, das mit dem Platonismus eng assoziiert wird. Kein Zufall, dass der Astronom Lambert sich ein solches Beispiel ausgesucht hat.

¹⁶⁷⁸ „Ich kann nach aller Schärfe sagen: Was den wichtigsten Begriffen und Sätzen, so ich weiss, offenbar zuwiderläuft, dem kann ich meinen Beyfall verweigern bis der Widerspruch gehoben oder der Zusammenhang dargethan wird. Und hin wiederum: Was mit meinen wichtigsten Sätzen zusammenhängt, dem würde ich ohne allen Grund meinen Beyfall versagen, bis mir das Gegentheil dargethan wird. Ich glaube nicht, dass wir die geometrischen Wahrheiten auf eine andere Art für unwiderleglich halten. Sie hängen richtig zusammen und das Gegentheil lässt sich allemal auf einen Widerspruch bringen, welcher es ungereimmt macht.“ (CV, § 16)

¹⁶⁷⁹ CV, § 23-25.

¹⁶⁸⁰ CV, § 28.

¹⁶⁸¹ CV, § 35.

¹⁶⁸² CV, § 32.

¹⁶⁸³ CV, § 36-37.

¹⁶⁸⁴ CV, § 40.

Kant vollzogenen Paradigmawechsels angenommen werden. Ohne die Frage des Innatismus eingehend abzuhandeln, bekennt sich Lambert zu der Einsicht, dass sowohl bei den Anhängern als auch bei den Gegnern des Innatismus *„unsere ersten Begriffe innere Empfindungen sind, welche durch mannigfaltige Vergleichen, Verbindungen, Unterscheidungen, Abänderungen nach und nach ein weitläufigeres System von Gedanken ausmachen“*.¹⁶⁸⁵ Was wir in diesem System beanspruchen müssen, ist die enge strukturelle Beziehung zwischen Vernunftlehre und Metaphysik: die Entstehungsart der Begriffe, die letztendlich die Wirbelsäule der Metaphysik ausmachen, wird in der Vernunftlehre behandelt. Die Tatsachen, dass (1) die metaphysischen Begriffe im Rahmen der Logik entstehen, und dass wir (2) durch die Erhellung dieser Entstehungsart die Richtigkeit (in kantischer Sprache: die Legitimität) ihres Gebrauchs im Rahmen der Metaphysik und Ontologie beanspruchen können, erlauben Lambert sein eigenes System als eine *emendatio* des Wolffschen zu verstehen:

[N]irgends wird sich die Entstehungsart der Begriffe leichter, ordentlicher und richtiger ergeben und auseinandersetzen lassen, als in der Vernunftlehre. Denn sie gehören im eigentlichsten Verstande zu der subjectiven Vernunft, welche sich mit sich selbst und mit Methoden beschäftigt, und ihre eigenen Operationen betrachtet und zugleich empfindet. Nirgends ist Betrachtung und Erfahrung so genaue und unauflöslich miteinander verbunden [...] [Es] wird [...] immer nützlich sein, anzumerken, dass, da die Begriffe der Vernunftlehre welche niemand jemals in Zweifel ziehen wird, aus der Metaphysic entlehnt sind, es immer gut seyn würde, die Metaphysischen und besonders die Ontologischen Begriffe mit denselben so zu verbinden, und so viel sich thun lässt ihre Entstehungsart daraus so zu zeigen, dass sie auf eine nothwendige Art damit zusammengehängt würden. Denn nur auf diese Art würde die Metaphysic welche bisher in jeden Ländern und zu jeder Zeit eine andere Gestalt gehabt hat, eben so unveränderlich werden, als es bisher die Vernunftlehre ware. W o l f hatte darin schon den Anfang gemacht, und die Sätze, die er aus der Vernunftlehre in die Metaphysic brachte, sind darin die unstreitigsten, und die am allerwenigsten Widerstand finden. Es scheint aber, er habe nicht die Gedult genommen, die übrigen damit in Zusammenhang zu bringen. Dieses aber lässt sich allerdings weiter treiben.¹⁶⁸⁶

¹⁶⁸⁵ CV, § 41. *„Wir betrachten ferner hier die klaren Begriffe, wo wir durch die Sinnen erlangen, nicht in Absicht auf die Werkzeuge der Sinnen, in welchen allerdings zusammengesetzte Bewegungen und Veränderungen vorgehen, sondern in sofern solche Begriffe in der Seele sind, folglich sofern es Begriffe sind. In dieser Absicht findet sich etwas Einfaches darin, und ihre Gedenkbarkeit gehört mit zu der Natur eines denkenden Wesens. Es ist daher an sich möglich, daß ein denkendes Wesen sich solche Begriffe ohne die Veranlassung der Sinnen vorstellen könne. Warum es aber bei uns nicht angeht, läßt sich allerdings daraus erklären, daß wir Empfindungen haben, die nicht zulassen, daß wir uns schwächerer Vorstellungen bewußt sein können, wenn diese nicht bereits einmal durch Empfindungen lebhaft worden sind. Ungeachtet wir demnach solche Begriffe durchaus a posteriori haben, so ist es doch eigentlich nur das Bewußtsein derselben, und es läßt sich nicht daraus schließen, daß die Begriffe selbst nicht an sich schon in der Seele sollten sein können, ehe bei uns das Bewußtsein derselben durch die Empfindung veranlasst wird.“* (Al., § 16) *„Wollte man mit den heutigen Weltweisen setzen, alle mögliche einfache Begriffe liegen schon in der Seele, und bleiben nur deswegen dunkel, weil sie durch keine stärkere oder überwiegende Empfindung veranlasst werden, so entsteht die Frage, ob nicht alle noch dunkle Begriffe, denen zum klar Werden nur der Anlaß fehlt, ungefähr so auf den Willen wirken, wie das Wasser, auch wenn es in Ruhe ist, auf die Seiten oder den Boden des Gefäßes drückt, und dieser Druck, auch wenn es durch einige Öffnungen auslaufen kann, dadurch nicht unmittelbar und mit einem Male vernichtet wird. Die Begierde der Seele, aus dem Stückwerk ihres Wissens einmal ein Ganzes zu machen, ließe sich daraus am vollständigsten erklären. Es ist möglich, daß wir noch auf eine andre Art Lücken in unsrer Erkenntnis empfinden, als durch die bloße Vorstellung einzelner Fragen, die wir noch nicht beantworten können.“* (Al., § 64)

¹⁶⁸⁶ CV, § 43-44. In der Abhandlung *Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen* von 1762 lesen wir über die engen Beziehungen zwischen Vernunftlehre und Metaphysik: *„Die Vernunftlehre dehnt sich zwar nur auf das Reich der Wahrheit nicht aber auf*

Die Berufung auf die Erfahrung ist im Lambertschen System ständig präsent; die Grundbegriffe seiner Lehre können auch Erfahrungsbegriffe (d.h. „Grundbegriffe *a posteriori*“¹⁶⁸⁷) sein:

Ein Grundbegriff ist ein einfacher Erfahrungsbegriff, der sich nicht weiter auflösen lässt, oder nicht weiter aufgelöst zu werden bedarf, und dessen Möglichkeit und Richtigkeit zugegeben wird, sobald man sich denselben vorstellt. Ein Erfahrungsbegriff aber ist hier ein solcher, der zwar an sich betrachtet weiter entwickelt werden kann, der aber schlechthin angenommen wird, weil ihn die Erfahrung angiebt. Ein Lehrbegriff aber ist aus Grundbegriffen, oder aus Erfahrungsbegriffen, oder aus andern Lehrbegriffen abgeleitet. Diese Ableitung selbst besteht darin, dass man seine Entstehungsart deutlich auseinandersetzt [...] [Es] sind die Erfahrungen, die man darüber anstellt, gleichsam die Probe von der Richtigkeit des fürgegebenen Lehrbegriffes.¹⁶⁸⁸

Grund- und Erfahrungsbegriffe sind so die Bausteine des Systems, das in seiner aktuellen Form aus Lehrbegriffen und –sätzen besteht. Die letzteren sind aber das Produkt der Synthesis. Was Lambert hier klar und deutlich verlangt, klingt echt Kantisch: den *a priori* Beweis der Möglichkeit der Synthesis. Wenn aber der Lambertsche Text aufmerksam gelesen wird, sieht man, dass es dabei nur um eine begriffliche Synthesis geht; die Anschauungen spielen bei dieser Synthesis keine Rolle. Vergeblich würde man hier nach einem Vorspiel der Kantschen Synthesis *a priori* suchen:

Man muss nicht nur diese einfachere Begriffe wieder mit einander verbinden, wie sie waren, sondern auch die Möglichkeit dieser Verbindung beweisen, und dieser Beweis muss *a priori* seyn. Er zeigt aber entweder die Entstehungsart der Sache selbst, und folglich mit dieser zugleich auch die von dem Begriffe, oder aber er beweist, dass der Weg, durch den wir zu dem Begriffe gelangt sind, richtig seye. Diese Methode dient nicht nur für schon bekandte Begriffe, sondern nach eben derselben können wir zu ganz neuen gelangen.¹⁶⁸⁹

das Reich der Wirklichkeit aus, welches sie viel als hypothetisch läßt. Da aber jenes dieses als einen Theil unter sich begriff, so ist klar, daß was die Vernunftlehre von jenem ausschließt, an sich schon von diesem ausgeschlossen seye. Hingegen was sie in jenem zuläßt, das gehört zwar überhaupt in's Reich der Möglichkeit, aber ob es wirklich seye oder seyn werde etc. läßt sie unausgemacht. Was demnach die Vernunftlehre verbannt, muß aus der Metaphysic an sich schon wegbleiben.“ (§ 22-23) Und weiter: „[Wir lernen] die Vernunftlehre ein für allemale so, daß jeder Zweifel auf immer wegbleibt. Und so lernen wir auch die Geometrie. Warum aber nicht auch die Metaphysic?“ (§ 28) R. Sommer (1892) warnt von „Missdeutungen“ des Ausdrucks „Verbesserung der Metaphysik“ bezüglich der *Architectonic* (S. 163-164).

¹⁶⁸⁷ CV, § 92. Vgl. Henrich, D. (2004), S. 1280-1281.

¹⁶⁸⁸ CV, § 45-46. Vgl. NO (*Dian.*, § 8): „Die ersten Wege, wodurch wir zu Begriffen gelangen, sind die Empfindungen, und die Aufmerksamkeit, die wir gebrauchen, alles, was uns die Sinne an einer Sache empfinden machen, uns vorzustellen, oder dessen bewußt zu sein.“

¹⁶⁸⁹ CV, § 57. Wir müssen aber nach Lambert vorsichtig sein, damit wir vergewissern können, dass das „Neue“ wirklich ganz neu ist: „Wenn man durch eine erweisbare Verbindung richtiger Begriffe auf neue Lehrbegriffe kömmt, die einen besonderen Nahmen verdienen, so muss man ihnen einen Neuen geben, den man nach Regeln der Sprachlehre aus andern zusammensetzen kann, oder man muss nachsuchen, ob nicht schon ein Wort von unbestimmter Bedeutung vorhanden ist, welches dazu dient.“ (CV, § 70) So ist der Semiotik schon eine wichtige Rolle zugesprochen. Lambert betont die Gefahren, die aus der Vieldeutigkeiten der Zeichen entstehen (CV, § 63, 71-73) und drückt, wie später Saussure, seine These von der *Willkürlichkeit der Zeichen* aus (CV, § 73-74). Vgl. auch: Arndt, H.W. (1965a), S. xv-xvi und Tonelli, G. (1976), S. 210-212. Zum Kantschen Eindruck, den man hier gewinnen könnte s. Riehl, A. (1924): „Lamberts gelegentliche Frage: wie sind zusammengesetzte Begriffe *a priori* möglich? [ist] der Fragestellung Kants nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* in nichts Weiterem als dem Wortlaute verwandt. Lambert dachte dabei an die logische Vereinbarkeit verschiedener einfacher Begriffe,

Dieses a priori muss zum Aufweis des notwendigen Charakter des Systems beitragen. Euklid und Descartes fungieren hier immer als Vorbilder, aber der a priori Beweis der Möglichkeit der Synthesis als auch die strenge Bestimmung des a priori selbst bleiben bei Lambert eher ein Desideratum:

Man sieht aus diesen Betrachtungen, dass *C a r t e s i u s* wenigstens den Anfang des Weges erblickt hat, den man nehmen muss, um in der Weltweysheit eine geometrische Nothwendigkeit einzuführen, dass man nemlich keine Wahl mehr behalte weder zu ändern, noch zu zweifeln, noch zu läugnen. Diese Nothwendigkeit muss schon in den Begriffen liegen, wenn die Sätze anderst als hypothetisch, nemlich nach aller Schärfe categorisch aussehen und seyn sollen. Dann nur wird der Verstand vollkommen beruhiget, weil er seine Forderung erfüllt sieht, die er macht, ehe er Beyfall geben kann. Die Metaphysischen und Logischen Wahrheiten sind eben so unveränderlich als die geometrischen, und müssen auf gleiche Art a priori können hergeleitet werden. Die physischen hingegen sind a posteriori, weil man dabey die Welt nehmen muss, wie sie ist, und weil man den göttlichen Verstand tiefer, als es uns möglich ist, durchforschen müsste, um sie a priori zu finden.¹⁶⁹⁰

Was hier ausgedrückt wird, ist die These Kants über die Unmöglichkeit des menschlichen Verstandes, über intellektuelle Anschauung zu verfügen. Die natürliche Welt, wie sie ist, ist nur durch Gott a priori erkennbar.¹⁶⁹¹ Metaphysik, Logik und Geometrie dagegen, d.h. die sub specie hominis Voraussetzungen der Erkennbarkeit der Welt, können a priori hergeleitet werden, weil ihr Gesetzgeber der menschliche Verstand ist. Die a priori Erkennbarkeit der natürlichen Welt, wie sie ist, wäre mit einem erkenntnistheoretischen Zugang zu den Dingen an sich identisch. Die natürliche Welt wird nach Lambert zuerst empirisch erforscht, durch Beobachtung und Experiment, die daraus gewonnene Erfahrung fällt aber unter die Gesetze des Verstandes, wie sie uns (und durch uns) in der Metaphysik, in der Logik und in der Geometrie zu Verfügung stehen. So bemerkt Lambert hinsichtlich der Richtigkeit und Unveränderlichkeit der Vernunftlehre:

Woher dann diese Richtigkeit in der Vernunftlehre, und woher diese Unveränderlichkeit? Allerdings kömmt sie weder von der Sprache, noch von den Begriffen, die wir von äusseren Dingen haben. Beyde wären dazu viel zu veränderlich. Wir müssen sie in uns selbst, und in der Einrichtung unserer Gedanken finden, die uns ein ewiges Gesetz der Wahrheit selbst ist.¹⁶⁹²

Diese „*Einrichtung unserer Gedanken*“, wie sie Lambert versteht, findet ihren Ausdruck hauptsächlich in der Logik, in der Vernunftlehre, im *Organon*, dessen herkömmliche (mindestens die äußerliche) Struktur nicht bezweifelt wird. Die Reihe *Begriff – Urteil – Schluss* bleibt dieselbe. Und wenn er in dieser frühen Abhandlung nach dem Merkmal der Wahrheit sucht, ist es endlich im *Begriff* zu finden. Das wirkliche (d.h. nicht hypothetische) Merkmal der Wahrheit ist entweder mittelbar oder unmittelbar. Es gibt drei Arten des unmittelbaren Merkmals: *criterium subjectivum* (in unserer Seele), *criterium objectivum* (in den Sätzen und Vorstellungen) und *criterium relativum* (im Verhältnis zwischen

Kants Frage zielt nach der Gültigkeit ihrer Verbindung a priori von Dingen. Die „Möglichkeit“ der Synthesis a priori hat somit bei beiden einen ganz verschiedenen Sinn.“ (Bd. I, S. 230)

¹⁶⁹⁰ CV, § 77. Den aposteriorischen Weg in der Metaphysik schließt Lambert nicht aus. Diesen Weg zu begehen, bedeutet aber, dass man sicher mehr „*Zeit und Gedult*“ braucht. (CV, § 87)

¹⁶⁹¹ Dazu vgl. die Ansichten von Meister Eckhart, Andreas Rüdiger und Christian August Crusius (Anm. 1472)

¹⁶⁹² CV, § 81.

beiden).¹⁶⁹³ Weil die Grundsätze wiederum ihre Richtigkeit durch die Grundbegriffe bekommen und die Lehrsätze durch die Lehrbegriffe, die ein mittelbares *criterium veritatis* sind, die Grundbegriffe (ohne geklärt zu werden, ob es dabei um die apriorischen oder um die aposteriorischen geht) sind dasjenige, was als unmittelbares Merkmal der Wahrheit angenommen wird.¹⁶⁹⁴ Aufgrund des bis jetzt Erörterten werden die Beziehungen zwischen Begriffen und Sätzen durch „vier Verrichtungen des Verstandes“ bestimmt: „unterscheiden, vergleichen, zergliedern, verbinden oder zusammensetzen“.¹⁶⁹⁵ Das Ganze bewegt sich also um Begriffsbestimmungen und –bearbeitungen, d.h. um die Voraussetzungen der Möglichkeit von Philosophie und Wissenschaft. Wir könnten hier sagen, Lambert bleibt dabei eher beim Alten. So sind im *Neuen Organon* Begriff und Begreifbarkeit mit Vorstellbarkeit¹⁶⁹⁶ und Möglichkeit eines Dinges eng verbunden:

Wer eine Sache begreift, kann sich dieselbe in Gedanken vorstellen und sich immer wieder darein finden. Die Vorstellung selbst nennen wir einen *Begriff*, und dieser hat mit der

¹⁶⁹³ CV, § 88.

¹⁶⁹⁴ Lambert fasst das bis jetzt Erörterte zusammen:

„1. Grundbegriffe sind solche, deren Möglichkeit und Richtigkeit unmittelbar einleuchtet, so bald man sie sich vorstellt.

2. Es sind demnach solche, die man, wenn man sie läugnen wollte, im läugnen zugiebt. Denn da sie unmittelbar einleuchten sollen, so müssen sie sich nicht erst auf andere Begriffe, sondern unmittelbar auf die innere Empfindung (*Sensus internus*) gründen.

3. Daher sind es im engsten Verstande solche, die auch ein Egoiste, ein Gegner, der zunächst an einen Narren grenzt, zugeben muss. [Die *cogitabilitas* als Mitteilbarkeit bleibt immer ein aktuelles Lehrgut.]

4. Die Vernunftlehre und Messkunst geben dergleichen, und in der Metaphysic kommen solche auch vor.

5. Hypothetisch kann man jede Erfahrungsbegriffe, so weit die Erfahrung geht, als Grundbegriffe ansehen.

6. Zum Unterschiede kann man sie Grundbegriffe *a posteriori* nennen.

7. Da es möglich ist, aus dem Schein auf das wahre zu schliessen, und die Wirklichkeit daraus herzuleiten, so kann auch das Hypothetische in den Erfahrungsbegriffen gehoben werden.

8. Hiedurch aber werden sie zu ächten Lehrbegriffen.

9. Der Beweis eines Lehrbegriffes, *a priori*, beruht auf der Entstehensart desselben aus Grundbegriffen.

10. Der Beweis *a posteriori* aber auf der Entstehensart der Sache.

11. Grundbegriffe haben ein unmittelbares Merkmal der Wahrheit.

12. Lehrbegriffe ein mittelbares, weil sie beweisbar sind.

13. Grundsätze haben ihre Richtigkeit von den Begriffen, weil sie aus ihrer Zergliederung entstehen. Ihr Beweis gründet sich auf leere Sätze: z.E. Was in einem Begriffe enthalten ist, das ist darinn enthalten u.s.w.

14. Lehrsätze haben ihre Richtigkeit von den Begriffen und Grundsätzen, weil sie bewiesen werden müssen. Ihr Beweis beruht auf dem Grunde des Widerspruches und überhaupt auf der Lehre von den Schlüssen. Diese Lehre ist demnach ihr mittelbares Merkmal der Wahrheit. Sie setzt aber das unmittelbare voraus.“ (CV, § 92)

¹⁶⁹⁵ CV, § 93-95.

¹⁶⁹⁶ Dian., § 1. G. Schenk (1990d) bemerkt zum Namen und Gegenstand der *Dianoilogie*: „Mit der Thematisierung von *Dianoilogie* zur eigenständigen und wichtigsten *Organon-Disziplin* hebt sich Lambert von seinen Vorgängern ab und findet auch später dafür keine wirklichen Nachfolger [...] Die *Dianoilogie* hat nur die Form der Erkenntnis zum Gegenstande, sie abstrahiert von der Materie, die sich auf die Begriffe selbst bezieht, die im Subjekt und Prädikat vorkommen [...] Der Terminus *Dianoilogie* wird in der späteren Zeit lediglich von Arthur Schopenhauer, allerdings in anderer Bedeutung, nochmals verwendet. Er benutzt ihn zur Kennzeichnung der Resultate der Forschungen seit Cartesius bis zu Kant.“ (Anmerkungen. In: Lambert, J.H., *Neues Organon*, Berlin, S. 909-1019, hier: S. 913-914)

Vorstellung gleiche Stufen der Ausführlichkeit. *Keinen Begriff von einer Sache haben*, heißt sich dieselbe nicht vorstellen können. Ein blinder hat keine Begriffe von Farben, weil er niemals eine Vorstellung davon gehabt hat. Wer die Meßkunst nicht erlernt hat, hat keinen Begriff von der Schärfe ihrer Beweise. *Einen netten Begriff haben*, will sagen, sich die Sache durchaus in natürlicher Ordnung und ohne Einmischung fremder und zur Sache nicht gehöriger Umstände vorstellen können. *Eine Sache begreiflich machen*, will sagen, ihre Möglichkeit und die Art wie sie sein kann, vorstellig machen.¹⁶⁹⁷

iii. A priori durch Erfahrung

Die Frage ist aber, wie wir durch Begriffe ein wissenschaftliches Niveau erreichen können, d.h. wie es möglich ist, dass das Niveau der bloß historischen Erkenntnis überschritten wird. Unsere Schritte im Rahmen einer empirischen Wissenschaft sind drei: „*gemeine Erfahrungen [...] Beobachtungen [...] angestellte Versuche*“.¹⁶⁹⁸ So befinden wir uns vor einem empiristischen Vorurteil, aus dem wir hinaus müssen:

[M]an könne nicht weiter hinaus denken, als die Sinne reichen, und was man nicht unmittelbar erfahren, folglich ohne Rücksicht auf andere Erkenntnis sehen oder empfinden könne, das sei über den Gesichtskreis der menschlichen Erkenntnis hinausgerückt, und uns zu wissen unmöglich etc.

Diese Vorurteile führen uns auf den Unterschied der *historischen* und *wissenschaftlichen Erkenntnis*, und zugleich auch auf das, was letztere voraus hat, und wozu sie eigentlich dienen soll.¹⁶⁹⁹

Die Antwort liegt in einem erkenntnistheoretischen Fortschritt, der ohne direkte Berufung auf die Erfahrung möglich ist. Es geht um die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori:

Sofern sich nun aus dem, was man bereits weiß, Sätze, Eigenschaften, Verhältnisse, Begriffe etc. finden lassen, ohne daß man erst nötig habe, diese unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; sofern sagen wir, daß wir solche Sätze, Eigenschaften etc. *a priori*, oder *von vornen her*, finden. Müssen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz, Eigenschaft etc. zu wissen, so finden wir es *a posteriori*, oder *von hinten her*.¹⁷⁰⁰

Lambert macht klar, dass die Termini *a priori* und *a posteriori* rein erkenntnistheoretisch sind; sie markieren den Unterschied zwischen begrifflichem¹⁷⁰¹ und anschaulichem Zugang zu den Sachen und Fakten. „[D]a sie nur Titel und Überschriften unsrer Erkenntnis sind, so ändern sie an der Sache nichts, weil diese an sich das ist, was sie ist.“¹⁷⁰² Was daraus folgt, ist die Tatsache, dass der *apriori*-Begriff bei Lambert nicht so streng ist. Was dabei ausgeschlossen wird, ist nicht die Erfahrung, sondern einfach ihr unmittelbarer Gebrauch. Wie es ausgedrückt wird, verstehen wir, dass der Rohstoff der a priori Erkenntnisse Begriffe und Sätze sind, die durch Erfahrungen gewonnen wurden, die aber jetzt

¹⁶⁹⁷ *Dian.*, § 6.

¹⁶⁹⁸ *Dian.*, § 599. Vgl. Sommer, R. (1892), S. 151-152.

¹⁶⁹⁹ *Dian.*, § 601-602. Zur historischen Erkenntnis bei Lambert s. auch: *Dian.*, § 612, 614, 617.

¹⁷⁰⁰ *Dian.*, § 634.

¹⁷⁰¹ „[D]a wir die Vordersätze haben müssen, ehe wir den Schlusssatz ziehen können, so gehen die Vordersätze dem Schlußsatz vor, und dieses heißt demnach allerdings a priori gehen. Hingegen, wenn wir die Vordersätze nicht haben, oder uns derselben nicht zugleich bewußt sind, um den Schlusssatz ziehen zu können, so haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, welche uns jeden Satz gleichsam als für sich subsistierend vorstellt, und wir müssen es, um den Satz zu wissen, auf die Erfahrung ankommen lassen.“ (*Dian.*, § 636)

¹⁷⁰² *Dian.*, § 638.

„entfernt“ sind.¹⁷⁰³ So ist die wissenschaftliche Erkenntnis a priori, wenn in der Zeit ihrer Herstellung keine Präsenz der Erfahrung erforderlich ist:

Aus diesem folgt nun selbst, daß unsere gemeine und historische Erkenntnis in Absicht auf uns, a posteriori ist, in sofern wir dieselbe durch den Gebrauch der Sinnen erlangen. Ferner, daß die wissenschaftliche Erkenntnis a posteriori ist, in sofern wir Erfahrungssätze dazu gebrauchen, und hingegen kann man sie a priori nennen, in sofern wir sie aus den Begriffen der Sachen und ohne Zuziehung einiger Erfahrungssätze herleiten.

Wir führen diesen Unterschied deswegen an, weil eine Erkenntnis a priori vorzüglicher ist, als die a posteriori. Denn je weniger man darf auf die Erfahrung ankommen lassen, desto weiter reicht man mit der Erkenntnis, weil das, woraus etwas anders hergeleitet wird, immer höher und allgemeiner ist, oder wenigstens nicht niedriger noch eingeschränkter sein kann.¹⁷⁰⁴

Sehen wir einerseits, dass die Apriorität bei Lambert keinen absoluten Status hat¹⁷⁰⁵, müssen wir andererseits bemerken, dass er diesen, sei es nicht absoluten, Status des a priori zu begründen versucht¹⁷⁰⁶. In diesem Sinne stellt Lambert zwei sehr wichtige Fragen: (1) Wir müssen untersuchen „ob und wiefern sich eine Erkenntnis bloß aus dem Begriff der Sache und daher a priori wissenschaftlich machen lasse“¹⁷⁰⁷ und (2) „wie wir zu den Begriffen gelangen oder gelangen können“¹⁷⁰⁸. Merkmal der wissenschaftlichen Erkenntnis ist nach Lambert die „Abhängigkeit einer Erkenntnis von den andern“, d.h. die theoretische Pflicht des Wissenschaftlers ist die Untersuchung der Art und Weise der Bestimmungen, die es zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen gibt.¹⁷⁰⁹ Bevor aber der Wissenschaftler nur mit Begriffen arbeiten kann, hat er zuerst durch „Beobachten und Versuche Erfahrungen mit Erfahrungen zu vergleichen“; dann verwandelt er mit Hilfe der aufgeklärten Begriffe der gebrauchten Erfahrungen „die gemeine oder bloß historische Erkenntnis in eine wissenschaftliche“.¹⁷¹⁰ Bei diesen Verfahren kann man sowohl analytisch als auch synthetisch fortschreiten. Im ersten Fall versucht man in den Erfahrungen ihre Gründe zu finden.¹⁷¹¹ Im zweiten Fall

¹⁷⁰³ „[Es] läßt sich [...] leicht ausmachen, daß etwas mehr oder minder a priori sei, je nachdem wir es aus entferntern Erfahrungen herleiten können, und daß hingegen etwas vollends nicht a priori, und folglich unmittelbar a posteriori sei, wenn wir es, um es zu wissen, unmittelbar erfahren müssen.“ (Dian., § 640) Vgl. Holzhey, H. (1970), S. 103, 105-106.

¹⁷⁰⁴ Dian., § 642-643.

¹⁷⁰⁵ Baensch, O. (1902), S. 17. Vgl. auch S. 45-47 und 60-63.

¹⁷⁰⁶ „Damit geht er über die Erkenntnistheorien seiner Vorgänger hinaus.“ (Schenk, G. (1990d), S. 968.

¹⁷⁰⁷ Dian., § 644.

¹⁷⁰⁸ Dian., § 645.

¹⁷⁰⁹ Dian., § 605-610. Vgl. den nexus-Begriff bei Wolff.

¹⁷¹⁰ Dian., § 611. Charakteristisch sind hier die Beispiele, die Lambert aufführt: „So z.E. verglich Archimedes die Schwere der Körper im Wasser, als er die ersten Grundsätze der Hydrostatik fand, Kepler den gemessenen Abstand der Planeten von der Sonne, und die besondern Anomalien in der Bewegung des Mars, als er seine zwei Gesetze der himmlischen Bewegung fand, Newton die Schwere des Mondes gegen die Erde, und die Schwere der Körper auf Erden, um zu finden, ob Attraktion und Schwere einerlei sei, Galiläus den Schwung der Pendul von verschiedener Länge, um die Gesetze der Oszillation zu finden, Huygens und Wrenn den Stoß verschiedener und ungleich größer Körper, um die Gesetze der Perkussion zu finden etc.“ Vgl. Holzhey, H. (1970), S. 104.

¹⁷¹¹ „Man muß die Erfahrung, anstatt sie beweisen zu wollen, zum Grunde legen, und ihre ersten Gründe directe daraus herleiten; und zwar dieses wiederum nicht in der Absicht, diese Erfahrung nachgehends daraus zu beweisen, sondern schlechthin, damit man die Gründe wisse, und zu andern Schlüssen gebrauchen könne.“ (Dian., § 404) „So [...] da wir [...] die Frage vorlegten, aus einer Erfahrung ihre Gründe herzuleiten, welches eine besondere analytische Methode ist, die sich in der Naturlehre sehr weit erstreckt, so haben wir das, was diese Frage

haben wir mit Experimenten zu tun, deren Ergebnis offen bleibt.¹⁷¹² Endlich muss der Wissenschaftler in der Lage sein, ohne direkte Berufung auf die Erfahrung fortzuschreiten:

Da man ferner solche einzelne Fragmente der historischen Erkenntnis deswegen näher betrachtet, und unter sich vergleicht, damit man sehen könne, *wiefern eines aus dem andern könnte gefunden werden, ohne daß man es vor sich aus Erfahrungen hernehmen müsse*: so macht man dadurch die einen dieser Stücke zu Vordersätzen, die andern zu Schlußsätzen, die aus jenen sollen können gezogen werden. Und da ist klar, daß man sehen müsse, wie die Vordersätze können angeordnet werden, und was für welche man noch dazu nehmen müsse, um diese Schlußsätze ziehen zu können.¹⁷¹³

So erscheint die apriorische Methode der Wissenschaft als ein Prozess gradueller Entfernung aus der Erfahrung, die allerdings ihren Anwendungsbereich ausmacht. Aufgrund der zusammengesetzten Begriffe, die wir durch Erfahrung gewinnen, schreiten wir durch Zergliederung zu den Grundbegriffen, die einfach und unwidersprüchlich sind.¹⁷¹⁴ Von da an können wir a priori weiter gehen.¹⁷¹⁵ Das sieht zwar Lambert seinerseits als eine a priori Synthesis, die aber mit Kants Verständnis derselben nichts zu tun hat. Die Lambertsche ist keine erfahrungsfreie sondern eine von der Erfahrung allmählich befreite Synthesis. Lambert unterscheidet zwischen dem a priori „*im strengsten Verstande [...]* wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben“, und dem a priori „*im weitläufigsten Verstande*“; das ist „*was wir voraus wissen, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen*“.¹⁷¹⁶ Bei jedem Versuch Lamberts, das a priori vom a

fordert und voraussetzt, gleich anfangs bei ihrer Auflösung ausgemacht, und sodann die Beschaffenheit der Methode daraus hergeleitet.“ (Dian., § 452) D. Henrich (2004) spricht dabei von „Orientierung“ der „Analysis der Vernunft“. (S. 1284-1285)

¹⁷¹² „Es sind Fragen, die man der Natur zu beantworten vorlegt, und wobei man von der Antwort nichts voraus sieht.“ (Dian., § 576) Vgl. auch: § 577-580a. „Hingegen, bei der analytischen Methode der Versuche ist die Sache umgekehrt. Man fängt bei dem Erfolg der Erfahrung an, und sucht die Umstände, worin sie gemacht werden muß, die Vorbereitung dazu, oder den Versuch so zu bestimmen, daß der verlangte Begriff oder Satz auf eine bestimmte und sichere Art herausgebracht wird. Dieses ist nun wiederum, wie überhaupt die analytischen Methoden, (§404 seqq. 492 seqq. 542) ungleich schwerer, und hat etwas viel Notwendigers, weil die Auswahl des Versuches sehr eingeschränkt ist, und alle fremden Umstände, die sich in den Erfolg einmengen können, wegbleiben müssen.“ (Dian., § 581)

¹⁷¹³ Dian., § 612. G. Schenk (1990d) bemerkt hier, dass diese Methode die mathematisch strukturierte Gesetzmäßigkeit der Natur voraussetzt. (S. 966)

¹⁷¹⁴ „[W]enn man sich a priori versichern will, daß ein Begriff nichts Widersprechendes habe, und daher ein realer und möglicher Begriff sei, man müsse zeigen können, daß er auf eine zulässige Art aus einfachen Begriffen zusammengesetzt sei. Diese Forderung macht die genauere Untersuchung der einfachen Begriffe notwendig.“ (Alethiologie, § 5) Vgl. Arndt, H.W. (1965a), S. xiii-xiv.

¹⁷¹⁵ Dabei geht es nach H.W. Arndt (1965a) um zwei Ebenen der Lehre. Die erste Ebene ist diejenige von einfachen Grundbegriffen und Grundsätzen, in der die Mathematisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis untersucht wird; „Auf einer zweiten Ebene, von der her die Lehre von den einfachen Begriffen und mit ihr die Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis entwickelt wird, finden wir eine Methodenlehre, welche die Bedingungen der Möglichkeit einer Anwendung der Methode der mathematischen Wissenschaften auf die theoretische Philosophie untersucht und der Herausarbeitung einer für alle Wissenschaften verbindlichen Methode des Erkennens und Beweisens dient.“ (S. xiii-xiv) Das Projekt einer a priori Begründung einfacher Begriffe drückt O. Baensch (1902) treffend: „Obgleich [...] die gedenkbaren Begriffe, wie alle Vorstellungen zu ihrer Bewusstwerdung der Hilfe der Erfahrung bedürfen, so sind sie doch in ihrer Begründung von der Erfahrung vollkommen unabhängig.“ (S. 17)

¹⁷¹⁶ Dian., § 639. G. Zart (1881) sieht bei Lambert nur das a priori „im weitläufigsten Verstande“ gültig: „Den Begriff des Apriorischen kann [Lambert] [...] nur in dem Sinne

posteriori zu unterscheiden, wird erkennbar, dass dieser Versuch sehr schwierig ist. Wir können uns nie sicher fühlen, dass es zwischen beiden Perspektiven eine ständige und gesetzmäßige (im philosophischen und nicht im wissenschaftlichen Sinne) Beziehung gibt. Manchmal versteht man, dass es zwischen beiden Perspektiven einen Verbindungsweg gibt, manchmal erscheint zwischen beiden eine Kluft.¹⁷¹⁷ Diese Tatsache hindert aber Lambert nicht daran, seine Gedanken zum Thema weiter zu entwickeln.

Die Lambertschen Gedanken über das *a priori* und die Synthesis, die es ermöglicht, entwickeln sich am klarsten im Paragraph 656 der *Dianoilogie*:

Da wir in der Zergliederung zusammengesetzter Begriffe den einfachen oder Grundbegriffen näher kommen, wenn wir sie in ihre innere Merkmale auflösen: so ist klar, daß wir in der wissenschaftlichen Erkenntnis desto mehr *a priori* gehen können, je weiter wir in dieser Auflösung kommen, und daß unsre wissenschaftliche Erkenntnis ganz und im strengsten Verstande (§ 639) *a priori* sein würde, wenn wir die Grundbegriffe sämtlich kennen und mit Worten ausgedrückt hätten, und die erste Grundlage zu der Möglichkeit ihrer Zusammen-

gebrauchen, dass es etwas vor der Erfahrung Gewusstes, nicht aber etwas von der Erfahrung ganz und gar Unabhängiges bezeichnet.“ (S. 186)

¹⁷¹⁷ Folgende Passagen sind charakteristisch: „So leer und öde [...] ist die Welt nicht, als sie unsre wenige Sinnen vorstellen, und als sie noch vielmehr den Blinden vorkommen muß. Wir müssen demnach die Lehre daraus ziehen, daß wir mehrern Möglichkeiten Raum lassen können, als uns unsre Erkenntnis *a priori* und die *a posteriori* angeben, und daß zwischen beiden Arten unsrer Erkenntnis in mehrern Absichten ein Abstand ist, den wir durch kein bekanntes Maß ausdrücken oder uns vorstellen können, ungeachtet es uns in vielen Fällen möglich bleibt, beide durch schlüssige Ketten von mehr oder minder Gliedern zusammen zu hängen.“ (Al., § 66) – „In sofern sich ein Grund aus dem, so darauf gegründet ist, erkennen läßt, in so fern geht man *a posteriori*, weil man das, was aus dem Grund erst sollte bewiesen werden, zum Grunde legt, um den Grund daraus zu finden. Wir sind in unzähligen Fällen genötigt, diesen Weg zu nehmen, so oft wir nämlich Begriffe und Sätze aus der Erfahrung entlehnen müssen. Und dieses erfordert eine besondere analytische Methode [...] Hingegen in dem Reiche der Wahrheit, an sich betrachtet, müssen Gründe *a priori* gedacht werden, weil diese den eigentlichen und natürlichen oder direkten Zusammenhang der Wahrheiten abgeben, und die Gründe *a posteriori* sind darin nur reziprozierbar, in sofern man nämlich von dem Gegründeten zu den Gründen rückwärts gehen kann, das Gegründete aber als bereits aus den Gründen erwiesen annimmt.“ (Al., § 236a) Vgl. Schenk, G. (1990d), S. 976. O. Baensch (1902) versucht den Status und die Beziehung zwischen *a priori* und *a posteriori* bei Lambert zu klären, so etwas bleibt aber schwierig, weil m.E. vor allem die Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Philosophie bei Lambert nicht gezogen worden ist. „Wo der Weg gangbar ist und der Aufstieg glückt, da muss die *aposteriorische* Erkenntnis schließlich auf Sätze stoßen, die in den *apriorischen* Wissenschaften schon erwiesen sind [...] [D]a die *apriorische* Erkenntnis die wertvollere ist, so empfiehlt es sich nicht nur, sie so anzusehen, sondern man soll sogar danach streben, in dieser Weise alle Sätze der empirischen Wissenschaften in *apriorische* Lehrsätze umzuwandeln.“ (S. 62) „[Die Termini *apriori* und *aposteriori*] [...] bedeuten [...] zunächst den Unterschied im Erkenntnisgange; man geht *apriorisch* von den Gründen zu den Folgen, *aposteriorisch* von den Folgen zu den Gründen. Da nun die einfachen Begriffe die ersten Gründe zu allen Folgen sind, so sind sie zugleich das absolute *apriori*. Da umgekehrt die, in der Erfahrung wahrgenommenen Gegenstände letzte Folgen aus den Gründen sind, so ist das Erfahrene das absolute *aposteriori*. Sobald das aus den Gründen Erkannte für sich gedenkbar ist, ist es streng *apriori* und von der Erfahrung unabhängig. Wenn es darauf ankommt das Erfahrene zu erkennen, d.h. aus den Gründen einzusehen, so muss das *Aposteriorische* zum *Apriorischen* erhoben werden; Erfahrungserkenntnis ist nur da, wo wir den Zusammenhang der Erfahrungen nach Gründen und Folgen verstehen, wo unser Wissen also zu dem mindesten „verhältnismäßig“ *apriorisch* ist.“ (S. 73) Dabei geht es um eine aristotelische Lektüre Lamberts, in der wir aus dem *a posteriori* (ἡμῶν πρότερον) zum *a priori* (τῆ φύσει πρότερον) schreiten. In diesem Sinne macht die Erkennbarkeit des *a priori* (d.h. der Gründe) den Zweck der Philosophie aus: τὰς αἰτίας γινώσκειν, letztendlich den λόγος. Von den zwei „völlig heterogenen Weisen der Erkenntnis“, die im Rahmen des Lambertschen Systems in Einklang kommen müssen vgl. Cassirer, E. (1999), Bd. II., S. 454-455.

setzung wüßten. Denn da sich die Möglichkeit eines Grundbegriffes zugleich mit der Vorstellung aufdringt (§ 654) so wird er von der Erfahrung dadurch ganz unabhängig, so, daß wenn wir ihn auch schon der Erfahrung zu danken haben, diese uns gleichsam nur den Anlaß zu dem Bewusstsein desselben sind. Sind wir uns aber einmal desselben bewußt, so haben wir nicht nötig, den Grund seiner Möglichkeit von der Erfahrung herzuholen, weil die Möglichkeit mit der bloßen Vorstellung schon da ist. Demnach wird sie von der Erfahrung unabhängig. Und dieses ist ein Requisitum der Erkenntnis a priori im strengsten Verstande (§ 639). Sind wir uns nun eines jeden einfachen Begriffes für sich bewußt, so sind die Worte nur *Benennungen* desselben, wodurch wir jeden von den übrigen unterscheiden, und die *anschauende* Erkenntnis mit der *figürlichen* verbinden. Endlich, wenn uns die Grundlage der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung bekannt ist, so sind wir auch im Stande, aus diesen einfachen Begriffen zusammengesetzte zu bilden, ohne sie von der Erfahrung herzuholen. Demnach wird unsre Erkenntnis auch hierin im strengsten Verstande a priori (§ 639).

Lambert bewegt sich hier zwischen dem Lockeschen Empirismus, dessen „System [der] *Anatomie unsrer Begriffe und Erkenntnis*“ er als einen wichtigen Fortschritt auf den Weg der Wissenschaftlichkeit der Philosophie anerkennt¹⁷¹⁸, und dem Innatismus. Er lässt zwar das Lockesche Anatomie-Verfahren hinter sich, wenn er dem Weg des Apriorismus folgen will, aber seine wissenschaftliche Erfahrung rät ihn ab, die Richtung des Innatismus anzunähern.¹⁷¹⁹ Das Reich der nichtwidersprüchlichen Begriffe bleibt aber im Rahmen der Möglichkeit. Die Wirklichkeit dagegen, die Existenz (das *complementum possibilitatis* der Wolff-Schule), die wir durch die Einfachheit ihres Begriffes empfinden, ist „*eher der Erfahrung eigen*“:

Da die Erfahrung uns Anlässe zu Begriffen gibt, so ist klar, daß wenn wir nur bei der bloßen Möglichkeit dieser Begriffe bleiben, die Bestimmung der Existenz, welche der Erfahrung eigen ist, daraus wegbleibt. Und in sofern nehmen wir den Begriff als für sich subsistierend, und er wird als a priori können angesehen werden, so bald wir von seiner Möglichkeit ohne die Erfahrung, die Versicherung haben können.¹⁷²⁰

¹⁷¹⁸ *AL.*, § 29. „Locke blieb bey seiner Anatomie der Begriffe fast ganz stehen, und gebrauchte sie wenigstens nicht, so weit es möglich gewesen wäre. Es scheint ihm an der Methode, oder wenigstens an dem Einfall gefehlet zu haben, das was die Meßkünstler in Absicht auf den Raum gethan hatten, in Absicht auf die übrigen einfachen ebenfalls zu versuchen.“ (*Arch.*, § 10) „Da man [...] bey dem eigentlichen Analysiren der Begriffe endlich auf die einfachen kömmt, welche sich nach der Lockischen Anatomie der Begriffe leichter, und allem Ansehen nach nicht anders, als nach derselben, finden lassen, so ist es vernünftiger, daß man dabey anfangt, diese Begriffe zum Grunde zu legen, und anstatt höhere Gründe zu suchen, ihre Folgen brauchbar zu machen.“ (*Arch.*, § 51) Nach R. Specht (1989) hat Lambert „die Wendung „Lockes Anatomie der Begriffe“ erfunden“. (S. 191) Nach G. Schenk (1990d) ist „die Kennzeichnung von Lockes Umgang mit den Begriffen als Anatomieren (Zergliedern) eine Anspielung auf seinen Arztberuf“. (S. 910)

¹⁷¹⁹ Vgl. Anm. 1683.

¹⁷²⁰ *Dian.*, § 660. „Den Begriff der Existenz haben wir noch unmittelbarer aus dem Bewußtsein, daß wir sind, weil wir ohne zu sein kein Bewußtsein haben können. Cartesius hatte daher sein: *Cogito, ergo sum*, zum ersten Grundsatz angenommen, und eben dieses hat auch Wolf in seiner deutschen Metaphysik getan. Dieser Begriff der Existenz scheint unter allen schlechterdings klaren Begriffen der einfachste zu sein, weil er nicht nur nicht aus mehrern innern Merkmalen besteht, sondern auch nicht einmal Grade hat, wodurch etwas existierender sein könnte, als ein andres [...] Der Begriff der Existenz hat auch nicht viele verwandte Begriffe, daß er sich durch Verhältnisse zu denselben könnte bestimmen lassen. Das Mögliche, Wirkliche, Notwendige sind Begriffe, die einigermaßen zusammengehören, und verglichen werden können. Man hat daher die Existenz durch das *Complementum possibilitatis* zu bestimmen oder wenigstens anzuzeigen gesucht. Nun ist zwar unstreitig, daß zum Existieren außer der bloßen Möglichkeit noch etwas mehr erfordert wird; allein, eben dieses Etwas, macht das Einfache in dem Begriffe der Existenz aus, welches wir allerdings klar empfinden, aber nicht anders als durch solche Worte anzeigen können, die weiter nichts als Synonyma von dem Wort Existenz sind, oder diesen Begriff schon voraus setzen. Bei so gar einfachen Begriffen sind die Zirkel im Definieren nicht wohl zu

In diesem Sinne sehen wir, dass die Erfahrung, wie bei Kant, einerseits den zeitlichen Anfang der Erkenntnis andererseits aber das reflektierte Ziel dieser Erkenntnis ausmacht. Erfahrung ist hier das Faktum, dessen Erkennbarkeit wir begründen müssen. Der in Beobachtungen und Versuchen erfahrene Wissenschaftler Lambert versucht den begründeten Zugang zur Erfahrung finden. Die neue Wissenschaft, die auch mit Falsifikationen von begründeten Hypothesen rechnen muss, ist von der Gesetzmäßigkeit der Natur überzeugt; das Gesuchte ist aber eine korrelierte, nicht falsifizierbare Gesetzmäßigkeit des Verstandes, in deren Rahmen Verifikation und Falsifikation so funktionieren müssen, dass diese Gesetzmäßigkeiten nicht aufgehoben werden können. Diese Gesetzmäßigkeit muss Ausdruck einer der Welt und uns immanenten Notwendigkeit sein, d.h. sie muss *a priori* im Kantschen Sinne sein, nur hier fehlt die kopernikanische Perspektive, die das Ganze erleichtern würde. So sind *a priori* und *a posteriori* nicht so streng unterschieden; der Wissenschaftler Lambert zeigt sich hier dem Philosophen Lambert überlegen. Der Kampf zwischen beiden *Personae* Lamberts wird am deutlichsten in seinen Gedanken über das Verhältnis zwischen Physik und Teleologie ausgedrückt; Lambert versucht die Vereinbarkeit zwischen der menschlichen und der göttlichen Perspektive zu erforschen. Diese Vereinbarkeit würde nur durch die wechselseitige Übersetzbarkeit zwischen einer Sprache der Physik und einer Sprache der Teleologie möglich.¹⁷²¹ Eine Vereinbarkeit dieser Art weist Probleme auf:

Die Teleologie oder die Lehre von den Absichten der Dinge in der Welt, sollte ihre allgemeinen Gründe aus der Theorie der göttlichen Vollkommenheiten hernehmen, und uns nicht nur die Allgemeinheit der Gesetze der Natur beweisen, sondern auch zur Erfindung derselben dienen.¹⁷²²

Die Erkennbarkeit der Apriorität bleibt also in menschlicher Perspektive im Rahmen der deduktiven Ableitbarkeit der Naturgesetze beschränkt, d.h. wir sind nicht als Gesetzgeber der Natur in der Lage, die Apriorität der Herstellung dieser Gesetze zu erkennen, weil diese Gesetze letztendlich interne Prädikate der göttlichen Vollkommenheiten sind, die uns unzugänglich ist. Es gibt aber einen gemeinsamen Nenner beider Perspektiven: die Sache selbst, oder die Tatsache,

vermeiden. Weil sie aber ihre Klarheit und Möglichkeit für sich haben, so werden sie füglicher als Prädikate und Bestimmungen zusammengesetzter Begriffe gebraucht. Auf diese Art haben existierende Dinge unzählige Prädikate, die mit der Existenz wegfallen, und die folglich als Subjekte genommen werden können, denen der Begriff Existieren als Prädikat zukommt. Von dieser Art ist z.E. der Obersatz zu dem vorhin angezogenen Cartesischen Enthymema: Wer denkt, der ist. Sätze von dieser Art gibt es eine große Menge.“ (*Al.*, § 24) Vgl. Chr. Wolff, *DM*, § 14, *Ont.*, § 174, und J.G. Darjes, *LVK*, § 3-4

¹⁷²¹ „Die erste stellt uns die Dinge der Welt, ihre Veränderungen, Verbindungen und Verhältnisse nebst den Gesetzen, so, wie sie die Erfahrung angibt, mit eigenen Worten vor. Wir reden darin von Ursachen, Kräften und Wirkungen. Die andere Sprache macht aus den Wirkungen Absichten, aus den Ursachen Mittel, aus den Gesetzen Vorschriften des göttlichen Willens, die den göttlichen Vollkommenheiten gemäß sind, und die ganze Schöpfung vom Anfange an durch alle Zeiten durch, wird darin ein Abdruck und fortdauernde Wirkung aller göttlichen Vollkommenheiten zusammengekommen, genannt.“ (*Phän.*, § 231)

¹⁷²² Ebd. O. Baensch (1902) kommentiert diesen Punkt: „Die bloß logische Möglichkeit wird zur realen erst durch die Beziehung auf die „Kraft“ der göttlichen Allmacht, die „Grundlage“ des Reichs der Möglichkeit besteht „in dem Soliden nebst den Kräften“, und die Wahl der besten unter den möglichen Welten geschieht durch mathematische Berechnung eines Maximums.“ (S. 43)

dass „*beide Sprachen einerlei Sache benennen*“.¹⁷²³ Das Problem, das hier entsteht, ist, dass der status quo der Naturwelt für die Physik lediglich kontingent ist, während allein die teleologische Perspektive *sub specie Dei* für ihre Notwendigkeit bürgt. Gott bleibt auch bei Lambert implizit die Garantie der Erkennbarkeit der Welt als einer gesetzmäßigen Struktur.¹⁷²⁴ Die Physik beschreibt und erklärt, *was ist*, und die Teleologie, *was sein muss*:

[D]ie physische Sprache gebraucht die eigenen Namen, die teleologische aber solche, die die Verhältnis der Dinge gegen Gott zugleich mit den Dingen benennen. Man fange nun bei der Erfahrung an, um sich zur Übersetzung aus einer Sprache in die andere den Weg zu bahnen, und die Gründe zu dieser Übersetzung zu bestimmen: so entsteht die Frage, ob man aus Erfahrungen andere Erfahrungen herleiten könne? Dieses ist nun allerdings möglich, und die Physik gibt uns häufig Beispiele davon. Nun sage ich, dass diese Möglichkeit bei dem Gebrauche der teleologischen Sprache nicht wegfallen, wenn sie auf erstbemeldte Art eingerichtet ist. Denn so benennt sie einerlei Dinge, wie die physische Sprache, nur dass sie Namen gebraucht, die eine Verhältnis der Dinge zu den göttlichen Vollkommenheiten mit anzeigen. Diese Verhältnis aber verwandelt höchstens nur das *ist*, so die physische Sprache gebraucht, in ein *muß sein*, weil die göttlichen Vollkommenheiten das *fordern*, was die Erfahrung lehrt, daß es *sei*.¹⁷²⁵

So lautet ein Satz vom „*Beharrungsstande der Dinge und Gesetze der Natur*“ in der Physik: „*Was beständig gewesen ist, fährt fort zu sein, und wie ferne*“. Aber die „*Teleologie sucht die Bedingungen des Beharrungsstandes aus den Folgen, die die besten sein sollen* ...“.¹⁷²⁶ Diesen Satz versucht Lambert hinsichtlich seines notwendigen Charakters und eines a priori Beweises desselben in zehn Sätzen

¹⁷²³ Phän., § 232.

¹⁷²⁴ Dass wir im Vergleich zum mittelalterlichen Lehrgut hinsichtlich der Lehre der Analogie, die es zwischen menschlichem und göttlichem Verstand gibt, einen beachtlichen Fortschritt in die Richtung „*aufklärerischer Emanzipation von Natur und Mensch gegenüber Gott*“, wie G. Schenk (1990d, S. 1015-1016) bemerkt, anerkennen müssen, ist unbestreitbar. Die Vollkommenheiten Gottes bleiben aber erkenntnistheoretisch, mindestens bezüglich der Frage nach den Beziehungen zwischen *Beständigkeit* und *a priori* immer aktiv. Der vollständige Kommentar G. Schenks zum § 231 der *Phänomenologie* ist, was die Lebendigkeit mittelalterlicher Gedanken noch in der Zeit der Aufklärung betrifft, aufschlussreich:

„*Diese Sprachauffassung entspricht der aufklärerischen Emanzipation von Natur und Mensch gegenüber Gott, d.h., sie steht der Sprachauffassung der Scholastik mit umgekehrten Vorzeichen gegenüber. Will man die Sprachauffassung der Aufklärung verstehen, muss man sie im Zusammenhang mit ihrem Antipoden der scholastischen Sprachauffassung, analysieren. Grundstruktur der scholastischen Sprachauffassung ist:*

<i>Sermo aeternitatis</i>	→	<i>res</i>	→	<i>sermo humanus</i>
(<i>Rationes aeternae</i>		(<i>mentale / gedachte Sprache</i>)		(<i>gesprochene und geschriebene Sprache</i>)
<i>göttliches Wort</i>)				

Die mentale Sprache bildet die göttliche Sprache ab; sie stehen im Verhältnis von Exemplar – Exemplum. Zwischen Schöpfer und Schöpfung besteht immer eine Ähnlichkeitsrelation im Sinne von: ist und ist doch nicht. Die angesprochene und geschriebene Sprache wird als imitatorische Namengebung verstanden, d.h., die Ähnlichkeit von göttlicher und gedachter Sprache erlaubt eine imitatorische Namengebung; göttliches und gedachtes Wort werden mit denselben Namen versehen. Eine solche Sprachauffassung, die letztlich immer auf die ewige Ratio zurückgeht, muss die tatsächlichen Entitäten der Wirklichkeit vernachlässigen.

Bei Lambert wird die Wirklichkeit sprachlich modelliert (erste Sprache: Beschreibung der Wirklichkeit); auf der Basis dieser Sprache kann eine teleologische Sprache (zweite Sprache: Beschreibung der Absichten, Mittel und Normen) entwickelt werden, orientiert an den „göttlichen Vollkommenheiten“. Eine solche Sprache wäre nach Lambert wissenschaftlich erst dann nutzbar, wenn man sie in ein wissenschaftliches System bringen könnte.“

¹⁷²⁵ Phän., § 232.

¹⁷²⁶ Ebd.

vom Paragraph 285 der *Architectonic* zu erläutern. Der Wissenschaftler Lambert erkennt noch mal die Schwierigkeit der Funktion eines unbedingten a priori:

Können wir [...] das an sich Nothwendige [...] a priori herausbringen, so läßt sich, so fern es in der wirklichen Welt vorkömmt, auf seine Beständigkeit, Fortdauer und Unveränderlichkeit schlechthin schließen. Und so giebt es allerdings Gesetze der Natur, die eine solche Nothwendigkeit haben, daß so bald sie im Reiche der Wirklichkeit angebracht sind, sie nicht anders angebracht seyn können. [Satz 2.]

Da aber unser Wissen a priori nicht so weit geht, daß wir bey allem in der wirklichen Welt fortdauernden, sollten entscheiden können, ob die Fortdauer an sich unveränderlich seyn müsse, so können wir auch das Beständige in der Welt nur bedingungsweise als nothwendig annehmen, so lange wir die absolute Nothwendigkeit nicht a priori erweisen können. [Satz 3.]

Eine Aufhebung dieser Schwierigkeit unternimmt Lambert, wenn er die Apriorität einer Wissenschaft auf ihren Gegenstand zu stützen versucht, d.h. ihren Geltungsbereich durch den einfachen, unwidersprüchlichen Begriff, aus dem ihr Gegenstand entsteht, zu begründen. Als Beispiel liefern wir (nach H.W. Arndt) die Wissenschaften, die Raum und Zeit als Gegenstand haben:

Wenn wir den Begriff der Ausdehnung sowohl dem *Raume* als auch der *Zeit* nach, oder unmittelbar die Begriffe des *Raumes* und der *Zeit* als ganz einfache Begriffe ansehen: so haben wir drei Wissenschaften, die im strengsten Verstande a priori sind: nämlich die *Geometrie*, die *Chronometrie* und die *Phoronomie*. Und hinwiederum wenn man zugibt, daß diese drei Wissenschaften im strengsten Verstande a priori sind, so sind die Begriffe von Raum und Zeit einfache Begriffe.¹⁷²⁷

Auf der Suche nach dem „apriorischen Fundament [...] dieser Wissenschaften“¹⁷²⁸ kann aber eine Zirkularität der Begründung nicht vermieden werden. Durch dieses Fundament werden endlich alle wissenschaftlichen Aussagen begründet, die andererseits die Sicherheit und Notwendigkeit des Fundaments begründen wollen.¹⁷²⁹ Diese Schwäche erweist sich aber letztendlich nicht als Schwäche Lamberts allein, sondern als die Ausweglosigkeit einer ganzen philosophischen Strömung, die in einem Zeitraum von fast zwei Jahrhunderten, die mathematische Methode auf die Philosophie übertragen wollte. Und wir müssen es Kant zuschreiben, dass er die Ausweglosigkeit dieser Perspektive erkannte und ihre Konsequenzen aufheben konnte.¹⁷³⁰ Die reinen Begriffe des Verstandes und

¹⁷²⁷ *Dian.*, § 658.

¹⁷²⁸ Arndt, H.W. (1971a), S. 158.

¹⁷²⁹ „Damit dieses Fundament auch hinreichend wäre, um alle Aussagen, welche die jeweilige apriorische Wissenschaft ausmachen, in deduktiver Abhängigkeit aus ihr hervorgehen zu lassen, müssten alle notwendigen Bedingungen dieser apriorischen Wissenschaft in jenem Fundament erfasst sein. Das würde aber bedeuten, dass alle Aussagen einer apriorischen Wissenschaft im vorhinein bekannt sein müssten, um das Fundament zu erstellen, das der betroffenen apriorischen Wissenschaft zu Grunde liegen soll. Auf dieser Verkehrung, die von der Theorie der Begriffszusammensetzung gefordert wird, aber nichtdestoweniger deren eigentliche Schwäche enthüllt, beruht die Lambertsche Theorie einer apriorischen Grundwissenschaft [...] Doch hat Lambert, mehr als seine Vorgänger, die Schwierigkeiten erkannt, die darin liegen, die Aufgabe der Konstruktion von Begriffen und Aussagen einer apriorischen Wissenschaft einem deduktiven System zu übertragen, in dem alle inhaltlichen Bestimmungen der Erkenntnis im sprachlichen Mittel selbst repräsentiert sind und in Analogie zur Arithmetik und Algebra in einem „calculus qualitatum“ herleitbar wären.“ (Ebd., S. 159)

¹⁷³⁰ „Durch seinen Aufweis des radikalen Unterschiedes, der „zwischen dem diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Konstruktion der Begriffe“ [KrV, A719/B747] besteht, hat schließlich Kant – von den spezifischen Voraussetzungen seiner eigenen Lehre her – der im 17. und 18. Jahrhundert geführten theoretischen Diskussion um die Anwendung

die reinen Formen der Anschauung wurden bei Kant der Schlüssel zur Lösung des Problems. Lambert hat allerdings auch schon versucht, wie wir sehen werden, die Lösung des a priori in seiner Begriffslehre zu finden.

iv. Begriffslehre

Lambert beginnt sein *Neues Organon* mit einer Erklärung des Begreifens-Aktes:

Eine Sache begreifen heißt sich selbige vorstellen können, und zwar so, daß man die Sache für das ansieht, daß man sich darein finden, sich darnach richten, sie jedes Mal wieder erkennen kann etc.¹⁷³¹

Die Begreifbarkeit einer Sache ist die Vorstellbarkeit ihrer Möglichkeit¹⁷³² und die „*Entwicklung des Begriffes*“ (Klarheit, Deutlichkeit, Ausführlichkeit, Vollständigkeit) folgt dem Wolffschen Vorbild.¹⁷³³ Die Merkmale des Begriffes sind einerseits entweder innere („*in der Sache selbst*“) oder äußere („*in der Vergleichung mit andern*“) ¹⁷³⁴ und andererseits entweder wesentliche oder Eigenschaften.¹⁷³⁵ Es gibt abstrakte¹⁷³⁶ und individuelle Begriffe, die vollkommen bestimmt sind.¹⁷³⁷ Die Begriffsbildung, d.h. die „*Erfindung eines zusammengesetzten Begriffes*“ kommt durch „*Abstrahieren*“, „*Schlüsse*“ und „*Artbildung*“ zustande.¹⁷³⁸ Ein „*Mittel, Begriffe zu finden*“, ist „*das Zusammensetzen der Merkmale*“. ¹⁷³⁹ Wir haben schon gesehen¹⁷⁴⁰, dass die Voraussetzung der Bildung eines widerspruchsfreien Begriffes seine Zusammensetzung aus einfachen Begriffen ist. Die einfachen Begriffe sind „*notwendig sich selbst ihr Merkmal*“.¹⁷⁴¹

der „*methodus mathematica*“ und um die Kalkülisierung der Gewinnung inhaltlicher Erkenntnis in der philosophischen Theorienbildung ein Ende gesetzt.“ (Ebd., S. 160)

¹⁷³¹ Dian., § 1. G. Schenk (1990d) kommentiert diese Definition als einen dem naturwissenschaftlichen Ideal Lamberts entsprechenden Versuch: „*Lambert vertritt, wie viele Aufklärer des 18. Jh., das (onto)logische Grundprinzip: Natur = Vernunft (Ratio), wobei der Naturbegriff, dem sowohl Sein als auch Sollen zukommt, Priorität hat, denn alles „wahrhaft“ Natürliche ist auch vernünftig. Entsprechend dieses (onto)logischen Grundprinzips sind alle Analysen durch zwei abgeleitete Prinzipien bestimmt: (1) durch eine sich vollziehende bzw. bereits vollzogene ontologische Aufwertung der Materie und (2) durch eine erkenntnistheoretisch-epistemologische Abwendung vom cartesianischen Intellektualismus und eine entsprechende Hinwendung zur Empirie. Der verwendete Vorstellungsbegriff wird gegenstandstheoretisch fundiert: Eine Sache, einen Gegenstand begreifen heißt somit, diese(n) geistig durchdringen, das Wesen erfassen, Grund, Zusammenhang, Zweck einsehen und das Warum bzw. Wozu von Handlungen erkennen. Man hat eine Sache (einen Gegenstand) begriffen, wenn man sowohl eine Vorstellung über selbige(n) als auch eine Vorstellung des Unterschieds zu anderen hat. Für die entsprechende Zeichentheorie ergibt sich deshalb als wichtigste Funktion die Bezeichnung von Identität und Unterschied.*“ (S. 914-915)

¹⁷³² Dian., § 6. Vgl. Arch., § 108: „*So setzen wir die Gedenkbarkeit zum Merkmale der Möglichkeit und den Widerspruch der in den Dingen selbst nicht seyn kann, sondern schlechthin ideal und symbolisch ist, zum Merkmale des nicht gedenkbaren und an sich unmöglichen.*“

¹⁷³³ Dian., § 9-11. Zum Verständnis einer Grundwissenschaft von Wolff und Lambert hinsichtlich der Grundbegriffe s. Arndt, H.W. (1965b), S. viii.

¹⁷³⁴ Dian., § 12.

¹⁷³⁵ Dian., § 23.

¹⁷³⁶ Dian., § 17.

¹⁷³⁷ Dian., § 18.

¹⁷³⁸ Dian., § 70-78.

¹⁷³⁹ Dian., § 64.

¹⁷⁴⁰ AL., § 5.

¹⁷⁴¹ AL., § 9. Vgl. AL., § 13, 30 und 653.

(genau wie der Leibnizsche *conceptus primitivus* ein *index sui* sein muss)¹⁷⁴², und Grundlage ihrer Möglichkeit ist so ihre „Gedenkbarkeit“.¹⁷⁴³

Eine eher exemplarische als systematische Tafel solcher einfachen Begriffe¹⁷⁴⁴, die „den Anfang der Grundlehre ausmachen sollen“¹⁷⁴⁵, bietet Lambert sowohl in der *Alethiologie*¹⁷⁴⁶ als auch in der *Anlage zur Architectonic* dar¹⁷⁴⁷. Die 10 einfachen Begriffe (immer in verschiedener Reihe dargestellt) sind¹⁷⁴⁸: *Bewußtsein*¹⁷⁴⁹ – *Existenz*¹⁷⁵⁰ – *Einheit*¹⁷⁵¹ – *Dauer* – *Sukzession*¹⁷⁵² – *Wollen* – *Solidität*¹⁷⁵³ – *Ausdehnung* – *Bewegung*¹⁷⁵⁴ – *Kraft*¹⁷⁵⁵. Diese Begriffe

¹⁷⁴² Vgl. Anm. 542 und Neemann, U. (1993-1994), Bd. II, S. 106.

¹⁷⁴³ *Al.*, § 10.

¹⁷⁴⁴ Diese Methode der Herleitung einfacher Begriffe durch Lambert wird von O. Baensch (1902) als „willkürlich, prinziplos, rhapsodisch“ kritisiert. (S. 21-22) R. Sommer (1892) sieht bezüglich der Frage nach der Herkunft der einfachen Begriffe den starken empiristischen Einfluss Lockes (S. 155) Und die „von Lambert angeführten Aufzählungen einfacher Begriffe streben“, nach H.W. Arndt (1965a), „keine Vollständigkeit an.“ (S. xxi)

¹⁷⁴⁵ *Arch.*, § 45.

¹⁷⁴⁶ § 36 und 68. Im § 36 steht nach der Aufzählung der Begriffe: *etc.*, d.h. Lambert hielt diese Tafel nicht für endgültig geschlossen.

¹⁷⁴⁷ § 46. Diese zehn „einfachen Grundbegriffe“ machen in der *Architectonic* die erste von sechs Gruppen von einfachen Begriffen. Die anderen Gruppen sind:

„II. Von dem sinnlichen Scheine hergenommene: Licht, Farben, Schall, Wärme.

III. Verba oder Zeitwörter: Seyn, werden, haben, können, thun.

IV. Adverbia, oder Zuwörter: Nicht, gleich, einerley, zugleich, was, wie, ob warum.

V. Praepositiones oder Vorwörter, Verhältnisse: zu, vor, bey, aus, nach, auf, durch.

VI. Conjunctiones, oder Bindewörter, Zusammenhang: Weil, warum, auch, sondern, aber, wenn, doch.“

Die einfachen Begriffe Lamberts sind denjenigen Lockes verwandt. Vgl. Locke, *Essay: Book II (Of Ideas)*, Chapters II-VIII.

Lambert selbst bemerkt hinsichtlich einer eventuellen Vollständigkeit seiner Tafel: „Da das Reich der Wahrheiten sich eben so, wie das Reich der Möglichkeiten, in das Unendliche ausbreitet, so bleibt in dieser Absicht betrachtet in den menschlichen Wissenschaften immer eine Unvollständigkeit zurück.“ (*Arch.*, § 35)

¹⁷⁴⁸ *Al.*, § 68. Die Tatsache, dass das Bewusstsein als erster Begriff in dieser Liste steht, verrät nach G. Schenk (1990d) ein Bekenntnis zum cartesischen *cogito*. (S. 976) H.W. Arndt (1965a) hatte das schon bemerkt und kommentiert: „[D]ie [...] von Lambert in der *Alethiologie* (§ 68) vorgenommene Aufstellung einfacher Grundbegriffe [zeigt] schon durch die Reihenfolge der hier genannten Begriffe [...], dass er die zwischen einfachen Grundbegriffen bestehenden Beziehungen als unmittelbar gegebene Bewusstseinstatsachen betrachtet, wie denn auch das *cogito* „Wer denkt, der ist“ (ib. § 71) von Lambert an die Spitze der dort [...] genannten notwendigen Begriffsverknüpfungen gesetzt wird.“ (S. xvii)

¹⁷⁴⁹ *Al.*, § 25.

¹⁷⁵⁰ *Al.*, § 24.

¹⁷⁵¹ *Al.*, § 26.

¹⁷⁵² *Al.*, § 23.

¹⁷⁵³ *Al.*, § 19. Vgl. *Arch.*, § 621-623, wo das *Solide* als die materielle Substanz und die *Kräfte* als die immateriellen Substanzen der Körper erklärt werden. Hier sieht O. Baensch (1902) eine Hinneigung Lamberts zum Materialismus. (S. 54) Das bestreitet Kant in seinem Buch *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* von 1786. Im *Lehrsatz 1.* des zweiten Hauptstückes dieses Buchs (*Metaphysische Anfangsgründe der Dynamik*) schreibt Kant: „Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine *b e s o n d e r e b e w e g e n d e K r a f t*.“ In der Anmerkung zu diesem Lehrsatz erläutert Kant seine These: „Lambert und andere nannten die Eigenschaft der Materie, da sie einen Raum erfüllt, die *S o l i d i t ä t* (ein ziemlich vieldeutiger Ausdruck) und wollen, man müsse sie an jedem Dinge, was *e x i s t i r t* (Substanz), annehmen, wenigstens in der äußeren Sinnenwelt. Nach ihren Begriffen müßte die Anwesenheit von etwas *R e e l l e m* im Raume diesen Widerstand schon durch seinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs bei sich führen und es machen, daß nichts anderes in dem Raume der Anwesenheit eines solchen Dinges zugleich sein könne. Allein

werden durch Erfahrung gefunden¹⁷⁵⁶, das reicht aber nicht aus; wäre das der Fall, dann müssten wir mit den Leistungen Lockes zufrieden sein. Lambert muss aber einen Schritt weiter als Locke gehen:

Wir haben in der Dianoilogie gesehen, was die wissenschaftliche Erkenntnis, und so weit sie a priori gehen kann, vor der gemeinen und bloß historischen Erkenntnis voraus habe. Diesen Vorteilen würden wir nicht näher kommen, wenn wir uns schlechthin bei der Anatomie unsrer Begriffe aufhalten würden. Es ist nicht genug, einfache Begriffe ausgelesen zu haben, sondern wir müssen auch sehen, woher wir in Ansehung ihrer Zusammensetzung *allgemeine Möglichkeiten* aufbringen können.¹⁷⁵⁷

Wird jetzt ein einfacher Begriff als Prädikat im Satz genommen, dann muss das Subjekt ein „*Erfahrungsbegriff*“ sein; wenn aber das Subjekt ein einfacher Begriff ist, dann entspricht diesem Subjekt ein solches Prädikat, das wir dem einfachen Begriff „*beilegen, in so fern [seine] Vorstellung oder [sein] Bewußtsein einen Eindruck auf uns macht, oder in so fern wir sie mit einander vergleichen können*“.¹⁷⁵⁸ Der Akt des Vergleichens ist beim Erkenntnisprozess sehr wichtig; im Vergleichen sind sowohl die Sinne als auch das Bewusstsein involviert. Die Reichweite der Sinne ist aber der wichtigste Faktor, durch den wir die Grenzen unserer Erkenntnis spüren können. Die folgenden Passagen sind charakteristisch:

Die Vergleichung der Empfindungen mit den Gedanken, und auch der Empfindungen unter sich, gibt uns eine gute Menge von Verhältnisbegriffen und Analogien, und macht, daß wir die Objekte verschiedener Sinnen mit einander vergleichen, und auch hinwiederum das Abstrakte in den Gedanken auf das Figürliche reduzieren können.¹⁷⁵⁹

Wir können [...] anmerken, daß [die] Möglichkeit, abstrakte Begriffe mit Empfindungen, und dadurch auch mit ihren Objekten zu vergleichen, uns eine nähere Art anzeigt, daß es möglich ist, unsre Erkenntnis, und besonders die abstrakte, *figürlich* zu machen, und sie durch Zeichen vorzustellen, die wenigstens in dieser Absicht wesentlich und wissenschaftlich sind.¹⁷⁶⁰

Die einfachen Begriffe, die wir durch die Sinnen und das Bewußtsein erlangen, machen die Grundlage unsrer Erkenntnis aus. Wir können auch daraus, daß nicht jede Sinnen uns einerlei Begriffe aufklären, daß wir dennoch einige Begriffe durch mehr als einen Sinn erlangen können, und daß denen, welche des Gesichts oder eines andern Sinnes beraubt sind, die

der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen ist. Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äußere Bewegliche, welches sich annähert, zurück zu treiben, verstehe ich, wie es einen Widerspruch enthalte, daß in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derselben Art eindringe. Hier hat der Mathematiker etwas als ein erstes Datum der Construction des Begriffs einer Materie, welches sich selbst nicht weiter construiren lasse, angenommen. Nun kann er zwar von jedem beliebigen Dato seine Construction eines Begriffs anfangen, ohne sich darauf einzulassen, dieses Datum auch wiederum zu erklären; darum aber ist er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematischen Construction ganz Unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den ersten Principien in der Naturwissenschaft zu hemmen.“ (AA, IV, S. 497-498) K. Pollok (2001) bemerkt hier, dass Kant aufgrund seiner „*dynamistischen Materiekonzeption*“ (S. 227) „*den scheinbar einfachen Begriff der Solidität auf den dynamischen der Undurchdringlichkeit*“ führt. (S. 230) Mit dem Wort „*andere*“ meint Kant nach Pollok keine anderen als John Locke und Leonhard Euler. (ebd., S. 227-231)

¹⁷⁵⁴ AL., § 21.

¹⁷⁵⁵ AL., § 18.

¹⁷⁵⁶ AL., § 18-28, 44-45. Der einfache Begriff wird „*von der Sache her benennt*“ (AL., § 30) und muss „*durch die Empfindung erlangt*“ werden. (AL., § 31) Vgl. auch: Arch., § 49.

¹⁷⁵⁷ AL., § 29. Vgl. Anm. 1717.

¹⁷⁵⁸ AL., § 33-34. G. Schenk (1990d) betrachtet den als Subjekt stehenden einfachen Begriff als „*Basis der synthetischen Funktion des Verstandes*“ bei Lambert. (S. 973)

¹⁷⁵⁹ AL., § 51.

¹⁷⁶⁰ AL., § 52.

demselben eigene Begriffe gar nicht haben, aus allem diesem, sage ich, können wir verschiedene Betrachtungen über die Gränzen unsrer Erkenntnis herleiten, und diese gewissermaßen mit dem Reiche der Wahrheiten an sich betrachtet vergleichen.¹⁷⁶¹

Diese Reichweite der Sinne, die von unseren Anlagen bestimmt ist, wird besser verstanden, wenn wir uns immer des Unterschieds zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit bewusst sind. Die Begriffe als Zeichen und Werkzeuge bieten uns immer ein erweitertes Anwendungsfeld an: Man verlangt „von Begriffen weiter nichts als die Möglichkeit“,¹⁷⁶² in diesem Sinne sind zwar die Empfindungen der Ausgangspunkt, einfache Begriffe zu erreichen, aber der a priori Gebrauch dieser Begriffe kann der Erkenntnis einen wissenschaftlichen Status verleihen. Gehen wir einen Schritt weiter in Richtung *Existenz*, so verlassen wir das Feld der Möglichkeit, und unserer Zugang zu real existierenden Dingen verlangt jetzt eine a posteriori Erörterung.¹⁷⁶³ Der Realität der Existenz wird hier nicht nur die Möglichkeit gegenübergestellt. Bei Lambert ist auch von Idealität von Raum und Zeit (nicht im Sinne Kants¹⁷⁶⁴) die Rede. Diese Lambertsche Idealität der Zeit- und Raumvorstellungen ist zwar ein Produkt unserer Einbildungskraft, sie drückt aber etwas Wesentliches hinsichtlich unserer Erkenntniskräfte aus.¹⁷⁶⁵ Die zehn einfachen Begriffe, zu denen *Dauer* (die nicht identisch mit der Zeit ist) und *Ausdehnung* (die nicht identisch mit dem Raum ist)

¹⁷⁶¹ *Al.*, § 53. „Da man nicht beweisen kann, daß wir alle mögliche Sinnen haben, und es sehr vermutlich ist, daß noch mehrere sein können, so ist auch vermutlich, daß uns eine Menge spezieller klarer Begriffe fehlt. Wir können diese nun so wenig, als Blinde die Begriffe der Farben erlangen. Und was uns hierin mangelt, das zieht zugleich einen Mangel von empfindbaren Merkmalen vieler Materien, und allem Ansehen nach öfters auch den Mangel des Begriffes der Existenz dieser Materien nach sich. Es entsteht daher sehr natürlich die Frage, wiefern sich solche Lücken bemerken lassen?“ (*Al.*, § 56)

¹⁷⁶² *Al.*, § 43.

¹⁷⁶³ Ebd. Vgl. Anm. 1720.

¹⁷⁶⁴ Die Sprachparallele ist aber unbestreitbar.

¹⁷⁶⁵ „Die Begriffe von Raum, Zeit, Dauer, Ausdehnung, Ort etc. in so fern es schlechthin klare Begriffe sind, werden als eingebildete Begriffe, *Ideae imaginariae* angesehen, und es ist allerdings schwer, nichts Fremdes mit einzumengen, welches auf wirkliche Ungereimtheiten führt. Denn in dieser Absicht mögen sie allerdings eingebildet oder unmöglich heißen, wie man z.E. in der Algebra die Quadratwurzeln negativer Größen *Quantitates imaginarias* oder *impossibiles* heißt. Wir können aber das Eingebildete, in diesem Verstande genommen, von dem Idealen unterscheiden, weil es unzählige ideale Verhältnisse gibt, die nicht in den Sachen selbst sind, und in so fern ist die ganze Geometrie ideal, in so fern wir darin die Figuren für sich betrachten.“ (*Al.*, § 42) „Auf diese Art sagt man in der Metaphysik, daß die *Essentiae rerum* oder die Wesen der Dinge ewig seien, daß es ewige Wahrheiten gebe, daß die geometrischen Wahrheiten solche sind etc. Geht dieses an, so wird es auch angehen, daß die Möglichkeit der Dinge eine Dauer habe, die von Ewigkeit her bis in Ewigkeit fortgeht, und deren endliche Teile Zeiträume ausmachen. Auf diese Art macht man die Zeit zu keinen besondern Dinge, die ganze Vorstellung ist ideal, ohne in dem vorhin erwähnten Verstande imaginär oder unmöglich zu sein, und die Möglichkeit, daß die Welt hätte älter sein können, bleibt. Auf gleiche Art bindet sich die Möglichkeit der Ausdehnung und des Raumes an keine Zeit, weil diese Begriffe von den geometrischen Begriffen unzertrennlich, und daher, wie die Wesen der Dinge, ewig sind.“ (*Al.*, § 43) Vgl. auch: *Al.*, § 78-88, wo die Grundsätze und Postulata von Dauer und Ausdehnung behandelt werden. „Wir finden“, nach R. Sommer, „in Bezug auf das Verhältnis der einfachen Begriffe zu den Sinnesempfindungen bei Lambert ein unbestimmtes Schwanken zwischen der rationalistischen und empiristischen Lehre. Immerhin müssen wir feststellen, dass durch seine Auffassung der Begriffe „Raum“ und „Zeit“ als schlechthin einfacher und nicht ableitbarer Grundvorstellungen der Seele Lambert sich dem Kant'schen Standpunkt nähert und dessen gedankliche Leistung vorbereitet hat.“ (1892, S. 148) Dem ist aber nicht so, wie wir unten bei der Behandlung ihrer Korrespondenz anlässlich der Publikation der *Inauguraldissertation* sehen werden (Kap. V, 1, vi).

zählen, erreichen nach ihrer Entdeckung durch die Sinne eine höhere Stufe, wenn sie uns „*Grundsätze und Postulata* [...] *angeben*“ können.¹⁷⁶⁶

So entsteht jetzt die Frage nach dem Geltungs- und Anwendungsbereich von Grundbegriffen und Grundsätzen und dadurch auch der Ontologie als Grundlehre. Bei Lambert finden wir eine Unterscheidung zwischen dem *mundus sensibilis* und dem *mundus intelligibilis*. Die Teile menschlicher Erkenntnis wird in „*zwo Hauptclassen*“ eingeteilt: „*Einige betreffen die Intellectualwelt, andere aber die Körperwelt.*“¹⁷⁶⁷ Was die Gemeinschaft bzw. „*Analogie zwischen beyden Welten*“¹⁷⁶⁸ in unserem Verstand ermöglicht, sind einfache Begriffe, die in beiden Welten gültig sein können; diese Begriffe nennt Lambert *transzendent*. Unsere Einbildungskraft trägt durch Vergleichen zur Entstehung solcher transzendenten Begriffe bei:

Die Benennungen der Dinge der Intellectualwelt sind von den Dingen der Körperwelt hergenommen, so fern sie nach unserer Vorstellungsart eine Aehnlichkeit damit haben, und wenn wir beyde mit einerley Namen benennen, so ist der abstracte Begriff, den wir mit dem Worte verbinden, *transcendent*.¹⁷⁶⁹

In diesem Fall soll das Wort, das einen transzendenten Begriff ausdrückt, einen „*transcendenten Umfang*“ haben, und Lambert spricht weiter sowohl von „*transcendenter Theorie*“ als auch von „*Theorie transcendenten Begriffe*“.¹⁷⁷⁰ Der Gültigkeitsanspruch der transzendenten Begriffe in zwei Welten hat zwar einerseits mit *Transzendenz* des ursprünglichen Geltungsbereichs zu tun (eine Tatsache, die zur Distanzierung vom Gebrauch des Wortes *transcendentalis* in der Wolff-Schule führt¹⁷⁷¹), diese ermöglichte Transzendenz ist aber andererseits hauptsächlich ein Akt und Produkt unserer Sprachanlagen im engeren Sinne und nur folglich unserer mentalen Anlagen überhaupt. So fühlt sich Alexei Krouglov

¹⁷⁶⁶ *Al.*, 2. Hauptstück, *Von den Grundsätzen und Forderungen* (§ 67-117)

¹⁷⁶⁷ *Arch.*, § 29.

¹⁷⁶⁸ *Arch.*, § 160.

¹⁷⁶⁹ Ebd. Vgl. *Al.*, § 48: „*Da nun hiedurch die meisten Wörter der Sprache eine gedoppelte und zuweilen vielfache Bedeutung erhalten, und in diesen Bedeutungen dennoch etwas Ähnliches und Gemeinsames bleibt, so kann dieses Ähnliche in vielen Fällen besonders genommen werden, weil es ein allgemeinerer Begriff ist, den wir transzendent nennen können, in so fern er in der Körperwelt und Intellectualwelt ähnliche Dinge vorstellt. So z.E. ist der Begriff der Kraft etc. transzendent, weil wir uns Erkenntniskräfte, Begehrungskräfte und bewegende Kräfte vorstellen. Wenn man demnach solche transzendente Begriffe definiert; so muß man allerdings dabei nicht vergessen, daß sie noch besondere Bestimmungen erhalten, so oft sie in der Körperwelt oder auch in der Intellectualwelt angewandt werden. Die Definition wird dadurch spezieller, und das Definitum, welches nunmehr auch zu einer besondern Art wird, kommt nicht so häufig vor.*“ Vgl. *Arch.*, § 422, und Knittermeyer, H. (1920), S. 203. O. Baensch, (1902) sieht das Verdienst des Gebrauchs *transcendenter Begriffe* in der Tatsache, dass „[n]achdem wir so die Körperwelt und die Intellectualwelt in ihren Besonderheiten kennen gelernt haben, wenden wir uns nun das einheitliche Gesamtbild zu zeichnen, das Lambert von der Welt als „Ganzem“ vorschwebte.“ (S. 58)

¹⁷⁷⁰ Ebd.

¹⁷⁷¹ „Lambert [versteht] „*transcendent*“ oder „*transcendentalis*“ nicht etwa wie Baumgarten im Sinne von „wesentlich“; [er distanziert sich] [...] in dieser Hinsicht von der Wolff-Schule. Er kritisiert sogar diese neue Auffassung eines alten traditionellen Begriffs: In der Tradition ist er metaphorisch benutzt worden, denn seine erste Bedeutung ist „hinübersteigend“. Wenn man also „*transcendent*“ in einer Bedeutung nimmt, die noch zumindest einen „Abdruck“ der ursprünglichen behält, dann sollte es dieses „hinübersteigen“ ausdrücken. Ein *transcendenter Begriff* sollte deshalb ein solcher sein, der von seinem Gegenstand auf einen ganz anderen „hinweggebracht“ oder übertragen werden kann.“ (Carboncini, S. (1991), S. 226)

berechtigt, den Begriff *transzendent* bei Lambert als einen „*Sonderfall des Metaphorischen*“ zu verstehen.¹⁷⁷² Die metaphorische Funktion ist sowohl in der „*Aehnlichkeit der Körperwelt und der Intellectualwelt*“ als auch in der „*Aehnlichkeit des Eindrucks, den sie in uns machen*“, gegründet. In diesem Sinne könnte man zwar eine „*Erweiterung der Sprache*“ für erforderlich halten, aber es ist „*der Art der Sprache und unserer Erkenntniß angemessener, wenn wir bey der Körperwelt anfangen, und die tertia comparationis darin aussuchen und fest setzen*“.¹⁷⁷³ So erscheint der Gebrauch transzendenter Begriffe als ein natürlicher Weg wissenschaftlicher Erkenntnis, der auch bei der Bildung der allgemeinen Sätze der Wissenschaften der geeignetste sein kann.¹⁷⁷⁴ Das ist der Fall, weil es nach Lambert sicher einen solchen Weg gibt, der die Dinge mit den Sätzen verbindet; dieser Weg verbindet die logische Wahrheit (Reich der Sätze)¹⁷⁷⁵ mit der metaphysischen Wahrheit (Reich der Begriffe, die die Dinge vorstellen). Dieser Weg wird leichter verständlich, wenn wir die drei Möglichkeitsarten, die

¹⁷⁷² 2005, S. 57. In der *Phänomenologie* lesen wir: „*Die abstrakten Begriffe sind in einzelnen Fällen mit Nebenbestimmungen, Zufälligkeiten und Varietäten vermengt, und zeigen sich daher auch unter sehr verschiedenen Gestalten, auch da, wo man sie kaum suchen würde. Hingegen an sich betrachte, sollen sie ihrer Natur nach unveränderlich sein, und ein für allemal ihre wesentliche Merkmale behalten. Es ist zwar möglich, daß die Bedeutung des Wortes nach und nach metaphorisch, allgemeiner oder gar transzendent wird, dabei aber bleibt der anfängliche Begriff dessen unerachtet, wie er war, und wenn er für sich betrachtet, etwas Ganzes, Nettes und einer Theorie Würdiges vorstellt, so bleibt die engere Bedeutung des Wortes dennoch, oder es erhält, mehrerer Deutlichkeit halber, eine nähere Bestimmung.*“ (§ 109) Vgl. auch *Phän.*, § 102 und *Sem.*, § 12 und 20. In *Arch.*, § 308 wird der transzendente Begriff als höhere Stufe des metaphorischen dargestellt. Vgl. auch: *Arch.*, § 84.

¹⁷⁷³ *Arch.*, § 499.

¹⁷⁷⁴ „*In Ansehung der Allgemeinheit der Sätze können besonders diejenigen einige Schwierigkeiten verursachen, die auf eine transcendente Art allgemein sind, und daher auf die Intellectualwelt und auf die Körperwelt zugleich sollen können angewandt werden. Da solche Sätze aus transcendenten Begriffen bestehen, so läßt sich darüber eben das anmerken, was wir von diesen Begriffen bereits vorhin (§. 29. seqq.) erinnert haben. Die Allgemeinheit mag beybehalten werden, so lange die Sprache Wörter von gleich transcendenten Umfange der Bedeutung angiebt. Wo aber die Wörter fehlen, oder wo Vieldeutigkeit und Misverständniß zu befahren ist, da ist es allerdings besser, wenn man anfängt den Satz auf die Körperwelt besonders anzuwenden, um das Tertium Comparationis deutlicher zu bestimmen, welches sodann bey der Anwendung des Satzes auf die Intellectualwelt zum Grunde gelegt werden kann. Dieses ist um so viel rathsamer weil uns die Intellectualwelt ohnehin nicht anders, als durch eine Art von Aehnlichkeit mit der Körperwelt bekannt ist, und alle Wörter, wodurch wir jene vorstellen von dieser hergenommen und metaphorisch gemacht sind.*“ (*Arch.*, § 39)

¹⁷⁷⁵ Es lohnt sich hier den Gedanken Lamberts hinsichtlich des Unterschiedes zwischen „*ungereimtem*“ und „*falschem*“ Satz zu folgen. Interessant ist, dass Lambert die philosophische Terminologie der deutschen Sprache mit Vorbehaltung zu bereichern versucht: „*Dem logischen Wahren wird das Falsche entgegen gesetzt, wodurch wir das Nicht-wahre verstehen, und beydes bezieht sich schlechthin auf Sätze und Urtheile. Denn bey Begriffen kömmt die Möglichkeit und Richtigkeit, bey Fragen die Zulässigkeit, und bey Schlüssen, die Nothwendigkeit der Folge in Betrachtung (Dianoiol. § 35.425.248). Ein Satz ist überhaupt falsch (nicht-wahr, irrig), wenn das Prädicat dem Subjecte nicht auf die Art zukömmt, wie es der Satz ausdrucket. Und kann das Prädicat dem Subjecte an sich unter keiner Bedingung so zukommen: so ist die Aussage des Satzes schlechthin nicht gedenkbar. In diesem Falle ist der Satz nicht nur falsch, sondern vollends ungereimt. Das ungereimte nämlich läuft einem Grundsatz oder überhaupt der Gedenkbarkeit zuwider, das Falsche aber der Existenz oder der Allgemeinheit, und wenn die Aussage auf keinerley Art kann wahr gemacht werden, so geht die Aussage nicht an. Eine an sich mögliche Aussage kann unter vorausgesetzten Bedingungen falsch seyn, und da läuft sie der Bedingung zuwider. Dieses sind ungefähr die Unterschiede, die sich zwischen den angeführten Ausdrücken machen lassen, ungeachtet man sie im gemeinen Gebrauche zu reden nicht immer so genau nimmt.*“ (*Arch.*, § 291)

Lambert vorschlägt, im Blick haben: Es geht (1) um die „*symbolische Möglichkeit*“, durch die „*wir auch unmögliche Dinge bezeichnen können*“, (2) um die „*Gedenkbarkeit*“, die den Satz des Widerspruchs nicht ignorieren kann und (3) um das „*Existieren können*“, zu dem die Grundbegriffe des *Soliden* und der *Kräfte* „*erste Anlage*“ ist.¹⁷⁷⁶ Die Frage ist, wie wir von der Möglichkeit der Vorstellung zur Möglichkeit des Dinges gelangen können. Ein erster Schritt ist der Übergang von dem Satz zu dem Begriff; bei diesem Schritt bleiben wir zwar im Rahmen der Vorstellung, aber Lambert versteht darunter auch einen Ausweg in die Richtung der Metaphysik, letztendlich der metaphysischen Wahrheit:

Indem man das Wort wahr von den Sätzen auf die Begriffe zieht, und sich statt wahrer Sätze wahre Begriffe vorstellt, so wird die logische Bedeutung desselben in eine metaphysische verwandelt, und das Aduerbum *vere* in das Adiectivum *verum*. Ein wahrer Begriff muß demnach etwas mögliches vorstellen, weil bey den Begriffen eigentlich die Möglichkeit in Betrachtung kömmt.¹⁷⁷⁷

Hier müssen wir vorsichtig sein, weil nach Lambert die Wahrheit des Begriffes sich nicht auf die *adaequatio* stützt. Das kann der Fall sein, weil wir entweder die Sprache nicht richtig gebrauchen, oder weil wir die Verhältnisse zwischen Begriffen nicht richtig verstanden haben. Diese Gefahr besteht aber nur, wenn die Rede von einem „*an sich möglichen Begriffe*“ ist, d.h. wenn der Begriff im Rahmen des *Symbolischen* behandelt wird.¹⁷⁷⁸ Die Gedenkbarkeit braucht aber als Form der Möglichkeit die *adaequatio*, sie braucht ein *Ding*. Die Assoziation des Begriffes mit dem vorgestellten Ding macht den eigentlichen Schritt zur metaphysischen Wahrheit, die, wie wir sehen werden, durch *Existenz*, *Solidität* und *Kräfte* der Ausdruck der Naturwelt ist:

[E]inem wahren Dinge entspricht ein wahrer Begriff, und hinwiederum stellt jeder an sich wahre Begriff ein wahres Ding vor. Wenn man daher in der Metaphysic saget, ein jedes Ding sey ein wahres Ding, *Omne ens est verum*, so setzet man das Ding dem Undinge entgegen, und nimmt daher, besonders im Deutschen, das Wort Ding in einer eingeschränkter Bedeutung, als man es in der Sprache nimmt, wo man alles mögliche, unmögliche, ungereimte etc. ein Ding nennet. Auf diese Art bringt man die Wahrheit von den Sätzen auf die Begriffe, und von den Begriffen auf die Dinge selbst, und nennet die Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, die metaphysische Wahrheit, welche daher den eigentlichen Unterschied wahrer Dinge von bloß erträumten Dingen ausmachet.¹⁷⁷⁹ Man will dadurch überhaupt anzeigen, daß das Gedenkbare wirklich etwas sey. Die Wahrheit in den Dingen machet nämlich das Gedenkbare nicht nur von Seiten des denkenden Wesens, sondern fürnehmlich von Seiten der Dinge selbst gedenkbar, die dadurch vorgestellt werden [...] [W]ie die logische Wahrheit die Gränzlinie zwischen dem bloß Symbolischen und dem Gedenkbaren ist, eben so auch die metaphysische Wahrheit die Gränzlinie zwischen dem bloß gedenkbaren und dem wirklichen, oder realen, categorischen Etwas sey [...] So viel man auch das Gedenkbare möglich nennen will, so bleibt es nur in Absicht auf die Kräfte des Verstandes möglich; an sich aber sind alle diese Möglichkeiten Nichts, oder ein leerer Traum, wenn die Möglichkeit zu existiren nicht mit dabey ist. Da sich nun ohne Solides und ohne Kräfte nichts Existirendes gedenken läßt, so ist das Solide nebst den Kräften die Grundlage zu der metaphysischen Wahrheit.¹⁷⁸⁰

¹⁷⁷⁶ Arch., § 288. So ist ein falscher Begriff nicht gedenkbar sondern symbolisch. (Arch., § 293)

¹⁷⁷⁷ Arch., § 293.

¹⁷⁷⁸ Arch., § 294-295.

¹⁷⁷⁹ Hier folgt Lambert Wolff. Vgl. Carboncini, S. (1991), S. 221.

¹⁷⁸⁰ Arch., § 297. Vgl. Beck, L.W. (1969c), S. 407-410.

Wenn wir also das Reich der symbolischen Möglichkeit verlassen (d.h. wenn wir unser Forschungsfeld begrenzen)¹⁷⁸¹, kommen wir ins Reich der logischen Wahrheit, d.h. ins Reich der Gedenkbarkeit bzw. Mitteilbarkeit. Hier wird die wissenschaftliche bzw. philosophische Gemeinschaft konstituiert. Die in wahren Sätzen verbundenen Begriffe machen ein mitteilbares und verständliches Ganzes aus, das ein Produkt der Synthesis dieser Begriffe ist. Wir müssen aber weiter sichern, dass dieses Mitteilbare über ein natürliches Korrelat verfügt. Auf der Suche nach dem Grund der Gedenkbarkeit erreichen wir die metaphysische Wahrheit, die, wie es aussieht, einen extramentalen Status hat. Das *Solide* ist die erste Grundlage dieser Wahrheit und die *Kräfte* sind die Voraussetzungen von extramentalen Synthesen, die die natürliche Welt zur Wirklichkeit bringen.¹⁷⁸² So erscheint die logische Wahrheit als die Möglichkeit mentaler Synthesis, während ihre metaphysische Grundlage von Lambert als die Möglichkeit extramentaler Synthesis plaziert wird. Die Frage, die jetzt entsteht, betrifft den Status von *Existenz*, *Solidem* und *Kräften*, die als Grundbegriffe der Tafel auch über einen mentalen Status verfügen. Geht es endlich bei der metaphysischen Wahrheit um wahre Begriffe oder um wahre Dinge? Eine klare Antwort gibt Lambert selbst nicht¹⁷⁸³, und diese Schwierigkeit hinsichtlich der Präzision lässt das Feld für die Interpretation durch Kant frei.

¹⁷⁸¹ „... weil die symbolischen Möglichkeiten weiter reichen, als die complete Gedenkbarkeit.“ (Arch., § 300)

¹⁷⁸² „[Die metaphysische Wahrheit] dehnet sich [...] auf jede Verbindungen aus, die in mehrerem Solidem vermittelt der Kräfte eine positive Möglichkeit haben, das will sagen, zur Wirklichkeit gebracht werden können.“ (Arch., § 298)

¹⁷⁸³ Vgl. Carboncini, S. (1991), S. 220-223. Carboncini beruft sich auf die Dissertation H.W. Arndts (*Der Möglichkeitsbegriff bei Chr. Wolff und J.H. Lambert*, Göttingen 1960, S. 305-307) und kommt zu der nicht zu viel beleuchtenden Schlussfolgerung: „Bei der metaphysischen Wahrheit der Begriffe geht es [...] um die „Gedenkbarkeit“ der Begriffe, während es in der eigentlichen metaphysischen Wahrheit nicht ausschließlich, sondern nur zum Teil um die Gedenkbarkeit der Dinge selbst geht.“ (S. 223) Lambert selbst spricht nicht von zwei Versionen der metaphysischen Wahrheit. Wäre es ihm gelungen, alle seine Gedanken (die durch seine wissenschaftliche Beschäftigung entstanden) mit Präzision auszudrücken, hätte vielleicht Kant weniger Probleme zu lösen gehabt. Dass Lamberts Philosophie mit der von ihm selbst betriebenen Wissenschaft eng verbunden ist, zeigt sich hinsichtlich seiner Behandlung der metaphysischen Wahrheit dadurch, dass er, wie S. Carboncini bemerkt, den Wolffschen Begriff der *Ordnung* vernachlässigt und statt dessen die von der Physik entlehnten (und deshalb transzendenten) einfachen Begriffe des *Soliden* und der *Kräfte* hervorhebt: „Die Möglichkeit als bloße „Gedenkbarkeit“, die nichts anderes als die Widerspruchslosigkeit ist, reicht also für sich allein nicht aus, um die Wirklichkeit eines Dinges auszumachen. Dafür ist noch die Möglichkeit zu existieren erforderlich, die in dem „Soliden“ und den „Kräften“ besteht. Dies sind nun die Grundlagen für die metaphysische Wahrheit. Es ist interessant zu sehen, wie Lambert das Äußere der Wolffschen Lehre von der transzendentalen Wahrheit aufrecht erhält, während er das Innere in eine fast entgegengesetzte Richtung modifiziert. Im Grunde genommen sind alle Termini der Fragestellung aufgenommen worden, aber das Wichtigste der Lehre selbst, nämlich der Ordnungsbegriff wird in diesem Zusammenhang nicht mehr berücksichtigt. An seine Stelle treten nun die Voraussetzungen der Existenz, das Solide und die Kräfte.“ (S. 222) Edmund König (1884) sieht in Lamberts Exposition vom *Soliden* und von den *Kräften* eine „i m m a n e n t e Garantie“ für die Möglichkeit der Erfahrung, die Lamberts Gedanken den Kantschen näher bringt: „Wie [Kant] von den reinen Erkenntnissen nur verlangt, dass die Möglichkeit ihrer Verifikation an empirischen Objekten gegeben sei, so knüpft [Lambert] die Geltung der ewigen Wahrheiten auch nur an die Bedingung, dass das Solide und die Kräfte eine notwendige M ö g l i c h k e i t zu existieren haben. Wenn beide in der Annahme der Erfahrung als Grundlage der Erkenntnis dem Empirismus die Hand zu bieten schienen, so entfernen sie sich durch diese Limitation in gleicher Richtung von demselben. Auf dem Standpunkte Kant's nämlich ist die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit jeder möglichen Erfahrung vollkommen garantiert, wenn dieselbe in der reinen

Wenn aber Lambert selbst die metaphysische Wahrheit „in der Gedenkbarkeit“ sieht, dann dürfen wir verstehen, dass das *Solide*, die *Kräfte* und die *Existenz*, die Grundlagen der metaphysischen Wahrheit, bei ihm nicht als Bestandteile der natürlichen Außenwelt, sondern als bloße Begriffe erscheinen. Weil andererseits die metaphysische Wahrheit das letzte Fundament hinsichtlich der Erkennbarkeit der Welt ist, erscheinen letztendlich die Grenzen zwischen mentalem und extramentalem im Rahmen der Metaphysik eher konfus¹⁷⁸⁴; und weil weiter m.E. der Status der metaphysischen Wahrheit bei Lambert nicht ganz klar ist, bekommt allmählich der Terminus *transcendent* (gezielt oder ungewollt) einen neuen, fundamentalen Charakter:

Da demnach selbst in der Gedenkbarkeit, sowohl in Ansehung des denkenden Wesens, als in Ansehung der gedenkbaren Dinge, metaphysische Wahrheit seyn muß, so eignen wir auch den für sich und durchaus gedenkbaren Begriffen, auf eine transcendente Art, metaphysische Wahrheit zu, weil sie schlechthin in einem denkenden Wesen und mit demselben müßten existiren können.¹⁷⁸⁵

Das Wichtigste im Kontext der Behandlung der metaphysischen Wahrheit ist aber ihre Beziehung zu der logischen.¹⁷⁸⁶ Diese ist nicht einseitig, wie bei Wolff, sondern wechselseitig. Denken und gedacht werden, subjektiv und objektiv, Logik und Metaphysik werden eng verbunden, und was bei Lambert ermöglicht wird, ist auch eine Transformation der logischen Wahrheit: sie kann „in die metaphysische verwandelt werden“:

Das Reich der logischen Wahrheit, wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum, und ohne ein existirendes *Suppositum intelligens* würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends gar nichts seyn. Man kann demnach sagen, daß das Reich der logischen Wahrheit eine gedoppelte Basin oder Grund, worauf es beruhen könne, haben müsse. Einmal ein denkendes Wesen, damit sie in der That gedacht werde; und sodann

Anschauung sich darlegen lässt, welche ja ein notwendiger Bestandteil jeder möglichen Erfahrung ist. Erscheint nun bei Lambert in dem Soliden und den Kräften zunächst ein dem erkennenden Subjekt gegenüber völlig selbständiger Faktor zum Zustandekommen der Erkenntnis verlangt zu werden, und dieselbe also außerhalb des Subjekts ihre Wurzeln zu haben, so gewinnt die Sache doch ein ganz anderes Ansehen, wenn man sich klar macht, was zu der notwendigen Möglichkeit zu existieren erfordert wird. Diese Möglichkeit kommt dem Soliden und den Kräften schon zu vermöge ihrer Bedeutung als e i n f a c h e B e g r i f f e, durch die alles ander Existierende gedacht wird; sie bilden die Grundlage, auf der wir die Gesamtheit der Dinge denken, und sofern überhaupt Etwas existiert, und sei auch nur das Denken selbst, müssen sie auch existieren. Mithin ist eine i m m a n e n t e Garantie für die fragliche Möglichkeit vorhanden [...] Man kann nicht [Lamberts] Grundbegriffe mit den Kantischen Kategorien als Elemente i d e a l e n U r - s p r u n g s vergleichen, aber sie doch, nach ihrer Bedeutung als die Grundfaktoren des Vorstellens und Erkennens, sehr wohl mit denselben zusammenstellen.“ (Über den Begriff der Objectivität bei Wolff und Lambert mit Beziehung auf Kant. In: ZfPhphK 85, S. 292-313, hier: S. 309-311 und 312)

¹⁷⁸⁴ U. Neemann (1993-1994) schlägt z.B. ihre Interpretation der *Vier-Welten-Theorie* Lamberts vor: „Es werden hier [...] vier verschiedene Bereiche einander gegenübergestellt: die Welt der wirklichen Dinge, der Bereich der menschlichen Vorstellungen und Urteile, die Intellektualwelt als ein Bereich von Relationen über diese beiden Welten, erweitert um den Bereich des Möglichen, und der Bereich derjenigen wirklichen Dinge und Prozesse, die Zeichenfunktion erhalten haben und es dem Menschen ermöglichen, Intellektualweltliches zu erfassen und auf diesem Wege ein Wissen von wirklichen und möglichen Dingen zu erwerben, weil die Intellektualwelt Wirkliches und Mögliches strukturell abbildet.“ (Bd. II, S. 239)

¹⁷⁸⁵ Arch., § 300.

¹⁷⁸⁶ Vgl. Baensch, O. (1902), S. 36-43, Arndt, H.W. (1965a), S. xxxvi und (1971a), S. 156 (Anm. 29) und Schenk, G. (1990d), S. 970.

die Sache selbst, die der subjective, letztere der objective Grund, wodurch die logische Wahrheit in die metaphysische verwandelt wird.¹⁷⁸⁷

Anders ausgedrückt:

Die Wissenschaften überhaupt sind eigentlich nur eine angewandte Vernunftlehre, eben so, wie es eine angewandte Mathematik gibt.¹⁷⁸⁸

Was hier postuliert wird, ist die Möglichkeit der Logik, über ihre bloße Formalität hinaus zu steigen und die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik, was später auch Kant versuchte.¹⁷⁸⁹ Die zweifachen Gründe, der subjektive (*suppositum intelligens, denkendes Wesen*) und der objektive (*metaphysische Wahrheit*), haben verschiedene Funktionen. Der objektive Grund ermöglicht die Unterscheidung zwischen Traum und Dingheit¹⁷⁹⁰; der subjektive aber ermöglicht die Denkbare und Erkennbarkeit von etwas überhaupt ungeachtet seiner dinghaften Existenz. Ein denkendes Subjekt, es sei auch in der Form, die Berkeley vorschlug, ist für Lambert die allererste und fundamentale Voraussetzung unserer Denkakte. Die Unterscheidung zwischen erträumtem und real existierendem Ding folgt. Am Anfang steht so die Denkbare. Was folgt, ist aber nicht einfach ein *complementum possibilitatis*, eine bloß gestellte Existenz, die wir annehmen. Was folgt, ist ein Produkt unserer Denkakte: die metaphysische Wahrheit wird hier als Produkt einer *Verwandlung* präsentiert, die die Anwendung der Logik auf Gegenstände ermöglicht. Das ist nicht erstaunlich, weil wenn die Logik „eine gedoppelte Basis oder Grund“ hat, und der objektive Grund etwas Dinghaftes ist, dann wird durch diese Konfusion zwischen mentalem und extramentalem der Weg zur Entformalisierung der Logik im Sinne Kants geöffnet. Und von der Seite der Terminologie her ist klar, dass bei Lambert diese *Verwandlung*, die eine Vermittlung zwischen Körperwelt und Gedankenwelt ist, genau deswegen als *transcendent* bezeichnet werden könnte. Ein solcher *transcendenter* Denkakkt ist sicher dem Kantschen *transzendental* nicht fremd.¹⁷⁹¹ Wenn die Logik durch die

¹⁷⁸⁷ Arch., § 299. Vgl. Tonelli, G. (1994), S. 169-172.

¹⁷⁸⁸ Dian., § 444. Vgl. Neemann, U. (1993-1994), Bd. II, S. 130-131.

¹⁷⁸⁹ Schönfeld, M. (2000), S. 14.

¹⁷⁹⁰ Vgl. Carboncini S. (1991), S. 224-232

¹⁷⁹¹ Lambert selbst erörtert sein Verständnis der Transzendentalität nicht als Wesentlichkeit, wie es bei den Wolffianern der Fall war: „Ich werde [...] hier nur kurz berühren, daß das Wort *transcendent* in der *Metaphysic* häufig gebraucht wird. Es kann darinn nicht anders als *metaphorisch* vorkommen, weil es eigentlich so viel als *hinübersteigend* bedeutet. Wie fern es aber in der *Metaphysic* so viel als *wesentlich* bedeute, und daher z.E. *transcendentaliter* unum durch *wesentlich* eines, *Veritas transcendentalis* durch *wesentliche Wahrheit*, *Perfectio transcendentalis* durch *innere wesentliche Vollkommenheit* etc. übersetzt werden müsse, habe ich nicht finden können. Soll aber das Wort *transcendent* noch einen Abdruck seiner eigentlichen Bedeutung behalten, wo werden wir überhaupt einen Begriff *transcendent* nennen können, wenn wir denselben von einem Gegenstande hinweg auf einen Gegenstand von ganz verschiedener Art bringen. Und in diesem Verstande ist der Begriff *Wahrheit* auf eine gedoppelte Art *transcendent*, weil wir denselben von den Sätzen auf die Begriffe, und von diesen auf die Dinge selbst transferiren (§.297.), und dadurch die *logische Wahrheit* in die *metaphysische* verwandeln.“ (Arch., § 301) G. Tonelli (1994) sieht keine Verwandtschaft zwischen dem Lambertschen und Kantschen Gebrauch des Wortes *transcendent*, weil der *mundus intelligibilis* bei Lambert nur einen psychologischen Sinn habe: „By „*intellectual world*“ Lambert means simply the psychological world [...] [T]his definition of *transcendent* has nothing to do with the Kantian, unless we assume that Kant misread Lambert's expression „*intellectual world*“, interpreting it according to his own definition of his term. But this is rather unlikely, because Lambert makes very clear what he means

Deduktion von Verstandesbegriffen auf Gegenstände der Naturwelt (d.h. auf Gegenstände, die nicht zu ihrem Bereich angehören) anwendbar ist, dann ist von transzendentaler Logik die Rede und der Gebrauch des Wortes *transzendental* bei Kant ist dem Lambertschen *transcendent* mehr als bloß verwandt. Der Weg Kants in der Transzendentalen Logik führt von der Urteilstafel zu der Kategorientafel und durch die Legitimierung ihrer Anwendung zu den Dingen. Lamberts Weg der *transcendenten Wahrheit* ist kein anderer; von den Sätzen zu den Begriffen und von diesen wiederum zu den Dingen:

Wir haben [...] nähere Gründe angegeben, warum das Wahre in den Dingen transcendent genennet werden könne, indem wir anzeigten, wie es von den Sätzen und Begriffen auf die Dinge selbst transferiert wird.¹⁷⁹²

Die Tatsache, dass „das Reich der logischen und das Reich der metaphysischen Wahrheit, beydes an sich betrachtet, von gleichem Umfange ist“¹⁷⁹³, ermöglicht einerseits dieses Transferieren; die Möglichkeit des Transferirens ist andererseits ein Zeichen der „absoluten und unveränderlichen Einheit“¹⁷⁹⁴, die beide Reiche ausmachen. So ist, wenn Lambert von *Grundlehre* (d.h. Ontologie) spricht, das Subjektive schon einkalkuliert. In der *Grundlehre* „müssen wir ohnehin immer auf uns zurücke denken, um unsere Begriffe und Wörter nach den Dingen einzurichten, und dadurch das subjective mit dem Objectiven in Harmonie und Uebereinstimmung zu bringen.“¹⁷⁹⁵ Diese Gleichheit

by it, using the term in his sense rather frequently.“ (S. 292) Aus den diskutierten Stellen, auf die sich auch Tonelli beruft, geht nicht hervor, dass die intellektuelle Welt bei Lambert eine psychologische ist. Dass aber beim Terminus *transcendent* so etwas zu spüren ist, erscheint als erwartbar, weil dieser Terminus von einer „Beweglichkeit“ bestimmt wird, die für eine Anwendung auf beiden Welten notwendig ist. Insofern das „Psychologische“ dem „A priori“ entgegengesetzt wird, kann Tonellis Ansicht als richtig betrachtet werden. Die Psychologie ist aber immer ein wichtiger Bestandteil der Philosopheme der deutschen Aufklärung gewesen. Kant übernimmt seinerseits Begriffe und Termini der Philosophie seiner Zeit vor allem, wenn er didaktisch handelt; wenn er aber produktiv wird, transformiert er das Übernommene, das in seinem Denken, wie beim Fall des Lambertschen *transcendent*, als Wegweiser funktioniert. Das *transzendente* Moment bei Kant, d.h. die Fragen nach der Möglichkeit und der gesetzmäßigen Erkenntnis der Erfahrung, die nur durch die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe im Bereich des Sinnlichen an Sinn und Bedeutung gewinnen, hat, wie es m.E. gezeigt wurde, dem Lambertschen Begriff *transcendent* Vieles zu verdanken.

¹⁷⁹² Arch., § 301.

¹⁷⁹³ Arch., § 303.

¹⁷⁹⁴ Arch., § 305.

¹⁷⁹⁵ Arch., § 108. H.W. Arndt (1965a) sieht hier einen direkten Anschluss an die Leibnizsche Lehre der prästabilierten Harmonie. (S. xxxvi-xxxvii) Zum Harmonie-Begriff bei Lambert vgl. auch: *Al.*, § 178-190. „[E]in Satz [muß uns] desto richtiger vorkommen, je mehr Harmonie mit Wahrheiten wir in demselben finden, und hingegen [fällt] diese Richtigkeit [weg], so bald sich eine solche Dissonanz äußert, die eine wirkliche Wahrheit umstoßen würde.“ (*Al.*, § 188) Hinsichtlich dieser Harmonie zwischen dem *Idealen* und dem *Realen* betont H.W. Arndt (1965b) den Unterschied der Lambertschen Darstellungsform der Metaphysik zu der Wolffschen: „Die Unterscheidung eines „idealen“ und eines „realen“ Teiles der Grundlehre, deren Erörterungen den zweiten und den dritten Teil der „Anlage zur Architectonic“ bilden, ist Lambert eigentümlich. Diese Trennung des „Realen“ und des „Idealen“ in der Metaphysik fällt bei ihm nicht zusammen mit der in der Wolffschule gängigen Unterscheidung von „*Metaphysica generalis*“ und „*Metaphysica specialis*“, die sich auf Wolffs Einteilung der Metaphysik in Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und natürliche Theologie stützte. Vielmehr fallen alle bei Lambert geführten Erörterungen in das Gebiet der Ontologie, wenn auch hier, wie bei Wolff, die grundlegenden Ansätze für die Entwicklung der spezielleren Teile der Metaphysik enthalten sind. Zudem betrifft Lamberts Unterscheidung des Realen und des Idealen in der Grundlehre, die auf deren

der Umfänge beider Reiche ist für den Mathematiker und Naturwissenschaftler Lambert sehr wichtig; sie ermöglicht die von ihm gestrebte „*Axiomatisierbarkeit der Erfahrungswissenschaften*“¹⁷⁹⁶ und bringt die Metaphysik dem Geometrie-Vorbild näher. So kann man Lamberts Philosophie sowohl als eine „*Gegenstandstheorie*“¹⁷⁹⁷ als auch als eine „*Konstruktionsaufgabe*“¹⁷⁹⁸ charakterisieren. Diese Konstruktionsaufgabe, die (1) die Ebenen eines *mundus sensibilis* (*Körperwelt*) und eines *mundus intelligibilis* (*Intellectualwelt*) anerkennt, wobei aber nichts mit den Kantschen *noumena* bzw. Dingen an sich zu tun hat, und (2) die *Körperwelt* bzw. *Sinnenwelt* durch die Etablierung der neuen Naturwissenschaft *de facto* aufwertet, bringt Lambert den Gedanken des Zeitgenossen Kant nicht *via* Wolff, sondern *via* Baumgarten und Meier näher.¹⁷⁹⁹

v. Urteilslehre

Im Rahmen dieser Aufgabe könnte man erwarten, dass Lamberts Urteilslehre im Vergleich zu den vorangegangenen etwas Besonderes bieten würde. Obwohl das Hauptstück *Von den Urteilen und Fragen*¹⁸⁰⁰ das Urteil als „*etwas mehr als die bloße Vorstellung*“¹⁸⁰¹ präsentiert, bewegt sich dieses „*mehr*“ leider im Feld des herkömmlichen, und die Urteilstafel Lamberts bietet eigentlich nichts Neues:

A. Die „*einfachsten [...] unbedingten, ausdrücklichen oder kategorischen*“ Sätze¹⁸⁰²:

1. In Absicht auf die Copula

1a. Bejahende Sätze

1b. Verneinende Sätze¹⁸⁰³

zweifachem Anspruch als einer Theorie der logischen Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis und einer Theorie der fundamentalen Gesetzlichkeit des realen Seins beruht, nicht eine Aufteilung der Grundlehre in zwei selbständige Teile, sondern lediglich zwei voneinander unterscheidbare Aspekte der Theorie einer Grundlehre, die ja selbst bereits im ersten Teil von Lamberts „Anlage zur Architectonic“ zur Darstellung gekommen war.“ (S. xv-xvi)

¹⁷⁹⁶ Arndt, H.W. (1965b), S. xii. „*Beurteilt man Lamberts Werk [...] nur nach seiner Axiomatik der Erkenntnis und nicht nach dem, was er außerdem nebenbei in seiner Architectonic und seinem Organon noch geschrieben hat, dann ist der Vorwurf des Eklektizismus durchaus gerechtfertigt. Aber Lambert hat nicht nur diese Axiomatik – fast möchte man sagen – zusammengeschrieben. Er hat eine Fülle weiterer Problemlösungen angeboten, die zur Beurteilung seiner erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Leistungen mit herangezogen werden müssen, wenn diese Beurteilung eine gerechte sein soll.*“ (Neemann, U. (1993-1994), Bd. II, S. 245) Vgl. auch: Ebd. S. 232-244.

¹⁷⁹⁷ Cassirer, E. (1999), Bd. II, S. 453.

¹⁷⁹⁸ Ciafardone, R. (1990), S. 126.

¹⁷⁹⁹ „*Lamberts Versuch, den Wolffschen Begriff der metaphysischen Wahrheit einer Überprüfung seines Anspruches dadurch zu unterziehen, daß er die objektive Gültigkeit einfacher Grundbegriffe in einer Kritik der Wahrnehmung aufweist, deutet in Richtung auf die kritische Philosophie Kants. So fallen auch, im Gegensatz zur Lehre Wolffs, die vielfältigen Beziehungen in den Blick, die zwischen Kants vorkritischen Schriften derselben Epoche [...] und Lamberts Lehre bestehen. Sie betreffen vor allem die Hervorhebung der „Materie“ unserer Erkenntnis und die in der Entgegensetzung von „Form“ und „Materie“ konzipierte Gegenüberstellung einer „Intellectualwelt“ und einer „Körperwelt“.*“ (Arndt, H.W. (1965b), S. xxvi)

¹⁸⁰⁰ Dian., § 118-194.

¹⁸⁰¹ „*Die Begriffe sind bloße Vorstellungen und bei der klaren Vorstellung der Sache findet sich das konfuse Bewußtsein ihrer Merkmale, die deutliche Vorstellung aber fordert das klare Bewußtsein derselben. Der Gedanke, daß die Merkmale der Sache zukommen, oder daß andre derselben nicht zukommen, enthält schon etwas mehr, als die bloße Vorstellung, und dieses Mehrere nennen wir urteilen.*“ (Dian., § 118)

¹⁸⁰² Dian., § 131.

¹⁸⁰³ Dian., § 121. „*[D]as Bindewörtgen [leidet] in dem Satze noch unzählige Bestimmungen, wodurch überhaupt die Art und Weise angezeigt wird, wie das Prädikat dem Subjekte zukomme,*

2. In Absicht auf das Subjekt

2a. Allgemeine Sätze

2b. Besondere Sätze¹⁸⁰⁴:

3. Aus 1. und 2. entstehende Sätze

3a. Allgemein bejahende Sätze (es geht um die *bestimmtesten* Sätze)

3b. Allgemein verneinende Sätze

3c. Besondere bejahende oder partikularbejahende Sätze

3d. Besondere verneinende oder partikular verneinende Sätze¹⁸⁰⁵B. Die zusammengesetzten Sätze:¹⁸⁰⁶

1. Bedingte oder hypothetische Sätze

Die Bedingung ist entweder „*notwendig*“ oder „*scheinbar und an sich überflüssig*“.¹⁸⁰⁷

2. Kopulative (kurz zusammengefaßte einfache) Sätze

3. Disjunktive Sätze¹⁸⁰⁸

C. Die dritte Klasse von Sätzen ist von ontologischen Begriffen bestimmt:

1. Mögliche und nicht mögliche Sätze

2. Wirkliche und nicht wirkliche Sätze

3. Notwendige und nicht notwendige Sätze

„*Da diese Begriffe [möglich, wirklich, notwendig] in die Ontologie gehören, und nicht bloß von der äußerlichen Form der Erkenntnis abhängen, so werden wir sie auch nur in so weit hier mitnehmen, als die Form der Erkenntnis selbst Anlaß dazu geben wird.*“¹⁸⁰⁹

Dann behandelt Lambert die Modifikationen der Sätze unter jeweils verschiedenen Perspektiven (Umkehrung, Gegensatz usw.)¹⁸¹⁰, verschiedene Satzarten, die sowohl in der Philosophie als auch in der Mathematik und den Wissenschaften vorkommen (Grundsätze, Erfahrungssätze, Lehrsätze, Aufgaben, Postulata usw.)¹⁸¹¹, und die Bezeichnungsart der Sätze.¹⁸¹² Er versucht alle möglichen Satzarten zu behandeln, und die dritte Klasse der Sätze, die für die

oder nicht zukomme. Die Anzeige der Zeit des Ortes, andrer Umstände und Verhältnisse, die man in der Sprache durch Präpositionen, Adverbia, Interjektionen, Konjunktionen etc. ausdrückt, gehören mit hierher. Es sind aber solche Sätze mehrenteils auch zusammengezogene einfache Sätze, wie wir es vorhin (§ 135) von den Kopulativen angemerkt haben. Es ist unnötig, besondere Beispiele anzubringen, weil die meisten Perioden in der Rede solche Sätze sind.“ (Dian., § 138)

¹⁸⁰⁴ Dian., § 122.

¹⁸⁰⁵ Dian., § 123-130.

¹⁸⁰⁶ R. Brandt (1991a) bemerkt hier: „[D]as hypothetische und disjunktive Urteil sind für Lambert zusammengesetzte Urteile; damit muss der für die Kantische Logik entscheidende Gedanke fehlen, die Relation dieser Zusammensetzung zur Bestimmung auch des Verhältnisses des Prädikats zum Subjekt zu machen und – umgekehrt – die beiden zusammengesetzten Urteile in einfache zu verwandeln.“ (S. 100) Das ist aber nicht zu verwundern; Kants Urteilslehre zielte auf seine Kategorienlehre ab, so sind alle seine „*entscheidenden Gedanken*“ bezüglich der Gestaltung einer Urteilstafel zur Begründung der metaphysischen und transzendentalen Deduktion zugrunde gelegt. Alle Gedanken der Denker dieser Zeit hinsichtlich der Urteilstafeln bewegen sich trotz aller Bereicherungen und subtilen Bemerkungen im Rahmen der traditionellen formalen Logik. Auch wenn viele dieser Gedanken als den Kantischen verwandt erscheinen, muss jede Verwandtschaft unter bestimmte Perspektiven gestellt werden, damit sie ihren Sinn gewinnen kann. Dass in vielen Fällen dagegen keine Verwandtschaft sichtbar ist, macht keinen besonderen Eindruck.

¹⁸⁰⁷ Dian., § 132.

¹⁸⁰⁸ Dian., § 133-136.

¹⁸⁰⁹ Dian., § 137.

¹⁸¹⁰ Dian., § 139-146.

¹⁸¹¹ Dian., § 147-172.

¹⁸¹² Dian., § 173-190.

Metaphysik unentbehrlich ist, wird im 2. Teil der *Architectonic (Das Ideale der Grundlehre)* ausführlich bearbeitet. Im Rahmen der Urteile werden die Eigenschaften und Möglichkeiten der Begriffe und letztendlich die Voraussetzungen der Synthesis untersucht:

[D]ie wesentliche Eintheilung eines Begriffes [besteht] in der Ausfindung und Vorzählung der Möglichkeiten, die Bestimmungen, so jedes seiner Merkmale leidet, mit den Bestimmungen der übrigen Merkmale, so fern zu combiniren, daß sie beysammen seyn können.¹⁸¹³

Die Voraussetzungen der Synthesis müssen einen ständigen Charakter haben, so dass sie einer *Transzendenz* im Lambertschen Sinne fähig sind, d.h. dass sie über eine solche Unveränderlichkeit verfügen, die nicht nur auf dem logischen, sondern auch auf dem metaphysischen Feld gültig ist:

Die Vernunftlehre hat ihre Unveränderlichkeit solchen genauen und vorgezählten Bestimmungen der Arten großentheils zu danken, weil auf diese Art Verwirrungen, Lücken und Widersprüche ein für allemal gehoben werden, und ganz wegfallen. Und wenn die metaphysische Erkenntniß unveränderlich werden soll; so wird es nicht wohl anders, als auf eben die Art geschehen können.¹⁸¹⁴

Logische und metaphysische Erkenntnis sind eng mit der wissenschaftlichen Erkenntnis verbunden. Damit wir wissenschaftlich handeln können, müssen wir die Wissenschaft „auf ein Principium [...] bringen“. Falls es mehrere unabhängige Prinzipien (Grundsätze) in einer Wissenschaft gibt, so ist es notwendig, dass wir „ein allgemeiner[es] Principium“ finden, von welchem sich diese unabhängigen Grundsätze „und vielleicht noch mehrere andere könnten herleiten lassen“.¹⁸¹⁵ In der Metaphysik haben die Grundsätze eine synthetische Funktion, die einen eher formalen als materialen Charakter hat:

Auf diese Art betrachtet geht [...] das Principium auf das Allgemeine und Durchgängige im Zusammenhange oder in der Verbindung der Theile, und in so fern wird es öfters auch das erste Grundgesetz genennet, nach welchem sich jede Theile richten und bestimmen, und aus welchem die specialern hergeleitet werden, wenn man die besondern Bestimmungen mitnimmt, und das Principium darauf anwendet. Die ganze Theorie fängt dabey an, wenn sie durchaus a priori seyn soll, ungeachtet wir, nach unserer Art zur Erkenntniß gelangen, anfangs immer so weit a posteriori gehen, bis wir das Principium nicht nur gefunden, sondern vornehmlich uns von desselben Allgemeinheit und durchgängigen Anwendbarkeit versichert haben (§ 494). Uebrigens können wir noch folgende Anmerkung beyfügen, welche von dem Gebrauche zu reden hergenommen ist. In der Geometrie spricht man nicht von Principiis, sondern man nennet die Grundsätze dieser Wissenschaft Axiomata. Hingegen hat man bisher in der Metaphysic nur Principia, die Axiomata aber fast gar nicht aufgesucht oder vorgenommen. Der Grund hievon ist, weil man sich mehr an die Form als an die Materie der metaphysischen Erkenntniß hielte. Denn in der That sind die Axiomata von den Principiis, wie die Materie von der Form oder die Theile des Objectes von ihrer Verbindung und Zusammenrichtung verschieden.¹⁸¹⁶

Der Status der Grundsätze ist immer von dem Status der einfachen Begriffe abhängig. So lässt sich ein Grundsatz sowohl als „allgemeinster Lehrbegriff“¹⁸¹⁷ als auch als „Ausdruck einer Denkform“, der „sich nach der formalen Tätigkeit

¹⁸¹³ *Arch.*, § 189. Vgl. Henrich, D. (1967), S. 17-18.

¹⁸¹⁴ *Arch.*, § 198.

¹⁸¹⁵ *Arch.*, § 493.

¹⁸¹⁶ *Arch.*, § 496.

¹⁸¹⁷ Baensch, O. (1902), S. 30.

des Denkens selbst richtet“¹⁸¹⁸, interpretieren. Lambert selbst sieht die Funktion der Grundsätze als Modifikationen einfacher Begriffe im Rahmen des synthetischen Programms von Euklid am besten ausgedrückt werden. Durch diese Modifikationen sind wir in der Lage, im Vergleich zum tautologischen Charakter der Definitionen einen Schritt weiter zu gehen:

[E]infache Begriffe [...] lassen sich [...] ohne einen logischen Zirkel nicht definieren. Denn man müßte zusammengesetzte Begriffe dazu gebrauchen, von denen man noch nicht bewiesen hätte, ob die auf eine gültige Art zusammengesetzt sind, oder ob sie nicht etwas Widersprechendes haben.¹⁸¹⁹

[D]ie Grundsätze und Postulata sind nicht erst aus Definitionen hergeleitet, und so viel ich begreife, sollen sie es auch nicht sein. Denn die Definitionen dienen entweder den Begriff deutlich zu machen, oder seinen Umfang zu bestimmen. Beides fällt bei einfachen Begriffen weg, weil diese sich selbst ihr eigenes und einiges inneres Merkmal sind, und folglich nicht mehr als klar sein können, eben deswegen, weil sie einfach sind. Da nun die Grundsätze gewisse Modifikationen, die Postulata aber gewisse Möglichkeiten bei den einfachen Begriffen anzeigen, so ist offenbar, daß diese Modifikationen und Möglichkeiten an sich auch einfach sind, und zugleich auch mit dem einfachen Begriffe klar und zugegeben werden.¹⁸²⁰

Die Geometrie erscheint als Muster wissenschaftlicher Erkenntnis¹⁸²¹, durch die wir in der Lage sind, die „unendliche Mannigfaltigkeit“¹⁸²² der zusammengesetzten Begriffe in Ordnung zu bringen. Die Ordnung entsteht durch Synthesis, deren Ausdruck die Grundsätze sind. Diese Synthesis ist aber nicht, wie bei Kant, ein Produkt unserer mentalen Kräfte; sie setzt eine natürliche, extramentale Synthesis voraus. Das von uns Zusammengesetzte entspricht einem schon außer uns Zusammengesetzten:

Die zusammengesetzten Begriffe sind von verschiedenen Arten. Einmal sind unstreitig die von zusammengesetzten Dingen ebenfalls zusammengesetzt. So fern sich daher Dinge zusammensetzen lassen, sofern können auch die Begriffe zusammengesetzt werden.¹⁸²³

Die Außenwelt bietet uns nicht nur den „Stoff und Gehalt des Vorstellens“, wie A. Riehl¹⁸²⁴ schreibt; die metaphysische Wahrheit erscheint als eine schon konstruierte, und das Begriffliche sieht in ihr mit dem Dinglichen verschmolzen aus. Die unreflektierte Annahme der Außenwelt bleibt bei Lambert, wie bei den übrigen Vertretern der deutschen Aufklärung, das Faktum, das die Entwicklung einer „logisch-metaphysischen Aufgabe“¹⁸²⁵, wie es die Kategorienlehre im Sinne

¹⁸¹⁸ Riehl, A. (1924), Bd. I, S. 226.

¹⁸¹⁹ *Al.*, § 121.

¹⁸²⁰ *Al.*, § 124.

¹⁸²¹ „Unter den Wissenschaften, so die einfachen Begriffe zum Gegenstande haben, ist bisher vornehmlich nur noch die Arithmetik und Geometrie (§ 74.82) in eine strengere wissenschaftliche Form gebracht. Wir wollen die Geometrie zum Muster nehmen, und da ist offenbar, daß die dafür angegebenen Grundsätze und Postulata (§ 83.84.115) diejenigen sind, wodurch die tiefsinnigsten geometrischen Lehrsätze und Aufgaben möglich gemacht, erwiesen und aufgelöst werden können. Euclid hat sie etwas spezieller vorgetragen, und mehrere einzelne daraus gemacht, um sie so zu reden näher bei der Hand zu haben.“ (*Al.*, § 127)

¹⁸²² *Al.*, § 134.

¹⁸²³ *Al.*, § 136.

¹⁸²⁴ „Die Begriffe der Form oder die Prinzipien sind Arten einer möglichen Synthesis. So ist die Beziehung von Grund und Folge eine Form möglicher Verknüpfung. Formbegriffe beziehen sich daher ihrem Wesen nach bloß auf Verbindungen, sie sind der Ausdruck reiner Verhältnisse im Denken. Daraus folgt, dass aller Stoff und Gehalt des Vorstellens gegeben sein müsse.“ (1876-1877, Bd. I, S. 226)

¹⁸²⁵ *Ebd.*, S. 227.

Kants war, verhinderte, und deswegen kann sie als Zeichen des „*unkritischen Denkens*“¹⁸²⁶ betrachtet werden. Die Grundsätze und die übrigen Urteilsformen entbehren eines ursprünglich apriorischen Momentes, das zu einer metaphysischen oder transzendentalen Deduktion führen könnte. Deswegen sind die Lambertschen Grundbegriffe nicht durch ein Prinzip entstanden, sondern einfach aufgezählt, ohne dass durch ihre Präsentation der Anspruch ihrer Vollständigkeit erhoben wird. Diese Annahme der Außenwelt bedeutet, dass die wissenschaftliche Erkenntnis eine Erkenntnis der natürlichen Außenwelt ist, deren metaphysische Voraussetzungen nicht völlig geklärt worden sind. So gibt es bei Lambert keine Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen. Sein Begriff vom *Schein* als eines *Mitteldinges zwischen Wahrem und Falschem* hat mit dem Kantschen nichts zu tun. Die Behandlung des Scheins ist zwar ein Teil seiner Ontologie, der direkt von der *Optik* hergeleitet wird¹⁸²⁷, sie steht aber der Psychologie näher; es geht dabei um eine Beschreibung des Wegs zur wissenschaftlichen Wahrheit und der Überwindung der inneren und äußeren Hindernisse, die sie voraussetzt. Das Wort *Phänomenologie*, das Lambert zur Benennung dieser Beschreibung, dieser *Theorie des Scheins* gebraucht, hat samt seinen Transformationen die neuere Philosophie durchaus geprägt¹⁸²⁸.

Die Theorie des Scheins und seines Einflusses in die Richtigkeit und Unrichtigkeit der menschlichen Erkenntnis, macht [...] den Teil der Grundwissenschaft aus, den wir die Phänomenologie nennen ...¹⁸²⁹

Der Schein ist also nach Lambert ein Hindernis, das vor uns auf dem Weg zu den Dingen steht. Das Ziel ist immer die *adaequatio*, „*die Versicherung von der Richtigkeit und Übereinstimmung der Begriffe mit den Dingen*“¹⁸³⁰. Wie ich es verstehe, geht es beim Schein letztendlich nicht nur um ein „*Mittelding zwischen Wahrem und Falschem*“, sondern auch um einen notwendigen Zustand vor der Verwandlung der logischen zur metaphysischen Wahrheit. Bevor sich die logischen Urteile neben ihrer formalen eine dinghafte Richtigkeit aneignen, müssen wir die Quellen aller Arten möglichen Scheins auch mit Hilfe der Technik

¹⁸²⁶ „Das unkritische Denken hält sich an die Tatsache, dass die objektive Realität und das logische Denken disparate Dinge sind, und sucht die Fundamente der ersteren in Substanz und Kraft, welche als etwas in sich Bestimmtes gedacht werden; es bemerkt nicht, dass sie uns *m a t e r i e l l* ein *x* und nur die Formen sind, welche die Data der Wahrnehmung verbinden.“ (König, E. (1884), S. 307)

¹⁸²⁷ Vgl. Sommer, R. (1892), S. 152-163.

¹⁸²⁸ „Lambert prägt als erster diesen Begriff [...] Es gehört mit zu den Verdiensten Lamberts, zum ersten Male die Forderung nach einer Phänomenologie gestellt und als erster den (wenn auch noch recht unvollkommenen) Versuch zu ihrer Realisierung unternommen zu haben [...] Erst 1786 gibt Kant in seiner Schrift „*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*“ der Phänomenologie eine spezifische Prägung: Jetzt zählt die Phänomenologie neben der Phoronomie, Dynamik und Mechanik zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und dient zur Benennung von empirischen Naturerscheinungen, allerdings bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität (d.h. auf die Erscheinungen der äußeren Sinne); sie steht im Gegensatz zur Lehre vom Ding an sich. Mit Hegels „*Phänomenologie des Geistes*“ (1807) wird eine zweite Richtung in der Phänomenologie etabliert, nämlich als Lehre von den Darstellungsweisen der Entwicklungsstufen des Bewusstseins. Eine dritte Richtung der Phänomenologie ist vor allem mit Husserl verbunden, der in „*Logische Untersuchungen*“ (1913) die Phänomenologie als philosophische Methode zur Grundlegung der reinen Logik entwickelte.“ (Schenk, G. (1990d), S. 1004-1007) Zur Lambertschen Phänomenologie vgl. Beaensch, O. (1902), S. 63-69 und Neemann, U. (1993-1994), Bd. II, S. 143-149.

¹⁸²⁹ Phän., § 1.

¹⁸³⁰ Ebd.

(was z.B. der Fall der Astronomie zeigt) diagnostizieren und den Schein selbst methodisch aufheben. Der Schein ist also ein Teil der uns erkenntnistheoretisch zugänglichen Welt und eine Mittelstufe, die zur Wahrheit, zu den Dingen führt und nicht, wie die Kantsche Erscheinung, die Allheit der uns zugänglichen Dingen und Fakten. Während die Erscheinung im Sinne Kants das Feld möglicher Erfahrung ausmacht, ist der Schein im Sinne Lamberts ein Teil der Erfahrung, der theoretisch noch nicht ausgedrückt worden ist. So kann nach Lambert der Schein als Illusion aufgehoben werden. Bei Kant ist so etwas dagegen nur im Fall des logischen Scheins möglich, nicht aber im Fall des transzendentalen Scheins, der eng mit seinem neuen Begriff von *Dialektik* verbunden ist.¹⁸³¹

Die *gemeine* bzw. *historische* Erkenntnis ist eine solche, weil ihre Sätze noch nicht geprüft worden sind, weil in ihren Sätzen die Teilhabe des Scheins spürbar ist. Wenn diese Sätze im Rahmen der wissenschaftlichen Theorie als eines *nexus veritatum* in allen ihren Verhältnissen aufgeklärt werden, dann sind wir in der Lage apriorische Sätze zu artikulieren:

Die wissenschaftliche Erkenntnis ist erstlich von der gemeinen Erkenntnis darin verschieden, daß, da diese jeden Begriff oder jeden Satz als für sich subsistierend betrachtet, jene hingegen bestimmt, wie sie von einander abhängen (§ 605) Da die gemeine Erkenntnis ihre Begriffe und Sätze nur den Sinnen zu verdanken hat, und folglich beide aus der gemeinen Erfahrung sind; so wollen wir auch anfangs nicht weiter gehen, und folglich der wissenschaftlichen Erkenntnis noch dermalen nur so viel einräumen, daß sie sich beschäftige, Erfahrungsbegriffe und Erfahrungssätze mit einander zu vergleichen, und sich etwan umzusehen, wie sie von einander abhängen, das will sagen, wie, wenn man einige weiß oder als bekannt annimmt, die übrigen daraus könnten gefunden werden.¹⁸³²

Dieser Absatz ist ein Ausdruck des wissenschaftlichen Ideals; nicht nur die Wahrheit der Sätze, sondern die Allheit der Sätze bzw. Urteile einer Wissenschaft als System von Verhältnissen und Ableitungen wahrer Sätze, die sich in der letzten Stufe ihrer Bearbeitung als a priori erweisen können, versichert den Status wissenschaftlicher Erkenntnis. In der ersten Stufe dagegen sind die Sätze isoliert, d.h. sie haben nur einen provisorischen, verifizierbaren oder falsifizierbaren Status, der durch Beobachtungen und Versuche (anders gesagt: durch gerichtete und gezielte Erfahrung) allmählich modifiziert wird.¹⁸³³ Diese Modifizierung und Entfernung von der zufälligen Erfahrung ist zugleich eine Entfernung vom Schein und eine Annäherung an das a priori. Die a priori Sätze und Urteile der Wissen-

¹⁸³¹ „Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse) entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transzendente Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendente Kritik deutlich eingesehen hat.“ (KrV, A 296-297 / B 353) Vgl. Conrad, E. (1994), S. 114. Conrad bemerkt hinsichtlich der Gründe von Kants Einteilung der Logik in Analytik und Dialektik und seiner Neuinterpretation des Begriffs „Dialektik“: „Kant hat dieses Begriffspaar in seinem Kompendium als mögliches Einteilungsprinzip für die Logik vorgefunden und musste sich schon allein deshalb damit auseinandersetzen. Die Bedeutung von Dialektik als Disputierkunst geht, da Meier dieses Verständnis nicht erwähnt, auf andere Quellen zurück, möglicherweise auf Darjes oder Gesner, die Kant sicher gelesen hat. Beide traditionellen Bedeutungen stoßen bei Kant auf Ablehnung. Seine Haltung zu der wie auch immer verstandenen Dialektik ist von Anfang an mit dem Begriff des „Scheins“ verbunden, der vermutlich vor allem durch Kants Auseinandersetzung mit Lambert in den Vordergrund seines Interesses getreten ist.“ (S. 116. Vgl. auch die „Schlußbetrachtung“, S. 119)

¹⁸³² *Dian.*, § 610.

¹⁸³³ Vgl. Beck, L.W. (1969c), S. 408.

schaft sind letztendlich die vom Schein befreiten Urteile. Es geht also auch um eine modifizierte und verbesserte Sprache. Wenn wir so in der Wissenschaft von einer „*Verbindung von Theorie und Erfahrung*“ sprechen, müssen wir diese Verbindung im Rahmen der Philosophie „*als Verbindung zweier Sprachen, der Sprache der Wissenschaft und der Sprache des Scheins*“¹⁸³⁴, betrachten, wobei die erstere eine Entwicklung und Beleuchtung der letzteren ist.

vi. Lambert und Kant in ihrem Briefwechsel

Die Beziehungen zwischen Lambert und Kant, deren lebendiger Zeuge ihre schriftliche Korrespondenz¹⁸³⁵ gewesen ist, liegen vor allem in der Diagnose der Grenzen der Wolffschen Philosophie oder, besser ausgedrückt, in der Ausweglosigkeit des Dogmatismus, wie ihn Kant empfunden hatte. Die Probleme und die Lücken dieses Systems hat Lambert nicht als Gegner der Wolff-Schule, wie Crusius, diagnostiziert, sondern als tätiger Wissenschaftler, der in seinem Versuch, die neue Wissenschaft philosophisch zu begründen, eine gründlichere Teilhabe der Erfahrung an ihren metaphysischen Grundlagen verlangte. Dieser Versuch wurde schon von den Anfängen der Philosophiegeschichtsschreibung als eine Vermittlung zwischen Wolff und Locke¹⁸³⁶ interpretiert. Diese Vermittlung war aber nur ein Instrument, das, wie durch die Arbeit Kants in den 70er Jahren bewiesen wurde, den Ausweg aufzeigte. So sind die drei Briefe aus der Zeit 1765-1766 ein Zeichen wechselseitiger Anerkennung, während die beiden Briefe des Jahres 1770, die anlässlich der Publikation der Kantschen *Inauguraldissertation* geschrieben wurden, ein Feld zu netter Auseinandersetzung über die Idealität von Raum und Zeit bieten. Was beiden Denkern in ihren reifen Werken gemeinsam ist und was uns erlaubt, Lambert auch eine kritische Neigung zuzuschreiben, ist der Gebrauch des Gottesbegriffes in ihren Systemen. Die Feststellung von L.W. Beck, dass „*only very minimal use of the concept of God is to be found in Lambert's works*“¹⁸³⁷, soll für das Neue in der Kantschen *Kritik* von Belang werden. Das macht sicher eine radikale Wende für das ganze Gedankengut der deutschen

¹⁸³⁴ Neemann, U. (1993-1994), Bd. II, S. 143.

¹⁸³⁵ Es geht um insgesamt fünf Briefe: Von Lambert am 13.11.1765 (AA, X, S. 51-54), von Kant am 31.12.1765 (AA, X, S. 54-57), von Lambert am 3.2.1766 (AA, X, S. 62.67), von Kant am 2.9.1770 (AA, X, S. 96-99) und von Lambert am 13.10.1770 (AA, X, S. 103-111)

¹⁸³⁶ „[W]enn auch sein Versuch einer Vermittlung zwischen Wolff und Locke nicht gründlich genug ausgefallen ist, um seiner Richtung nach mit Kant's Vernunftkritik verglichen werden zu können, so ist er doch ein sprechender Beweis dafür, dass schon in Wolff's Schule selbst das Bedürfnis empfunden wurde, mit Hilfe des englischen Empirismus über die dogmatische Einseitigkeit dieses Systems hinauszukommen.“ (Zeller, E. (1875), S. 239-240) Vgl. Sommer, R. (1892), S. 166. L.W. Beck (1969c) spricht von „*Lockean matter*“ und „*Wolffian form*“. (S. 405) Vgl. Anm. 1663.

¹⁸³⁷ 1969c, S. 410. In der *Dianoilogie* wird z.B. Gott im Rahmen von Beispielen hinsichtlich der Verhältnisse zwischen Begriffen (§ 61) und Urteilen (§ 139) erwähnt. In der *Semiotik* (§ 165) wird er als Wort im Rahmen der Grammatik behandelt. In der *Alethiologie* (§ 234a) erscheint Gott als Quelle aller Begriffe; dieser Satz hat aber nur in der Theologie einen gültigen Status: „*In der Theologie wird erwiesen, daß der göttliche Verstand die Quelle aller einfachen Begriffe oder aller daraus zusammengesetzten Wahrheiten sei. Das will nun sagen: Es sind Wahrheiten, weil ein Gott ist, und wiederum: Es ist ein Gott, weil Wahrheiten sind. Oder metaphysisch zu reden, Gott ist das Principium essendi der Wahrheiten, und die Wahrheiten sind das Principium cognoscendi der Existenz Gottes. Dessen unerachtet sind aber die einfachen Begriffe dennoch für sich erkennbar, weil sie weiter nichts als die Gedenkbarkeit fordern. Daß sie aber in der Tat erkannt und gedacht werden, dazu gehört allerdings ein Suppositum intelligens, oder ein denkendes Wesen.*“ In der *Phänomenologie* (§ 231) wird der Gottesbegriff im Rahmen der Verhältnissen zwischen Physik und Teleologie behandelt. Vgl. Anm. 1720-1723.

Aufklärung aus. Sie konnte zum endgültigen Abschied vom traditionellen Innatismus beitragen, indem beide Denker die einfachen Begriffe inhaltlich behandeln wollten, da sie verstanden hatten, dass die formbedingte mathematische Methode nicht ausreichte¹⁸³⁸, diesen Begriffen einen a priori (im Sinne des Notwendigen) Status zu verleihen, der zugleich eine Anwendung im Fall der Erkennbarkeit der Dinge ermöglichen könnte. Während Gott und Mathematik immer ihren idealen Charakter behalten, trägt der erstere nicht zur Herstellung und die letztere nicht zum Gebrauch einfacher Begriffe bei. Die Probleme der Metaphysik, mit denen beide Denker konfrontiert waren, machen die Thematik ihres Briefwechsels aus. Die gegenseitige Anerkennung, die in ihrer Korrespondenz zum Ausdruck kommt¹⁸³⁹, zeugt vom gemeinsamen Kampf gegen die veraltete Metaphysik, der auch der *vorkritische* Kant der 60er Jahre anhing. Lambert konnte Kants neuem Weg nicht folgen, obwohl letzterer in seiner Schrift von 1770 die Sinnlichkeit, den Rohstoff der Erfahrung, aufwertete. Die Sicherung des Status der Sinnlichkeit durch die Etablierung ihrer eigenen Formen, wurde von Lambert nicht angenommen; das ist ein Beweis dafür, dass Kant sich seit 1770 allein auf dem Weg zu einem neuen Paradigma befindet. Eine Versicherung und Formalisierung der Voraussetzungen der Sinnlichkeit hätte der Wissenschaftler Lambert positiv bewerten und weiter ausnutzen sollen, was aber nicht der Fall gewesen war.

Der erste Brief Lamberts (13. November 1765) nimmt Bezug auf die Schrift Kants vom *einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763). In ihr behandelt Kant die schon diskutierte These vom Dasein als absolute Position hinsichtlich der Funktion vom logischen und Realgrund.¹⁸⁴⁰ Lambert lobt die Methode Kants in dieser Schrift, in der er viel Gemeinsames mit seinem *Organon* und seiner *Architectonic* sieht.¹⁸⁴¹ Das Wichtigste dabei ist aber, dass, wenn Kant das Dasein als absolute Position und nicht als Prädikat ansieht, die Frage, die dann auftaucht, diejenige nach dem Status des Verhältnisses zwischen Prädizieren und Existenz oder zwischen Form und Materie ist; oder besser: nach dem Geltungs- und Anwendungsfeld der Metaphysik. Wie lassen sich die Sätze der Metaphysik auf Gegenstände der realen Welt anwenden? Diese Frage, die Kant später durch die kopernikanische Wendung beantworten wird, wird hier vom Lambert am klarsten gestellt:

¹⁸³⁸ Wundt, M. (1945), S. 325-326.

¹⁸³⁹ So schreibt Lambert in seinem Brief vom 13. November 1765 von der „Ähnlichkeit unserer Gedankensart“ (AA, X, S. 51) und dass „wir in sehr vielen neuen Gedanken und Untersuchungen auf einerley Wege gerathen“ (ebd.), und zwar „ohne es zu wissen“ (S. 54). Kant antwortet am 31. Dezember 1765: „Es hätte mir keine Zuschrift angenehmer und erwünschter seyn können, als diejenige, womit Sie mich beehrt haben, da ich, ohne etwas mehr als meine aufrichtige Meinung zu entdecken, Sie vor das erste Genie in Deutschland halte, welches fähig ist in derienigen Art von Untersuchungen, die mich auch vornehmlich beschäftigen, eine wichtige und dauerhafte Verbesserung zu leisten.“ (S. 54. Vgl. S. 55, Zeilen 12-28. O. Baensch (1902) bemerkt hier (S. 86-87): „Abgesehen von dem damals noch nicht hervorgetretenen Tetens waren Lambert und Mendelssohn zu dieser Zeit die bedeutendsten Philosophen in Deutschland; Kant war deshalb erfreut, sich von beiden durch Zuschriften beehrt und als Mitstrehenden begrüßt zu sehen, und er empfand es als eine willkommene Bestätigung der eigenen Ansichten, wenn sie sich mit den Gedanken der Berliner Genossen in manchen Punkten berührten.“ Am 2. September 1770 hält Kant Lambert immer noch für einen „Mann von so entschiedener Scharfsinnigkeit und Allgemeinheit der Einsichten“ (AA, X, S. 96) und Lambert (13. Oktober 1770) schreibt „von vielleicht künftigen gemeinschaftlichen Ausarbeitungen“.

¹⁸⁴⁰ Vgl. Kap. IV,5, Anm. 1610-1614.

¹⁸⁴¹ Vgl. Baensch, O. (1902), S. 80-82 und Schönfeld, M. (2000), S. 226-227.

Zur Architectonic nehme ich das einfache und erste jeder Theile der menschlichen Erkenntnis, und zwar nicht nur die Principia, welches von der Form hergenommene Gründe sind, sondern auch die Axiomata, die von der Materie selbst hergenommen werden müssen, und eigentlich nur bey den einfachen Begriffen, als die für sich nicht widersprechend und für sich gedenkbar sind, vorkommen, und die Postulata, welche allgemeine und unbedingte Möglichkeiten der Zusammensetzung und Verbindung der einfachen Begriffe angeben. Von der Form allein kommt man zu keiner Materie, und man bleibt im idealen, und in bloßen Terminologien stecken, wenn man sich nicht um das erste und für sich Gedenkbare der Materie oder des objectiven Stoffes der Erkenntnis umsieht.¹⁸⁴²

In diesem Punkt, in der synthetischen Funktion der Postulata, die erst durch die aus einer vollständigen Analysis entstandenen einfachen Begriffe ermöglicht wird, versteht Lambert seine eigene mathematische Methode als einen wichtigen Fortschritt im Vergleich zur Wolffschen:

Wolf hat ungefähr die Helfte der Mathematischen Methode in der Philosophie angebracht. Es ist noch um die andere Helfte zu thun, so haben wir was wir verlangen können.¹⁸⁴³

Es ist sehr wichtig, dass Lambert schon in dieser Zeit von der Möglichkeit der synthetischen Funktion der Metaphysik nach dem Vorbild der Mathematik überzeugt ist; Kant ist dagegen in seinen Schriften der 60er Jahre noch von der strengen Unterscheidung zwischen der synthetischen Funktion der Mathematik und der analytischen Funktion der Metaphysik überzeugt. „Während Lambert die Zeit der synthetischen Metaphysik schon für gekommen hält, glaubt Kant sie erst in ferner Zukunft suchen zu dürfen.“¹⁸⁴⁴

Kant nimmt in seiner Antwort vom 31. Dezember 1765 die Lambertsche Form-Materie-Frage auf, und er kommt auf die Frage einer möglichen Einschränkung des Erkenntnisfeldes, die andererseits zu einer Versicherung des Status der Urteile führen könnte:

Seit dieser Zeit sehe ich ieselbst aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muß um die Auflösung einer besondern Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntnis aus demienigen bestimmt ist, was gegeben worden, so, daß zwar das Urtheil ofters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird, als gemeinlich geschieht. Alle diese Bestrebungen laufen hauptsächlich auf die eigenthümliche Methode der Metaphysik und vermittelt derselben auch der gesammten Philosophie hinaus ...¹⁸⁴⁵

Die Frage nach den Grenzen möglicher Erfahrung ist hier schon gestellt, wie z.B. in der zeitgenössischen Schrift *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*.¹⁸⁴⁶ Wichtig ist hier, dass diese Frage bei Kant auch mit

¹⁸⁴² AA, X, S. 52. O. Baensch (1902), der das Missverständnis Lamberts bezüglich der Kantschen These vom Dasein als absolute Setzung bemerkte (er weist auf § 53 der *Architectonic* hin: „Man hat die Existenz durch ein Etwas definieren wollen, welches noch zur Möglichkeit hinzukommen müsse, um wirklich zu sein; oder durch ein positives und absolutes Setzen, welches soviel ist, als existieren machen ...“), betont, dass diese These Lambert angeregt hatte, weshalb die Form-Materie-Frage in diesem Brief nachdrücklicher als in seinen Werken gestellt wurde: „Indessen müssen ihn doch die zitierten, seiner Überzeugung konformen Andeutungen Kants interessiert haben, denn nirgendwo in seinen Werken spricht er so eingehend über die Form der Erkenntnis und ihr Verhältnis zu den einfachen Begriffen als in den Briefen an Kant.“ (S. 82)

¹⁸⁴³ AA, X, S. 54.

¹⁸⁴⁴ Baensch, O. (1902), S. 84. Vgl. weiter S. 84-86.

¹⁸⁴⁵ AA, X, S. 56.

¹⁸⁴⁶ Baensch, O. (1902), S. 88. Vgl. auch: Kreimendahl, L. (1990), S. 128-130.

Lamberts Hilfe erkenntnistheoretisch vom Standpunkt der Form-Materie-Problematisierung aus eingeführt wird; dieser Standpunkt führt nämlich weiter zur Entdeckung der Formen der Gegebenheit in der *Inauguraldissertation* und später zu der kritischen Antwort der ersten *Kritik* hinsichtlich der Anwendbarkeit der reinen Denkformen auf Gegenstände der Erfahrung. Es ist sicher, dass Kant diese Korrespondenz und die Lektüre der Werke Lamberts für sich nutzen konnte und wollte. Dennoch dürfen wir nicht von einem wechselseitigen Einfluss sprechen, nicht weil Lambert, wie Baensch bemerkte, „*beim Lesen fremder Schriften nicht sowohl dem Neuen nachzuspüren [...] pflegte, das ihm darin etwa begegnen mochte, als vielmehr allein den Gedanken Beachtung zu schenken, die mit den seinigen entweder harmonierten, sei es auch nur einigermaßen, oder in geradem Widerspruch mit ihnen standen*“¹⁸⁴⁷, sondern weil er sein Werk bereits für vervollständigt hielt, während Kant sich noch in der ersten Phase seiner Forschungen befand. Lambert war sicher, dass er schon etwas gründlich Neues für die Philosophie geleistet hatte, nachdem er „*die andere Helfte der Mathematischen Methode in die Philosophie*“ angebracht zu haben glaubte. Kant dagegen hat dieses Gefühl erst nach dem Verfassen der *Inauguraldissertation*. Trotzdem zeigt sich Lambert den letzten Äußerungen Kants bezüglich der Sicherung unserer Erkenntnis durch ihre Einschränkung zustimmend. Er selbst hatte trotz seiner Versuche zur Axiomatisierung der Erkenntnis nie behauptet, unsere Erkenntnis sei uneingeschränkt; so schreibt er am 3. Februar 1766 an Kant, dass die ideale Metaphysik zwar eine reine Wissenschaft sein müsste, andererseits dürften wir nicht vergessen, dass wir „*das zu wissen verlangen, was wir finden können*“:

Es ist unstreitig, daß wenn immer eine Wissenschaft methodisch muß erfunden und in reine gebracht werden, es die Metaphysic ist. Das Allgemeine, so darinn herrschen solle, führt gewissermaßen auf die Allwissenheit, und in so ferne über die möglichen Schranken der menschlichen Erkenntnis hinaus. Diese Betrachtung scheint anzurathen, daß es besser seye, stückweise darinn zu arbeiten und bey jedem Stücke nur das zu wissen verlangen, was wir finden können, wenn wir Lücken, Sprünge und Circul vermeyden. Mir kömmt vor, es seye immer ein unerkannter Hauptfehler der Philosophen gewesen, daß sie die Sache erzwingen wollten, und anstatt etwas unerörtert zu lassen, sich selbst mit Hypothesen abspaiseten, in der That aber dadurch die Entdeckung des Wahren verspätigten.¹⁸⁴⁸

Dann kommt er nochmals „*aus mehreren Gründen*“ auf die erhebliche Form-Materie-Frage zu sprechen, die in fünf Unterfragen eingeteilt wird:

1. [I]st unsere Erkenntnis von der Form, so wie sie in der Logik vorkömmt, so unbestritten und richtig als immer die Geometrie. 2. Ist auch nur dasjenige in der metaphysic, was die Form betrifft, unangefochten geblieben, da hingegen, wo man die Materie zum Grunde legen wollte, gleich Streitigkeiten und Hypothesen entstunden. 3. Ist es in der That noch nicht so ausgemacht gewesen, was man bey der Materie eigentlich zum Grunde legen sollte. Wolf nahm Nominaldefinitionen gleichsam gratis an, und schob oder versteckte, ohne es zu bemerken, alle Schwierigkeiten in dieselben. 4. Wenn auch die Form schlechthin keine Materie bestimmt, so bestimmt sie doch die Anordnung derselben, und in so ferne sollte aus der Theorie der Form kenntlich gemacht werden können, was zum Anfange dient oder nicht. 5. Ebenso kann auch dadurch bestimmt werden, was zusammengehört oder vertheilt werden muß &c.¹⁸⁴⁹

¹⁸⁴⁷ 1902, S. 89.

¹⁸⁴⁸ AA, X, S. 62-63.

¹⁸⁴⁹ AA, X, S. 64.

Lambert beantwortet diese Fragen gemäß der Thesen in seinen Hauptwerken, d.h. auf Grund der Vervollständigung der mathematischen Methode in der Metaphysik: Prinzipien entstehen durch die Form und Axiome mit Postulaten durch die Materie; die durch Analysis entstandenen einfachen Begriffe werden durch Synthesis zusammengesetzt. Gedenkbarkeit führt durch Synthesis zur Erkennbarkeit.¹⁸⁵⁰ So besteht Lambert auf der Notwendigkeit der Anwendung der mathematischen Methode in der Metaphysik, eine Notwendigkeit, die Kant in dieser Zeit nicht anerkennt. Vielleicht hatte Kant „die tiefe Kluft, die seine Anschauungen von denen Lamberts trennte, empfunden [...] er hätte sonst kaum Lamberts ausführlichen zweiten Brief unbeantwortet gelassen“.¹⁸⁵¹ Zu dem Punkt 4. der Lambertschen Fragestellung, die hier als eine Antizipation der Thesen der Kantschen *Kritik* erschien, hätte der reife Kant sicher Äußerungen gemacht. Die Feststellung, dass die Form zwar nicht die Materie, sondern die *Anordnung der Materie* bestimmt, ist sicher dem reifen Kant näher als dem *vorkritischen*. Diese Unterscheidung zwischen Materie und Anordnung der Materie entspricht der Unterscheidung des reifen Kant zwischen der Gegebenheit (die Erfahrung, mit der unsere Erkenntnis anfängt) und der von uns konstruierten Erfahrung bzw. gesetzmäßigen Erkenntnis. Die Tatsache, dass der Punkt 4. von Kant unbeantwortet blieb, hätte (falls der Brief undatiert geblieben wäre) einem Philosophiehistoriker geholfen, den Brief Lamberts mit Sicherheit auf vor 1770 zu datieren. Ob Kant diesen Punkt später bewusst nutzte oder nicht, ist nicht sicher. Ein impliziter, nachträglicher Einfluss in der Zeitspanne der zehnjährigen Überarbeitung seines Materials ist aber keinesfalls ausgeschlossen.

Fast fünf Jahre später schickt Kant mit seinem Schüler und Freund Markus Herz seine *Inauguraldissertation* an Lambert. Im Begleitbrief vom 2. September äußert er sich sehr optimistisch über seine eigene Schrift¹⁸⁵², die „*Lambert gegenüber in voller Selbständigkeit*“ verfasst wurde.¹⁸⁵³ Kant eignet sich hier im Rahmen einer kurzen Exposition seiner Thesen zum Vermeiden einer Verwechslung zwischen dem *usus logicus* und dem *usus realis* des Verstandes den Lambertschen Terminus *Phänomenologie* an. Im folgenden Abschnitt des Briefes erscheint eine *phänomenologia generalis* als mögliche *propädeutische disciplin* im Sinne der transzendentalen Ästhetik; zu dieser Zeit konnte aber eine solche Disziplin nur einen negativen Charakter haben, weil die Synthesis a priori zwischen reinen Anschauungs- und Denkformen noch nicht in Sicht ist:

Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysic, wo es doch bloß auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankömmt, eine große Rolle. Es scheint eine ganz besondere obzwar bloß negative Wissenschaft (*phaenomenologia generalis*) vor der Metaphysic vorher gehen zu müssen, darinn denen principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist. Denn Raum und Zeit und die Axiomen alle Dinge unter den Verhältnissen derselben zu betrachten, sind in Betracht der empirischen Erkenntnisse und aller Gegenstände der Sinne sehr real und enthalten wirklich die conditionen aller Erscheinungen und empirischen Urtheile. Wenn aber etwas gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen allgemeinen u. reinen Vernunftbegrif, als ein Ding

¹⁸⁵⁰ AA, X, S. 65-67.

¹⁸⁵¹ Baensch, O. (1902), S. 90. Vgl. Schönfeld, M. (2000), S. 227.

¹⁸⁵² „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und wodurch alle Art metaphysischer quaestionen nach ganz sichern und leichten criterion geprüft und, in wie fern auflöslich sind oder nicht, mit Gewisheit kan entschieden werden.“ (AA, X, S. 97)

¹⁸⁵³ Baensch, O. (1902), S. 91.

oder eine substanz überhaupt gedacht wird so kommen sehr falsche positionen heraus, wenn man sie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will. Mir scheint es auch und vielleicht bin ich so glücklich durch diesen obgleich noch sehr mangelhaften Versuch Ihre Beystimmung darinn zu erwerben, daß ich eine solche propädeutische disciplin, welche die eigentliche metaphysic von aller solcher Beymischung des Sinnlichen praeservirte, durch nicht eben große Bemühungen zu einer brauchbaren Ausführlichkeit und evidentz leichtlich bringen ließe.¹⁸⁵⁴

Weil Lambert die Ansicht vertrat, dass apriorische Erkenntnisse ihren Sinn durch die Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung gewinnen, sah er in seiner Antwort vom 13. Oktober 1770 die strenge Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als Hindernis zur philosophischen Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis an. Diese Grundlegung, wie sie von Lambert verstanden wird, kann nicht auf Grund einer solchen strengen Unterscheidung basiert werden, weil in der Ontologie (genau wie die Astronomie)

... ist es nützlich, auch die vom Schein geborgte Begriffe vorzunehmen, weil ihre Theorie zuletzt doch wider beyden Phaenomenis angewandt werden muß.¹⁸⁵⁵

Das Problem dieser Unterscheidung hat hauptsächlich mit der

... Allgemeinheit zu thun, wiefern nemlich diese beyden Erkenntnisarten so durchaus Separirt sind, daß sie nirgends zusammentreffen. Soll dieses a priori bewiesen werden, so muß es aus der Natur der Sinnen und des Verstandes geschehen. Dafern wir aber diese a posteriori erst müssen kennen lernen, so wird die Sache auf die Classification und Vorzählung der Objekte ankommen.¹⁸⁵⁶

Kant war noch nicht in der Lage, diesen Einwurf zu widerlegen. Damit findet sich die Antwort von 1781 schon in den Worten Lamberts. Was aber bewiesen werden müsste, war genau dieses *Zusammentreffen* und zwar *a priori*, weil der a priori Beweis wirklich *aus der Natur der Sinnen und des Verstandes* entstehen müsste und zwar aus der Subjektivität als ihrer gemeinsamen Quelle; die reinen Formen der Sinnlichkeit und der Denkakte machen unsere Natur aus, durch die wir zu einer gesetzmäßigen Erkenntnis der Welt gelangen können.

Ein zweiter Einwand betrifft die Idealität von Raum und Zeit. Als Beispiel wählt Lambert zuerst die Zeit aus. Wäre die Zeit eine bloße Form der Erscheinungen, dann müssten wir die Realität aller Ereignisse in der Zeit verweigern:

Alle Veränderungen sind an die Zeit gebunden und laßen sich ohne Zeit nicht gedenken. Sind die Veränderungen real so ist die Zeit real, was sie auch immer seyn mag. Ist die Zeit nicht real so ist auch keine Veränderung real [...] Existirende Dinge von nicht absoluter Dauer sind nach der Zeit geordnet, sofern sie anfangen, fortdauern, sich ändern, aufhören etc. Da ich den Veränderungen die Realität nicht absprechen kann, bevor ich nicht eines andern belehrt werde, so kann ich noch dermalen auch nicht sagen, daß die Zeit und so auch der Raum nur ein Hülfsmittel zum Behuf der menschlichen Vorstellungen sey.¹⁸⁵⁷

¹⁸⁵⁴ AA, X, S. 98. Vgl. Beck, L.W. (1969c), S. 463 und Conrad, E. (1994), S. 115.

¹⁸⁵⁵ AA, X, S. 108.

¹⁸⁵⁶ AA, X, S. 105. Vgl. Beck, L.W. (1969a), S. 127.

¹⁸⁵⁷ AA, X, S. 107. Vgl. Beck, L.W. (1969c), S. 463.

Was hier zu bemerken ist, ist die Tatsache, (1) dass Lambert sich als naiver Realist ausdrückt und, (2) dass er nicht versucht hat, Kants Gedanken nachzuvollziehen.¹⁸⁵⁸ Wenn er verstanden hat, dass Raum und Zeit nach Kant nur „Hilfsmittel zum Behuf der menschlichen Vorstellungen“ sind, dann ist es klar, dass er einen eigenartigen Begriff von Idealität hat und zwar einen ganz anderen Begriff von *mundus sensibilis* als Kant. Wenn der ideale Raum und die ideale Zeit der Gedankenwelt nur „*simulacra spatii et temporis*“¹⁸⁵⁹ sind, dann „*versteht Lambert [...] unter Gedankenwelt nicht das Reich der Noumena, sondern das subjektive System abstrakter Erkenntnisse*“.¹⁸⁶⁰ In diesem Rahmen wäre eine im Kantschen Sinne Unterscheidung zwischen *Schein* und *Erscheinung* nicht möglich:

Zeit und Raum werden reeller Schein seyn, wobey etwas zum Grunde ligt, das sich so genau und beständig nach dem Schein richtet, als genau und beständig die geometrischen Wahrheiten immer seyn mögen. Die Sprache des Scheins wird also eben so genau statt der unbekannten wahren Sprache dienen. Ich muß aber doch sagen, daß ein so schlechthin nie triegender Schein wohl mehr als nur Schein seyn dürfte.¹⁸⁶¹

Die Tatsache, dass Kants Gedanken schon im Jahr 1770 Schwierigkeiten hatten, nicht nur angenommen, sondern auch verstanden zu werden, erklärt bis zu einem gewissen Grade nicht nur die Unterbrechung der Korrespondenz mit Lambert, sondern auch das zehnjährige Schweigen Kants bis zur Veröffentlichung seiner ersten *Kritik*. Die Formulierung seiner Gedanken, die von 1770 an eine Phase radikaler Entwicklung durchläuft, war für ihn eine schwierige Sache geworden¹⁸⁶², und Lambert, der sein eigenes System für vollendet hielt, konnte sicher nicht (oder er wollte nicht, wie L.W. Beck behauptet¹⁸⁶³) zu diesem bahnbrechenden Versuch Kants beitragen. So lässt sich die *Transzendente Ästhetik* auch als eine nachträglich verfasste und endgültige Antwort auf die Einwände des letzten Briefes von Lambert verstehen. Was immer Kant suchte, war nicht ein Gewährsmann, sondern ein *Anreger*. Er ließ sich sowohl von älteren Autoren als auch von Zeitgenossen anregen, und konnte dasjenige nutzen oder transformieren, was ihm fruchtbar erschien.¹⁸⁶⁴ Wir können deshalb nicht sagen,

¹⁸⁵⁸ Nach O. Baensch (1902) geht Lambert „*ziemlich verständnislos auf Kants Zeit- und Raumtheorie ein, in der er nur eine Verschlechterung seiner eigenen, ausführlich wiederholten Lehre von Raum und Zeit als einfachen Begriffen zu sehen vermag*.“ (S. 95) „*Man kann nicht sagen, dass Lambert das prinzipiell Wichtige und Neue der von Kant vorgetragenen Lehren erkannt hat. In der Besprechung deutet er sich vielmehr die kantischen Ideen zumeist, wie das ja überhaupt seine Art war, nach seinen eignen, ihm geläufigen Begriffen um, ohne Kants Absichten gerecht zu werden*.“ (S. 92)

¹⁸⁵⁹ AA, X, S. 109.

¹⁸⁶⁰ Baensch, O. (1902), S. 94.

¹⁸⁶¹ AA, X, S. 110. Vgl. Riehl, A. (1924), Bd. I, S. 229.

¹⁸⁶² Vgl. Peters, W.S. (1968), S. 452-453 und die Abschnitte aus Briefen Kants, auf die er verweist: an M. Herz vom 14. April 1772 (AA, X, S. 129), an J. Bernoulli vom 16. November 1781 (AA, X, S. 276), an G. Ch. Reccard vom 7. Juni 1781 (AA, X, S. 270).

¹⁸⁶³ „[A]s soon as Kant began to follow the „new path“ opened by his *Inaugural Dissertation* of 1770, there was no more of central philosophical importance that he could learn from Lambert, and Lambert was unwilling to follow him along this new path.“ (1969c, S. 411)

¹⁸⁶⁴ W.S. Peters (1968) bemerkt: „*Wenn man Lambert nicht als direkten „Vorläufer“ Kants betrachten will, so geht dennoch aus Kants Äußerungen über ihn und aus Lamberts eigenem Bemühen eindeutig hervor, dass Lambert als Kant ähnlicher, im gleichen Sinne strebender Denker gesehen werden muss und zu den wichtigen Anregern für Kant gehört*.“ (S. 453) Das steht im Einklang zu A. Riehl (1924): „*Lamberts Bestrebungen sind den kritischen Leistungen Kants zwar verwandt, aber nicht ebenbürtig. Sein Denken ist eklektisch; er suchte einen Ausgleich, ja im*

dass das Fruchtbare an Lamberts Gedanken¹⁸⁶⁵ ein größeres Gewicht im Vergleich zu den älteren Denkern des 18. Jahrhunderts in Deutschland beanspruchen kann. Das Wichtigste an Lambert in Bezug auf die Philosophie Kants war, dass er ein erfolgreicher und anerkannter Wissenschaftler war, der die Wissenschaft philosophisch begründen wollte, d.h. dass er sehr gut wusste, was er begründen wollte. Zudem war sein Versuch, über die unlösbaren Probleme der Metaphysik seiner Zeit hinauszukommen, mit dem Kants verträglich, und Lambert zeigte in seinen Briefen, dass er Kant als gleichwertigen Gesprächspartner anerkannte. Kant gewann allmählich das Gefühl, er könne Neues schaffen; aber er musste weitere zehn Jahre bis zur endgültigen Bestimmung des *mundus sensibilis* und des *transzendentalen* arbeiten. Diese neuen Bestimmungen, zu denen die Gedanken und Versuche Lamberts sicher beigetragen haben, ermöglichten das Erreichen des gemeinsamen Zieles beider Denker: die Anwendung reiner, apriorischer Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung durch eine neue Art von Synthesis, deren Möglichkeit aber Lambert nie aufgegangen war. So schreibt Kant um 1776-1778: „Lambert analysirte die Vernunft, aber die Critic fehlt noch.“¹⁸⁶⁶ Und weiter: „Ich beschäftige nicht [...] mit der analysis wie Lambert, sondern blos mit der objectiven Gültigkeit derselben.“¹⁸⁶⁷ Kant verstand auch später immer die Gebrauchsmöglichkeit der apriorischen Begriffe, die durch den Beweis ihrer objektiven Gültigkeit ermöglicht wurde, als seinen wichtigen Beitrag:

Von L a m b e r t s O r g a n o n glaubte man zwar, daß es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr als nur subtilere Eintheilungen, die, wie alle richtigen Subtilitäten wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.¹⁸⁶⁸

Diese allmählich schwindende Hochschätzung für die Leistungen des früh verstorbenen Lambert markiert klar den neuen Weg, den Kant allein geplant hat und allein gegangen ist.

2. Johann Nicolaus Tetens

i. Allgemeines

Johann Nicolaus Tetens (1736-1807), der „*bedeutendste Psychologe der Zeit*“¹⁸⁶⁹, ist derjenige Denker, dessen Zielstellung, das Aufweisen der objektiven Gültigkeit der Begriffe und Grundsätze der theoretischen Philosophie¹⁸⁷⁰, am nächsten zur Kantschen stand.¹⁸⁷¹ Sein Ausgangspunkt war im Rahmen des

Grunde einen bloßen Kompromiß zu stiften zwischen Empirismus und Rationalismus; der Gedanke an die ursprüngliche Verknüpfung von Vernunft und Erfahrung in aller Erkenntnis, der Gedanke Kants, kam ihm noch nicht in Sicht. Und darum gehört seine Philosophie, streng genommen, nicht zu den geschichtlichen Voraussetzungen der kritischen –, sie ist vielmehr eine Parallelerscheinung zur vorkritischen Philosophie Kants.“ (S. 231)

¹⁸⁶⁵ „Lambert’s philosophical analysis remained sterile; it neither grounded entrenched metaphysical tenets nor did it prepare a metaphysics of the future.“ (Schönfeld, M. (2000), S. 228)

¹⁸⁶⁶ Refl. 4866, AA, XVIII, S. 14.

¹⁸⁶⁷ Refl. 4900, AA, XVIII, S. 23.

¹⁸⁶⁸ Jäsche Logik, AA, IX, S. 21.

¹⁸⁶⁹ Cassirer, E. (1999), Bd. II, S. 478. Nach E.v. Aster (1921) ist Tetens der „*Meister der Selbstbeobachtung*“. (S. 486)

¹⁸⁷⁰ Nach L.W. Beck (1969c) ist Tetens der erste, der dieses Problem systematisch untersuchte, obwohl es von ihm und Kant fast gleichzeitig diagnostiziert wurde. (S. 421)

¹⁸⁷¹ Den eventuellen Einfluss, den die Tetensschen Gedanken auf Kant ausgeübt haben, sehen wir später. Nicht zu vergessen ist der berühmte Bericht Hamanns vom 17. Mai 1779 an Herder. In

Universitätslebens ähnlich demjenigen Kants, aber seine Bildung und seine wissenschaftlichen Interessen sind durch andere Faktoren bestimmt. Er studierte „von 1755 bis 1758 in Rostock und Kopenhagen vor allen Dingen Mathematik, Physik und Philosophie. Unter seinen Rostocker Lehrern sind besonders der von Darjes beeinflusste Philosoph Johann Christian Eschenbach, der Wolffianer Aepinus und als Mathematiker und Philosoph Johann Gustav Karsten hervorzuheben.“¹⁸⁷² So lernte er durch die Universität die damals herrschenden Richtungen der deutschen Philosophie kennen, aber er hat außerdem aus erster Hand die empiristische Philosophie von Locke¹⁸⁷³, Berkeley und Hume¹⁸⁷⁴

ihm behauptet Hamann, dass Kant in dieser Zeit Tetens *Philosophische Versuche* „immer vor sich liegen“ hatte. (J.G. Hamann, *Briefwechsel*, hrsg. von A. Henkel, Wiesbaden 1959, Bd. IV, S. 81. R. Falckenberg (1902) sieht in den *Philosophischen Versuchen* von Tetens eine „überraschende Ähnlichkeit mit Kantischen Anschauungen“. (S. 261)

¹⁸⁷² Engfer, Jürgen (2005), *Einleitung*. In: Johann Nicolaus Tetens, *Kleinere Schriften*. Teil 1. In Zusammenarbeit mit Rüdiger Thiele und Robert Mößgen ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Jürgen Engfer, S. xv-xli, (hier: S. xv). Der von Darjes und Crusius beeinflusste Johann Christian Eschenbach (1719-1759) vertrat eine realistische Richtung im Rahmen der deutschen Aufklärung und bekämpfte den Idealismus Berkeleys, dessen Dialoge er übersetzt hatte. Durch diese Übersetzung wurde das Denken Berkeleys Kant zugänglich. Eschenbach war derjenige, der Tetens ins Denken der britischen Philosophen einführte. Seine wichtigsten Werke sind: *Logik oder Denkwissenschaft*, Rostock 1756 und *Metaphysik oder Hauptwissenschaft*, Leipzig 1757. Vgl. Uebele, Wilhelm (1911), *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant*, Berlin, S. 6 und 27-31, Wundt, M. (1945), S. 298, Turbayne, Colin M. (1955), *Kant's refutation of dogmatic idealism*. In: *Philosophical Quarterly* 5, S. 225-244 (hier: S. 226), Beck, L.W. (1969c), S. 412 und 476 (Anm. 130), Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 719-721 und Baumgarten, Hans-Ulrich (1992), *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart, S. 95 und 125. Franz Albrecht Aepinus (1673-1750) war seit 1712 als Professor tätig in Rostock (zuerst der Logik und ab 1721 der Theologie). Sein wichtigstes Werk war die *Introductio in Philosophiam*, Rostock 1714. Fraglich ist jedoch, wie Aepinus sowohl nach W. Uebele (1911, S. 6 und 27) als auch nach M. Wundt (1945, S. 111) zu den Lehrern Tetens' zählen kann, wenn er schon 1750 verstorben ist. Die Antwort finden wir bei dem Tetens-Forscher Alexei N. Krouglov: Es geht um seinen Sohn, der „zuerst ein akademischer Lehrer von Tetens und dann auch sein Universitätskollge war“ (*Die Ontologie von Tetens und seiner Zeit*. In: *Quaestio* 9, S. 269-283, hier: S. 272) Der Einfluss vom Vater Aepinus wurde also durch sein Buch über die Metaphysik ermöglicht. „Es ist“ nach Krouglov „kaum denkbar, dass Tetens dieses Lehrbuch nicht gekannt hat.“ In seinem Aufsatz von 2005 betont Krouglov entschiedener, dass „die Schriften von Aepinus sich als unmittelbare Quelle des Begriffes der transzendent(alen) Philosophie bei Tetens betrachten“. (S. 50) Norbert Hinske (2009) hält aufgrund der Arbeiten von Francesco Valerio Tommasi für plausibel, dass auch Kant die Ansichten Aepinus' über die *transzendente* Philosophie kennen gelernt hatte: „[N]atürlich kann man davon ausgehen, dass Kant sich seit seinen Studienjahren (vielleicht tatsächlich vor allem durch Franz Albert Aepinus, wie Francesco Tommasi gerade eben mit guten Gründen plausibel gemacht hat) der ontologischen und metaphysischen Konnotationen jenes Begriffs [des Transzendentalen] bewusst gewesen ist.“ (*Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie*. In: *Quaestio* 9, S. 303-309, hier S. 309. Dazu vgl. Tommasi, F.V., *Franz Albert Aepinus, l' aristotelismo tedesco e Kant. Un contributo per la storia e il senso della filosofia trascendentale tra metafisica ed epistemologia*. In: *Archivio di filosofia* 71 (2003), S. 333-358 und *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l' analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze 2008, cap. II) Wenceslaus Johann Gustav Karsten (1732-1787) war seit 1755 Privatdozent für Mathematik in Rostock, wo er 1758 Professor für Logik wurde. 1760 wurde er nach der neugegründeten Universität Bützow als Professor für Mathematik, Logik und Physik berufen.

¹⁸⁷³ Noch heute begleitet Tetens die Charakterisierung von Rosenkranz: „Tetens, den man wohl mit dem Beinamen des Deutschen Lokke ehrt.“ (Rosenkranz, Karl (1840), *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. In: *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert, Leipzig, Bd. 12, S. 65)

studieren können. Später kam er mit dem Denken verschiedenartiger Naturwissenschaftler, Psychologen und Physiologen seiner Zeit in Kontakt, wie David Hartley (1705-1757), Albrecht von Haller (1708-1777), Charles Bonnet (1720-1793), Johann Bernhard Merian (1723-1807), Joseph Priestley (1732-1804) und Johann Christian Lossius (1743-1813)¹⁸⁷⁵, zudem war er ein Kenner des Lambertschen Werkes.¹⁸⁷⁶ Tetens war ab 1763 als Professor für Physik an der Universität Bützow tätig und 1776 wurde er Professor für Philosophie in Kiel. 1788 wird Tetens ordentliches Mitglied der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen, wo er 1807 stirbt. Seine für die Philosophie der Aufklärung wichtigsten Werke sind die programmatische Schrift *Über die allgemeine speculativische Philosophie* (Bützow und Wismar 1775), in der er seine Gedanken über den Sinn einer Ontologie entwickelt, und seine zweibändige Hauptschrift *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*

¹⁸⁷⁴ E. Cassirer (1932) stellt fest: „Tetens' „*Philosophische Versuche über die menschliche Natur*“ unterscheiden sich von Berkeleys oder Humes gleichnamigen Werken methodisch eben dadurch, dass sie nicht nur die Erscheinungen des individuellen Seelenlebens klassifizieren und beschreiben wollen, sondern dass sie diese Beschreibung als Vorstufe für eine allgemeine Theorie des „objektiven Geistes“ betrachten.“ (S. 166-167) Diese Feststellung wird durch die Lektüre des Tetensschen Hauptwerkes, wie wir sehen werden zweifellos verifiziert.

¹⁸⁷⁵ Max Dessoir (1892) bemerkt hinsichtlich des breiten Horizonts vom Tetenschen Werk: „Man darf dreist sagen, dass die „*Philosophischen Versuche*“ kein einziges einigermaßen bedeutendes Buch aus der Zeit von Leibniz bis zu KANT's Inaugural-Dissertation unerwähnt lassen.“ (Des Nic. Tetens Stellung in der Geschichte der Philosophie. In: *VfWPh* 16, S. 355-368, hier: S. 357) Die Art und Weise, in der Tetens seine Quellen ausnutzte, hat aber nichts mit der Eklektik der Zeit zu tun: „Als Eklektiker vom Mittelschlage kann dieser kühne und freie Denker auf keinen Fall bezeichnet werden, so viel wissen wir bereits; und wenn wir näher zusehen, erkennen wir in der Tat, dass er gerade in den wichtigeren Fragen nichts mit dem zeitgenössischen Eklektizismus gemein hat.“ (ebd., S. 364) Anderer Meinung ist W. Uebele (1911): „Was Tetens zu den Eklektikern hintrieb, war nicht etwa bloß das Vorbild seines Lehrers Eschenbach, sondern sein eigenes irenisches Gemütsbedürfnis, sowie seine eigene, eben durch den Eklektizismus geförderte Geistesart, Unabhängigkeit von einzelnen mit der Abhängigkeit von allen gegenüberstehenden Autoritäten zu verbinden. Er suchte die Wahrheit überall, fand einen Wahrheitskern auch in den entgegengesetzten Standpunkten und stellte das Gefundene dann als Vollwahrheit nebeneinander. So wurde er der klassische Vermittler, als den wir ihn kennen lernen werden.“ (S. 27) Und deutlicher: „Eine eklektische Zeitströmung, welche die Wahrheit durch Nebeneinanderstellen der gegensätzlichen Standpunkte zu umfassen sucht, kam dieser geistigen Eigenart von Tetens, zugleich seinen Gemütsbedürfnissen entgegen. Wenn es aber zweierlei Eklektizismus gibt, einen, der ohne Sinn für die tieferliegenden Probleme die Gegensätze mechanisch zusammenstellt, und einen, der sie und über ihnen die höhere Einheit wenigstens fühlt und ahnt, so ist Tetens ein Vertreter der guten Art.“ (S. 211) In diesem gemäßigten Sinn wird Tetens als Eklektiker bzw. Vermittler von A.N. Krouglov in seiner russischen Monographie über Tetens verstanden. Dazu vgl: Krouglov, A.N. (2008), *Tetens, Kant und die Diskussion über die Metaphysik in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Moskow [in russo], S. 174, Miteva, Evelina (2009), *Tetens and the Pre-Kantian Debate on the Status of Metaphysics* [Rezension zur Monographie Krouglovs], *Quaestio* 9, S. 445-448, hier S. 446. Was hier Uebele und Krouglov beschreiben, ist aber nicht Zeichen eines guten Eklektizismus, sondern einer „guten“ Philosophie überhaupt, vorausgesetzt, dass der Philosoph elementare Kenntnisse mindestens über die ihm zeitlich am nächsten stehenden Philosophie verfügt. So gehört nach G. Zart (1881) Tetens zu den „*Eklektiker[n] kritischer Richtung*“. (S. 169) M. Albrecht erwähnt zwar in seiner Habilitationsschrift über die Eklektik (1994) Eschenbachs Logik und Eschenbach als einen „*Befürworter der Auswahl-Eklektik*“ (S. 586), Tetens dagegen wird nirgendwo im Buch zitiert. Vgl. auch: Hauser, Chr. (1994), S. 127-130.

¹⁸⁷⁶ R. Sommer (1892) sieht Tetens als „*Nachfolger von Lambert*“ (S. 138) und als „*Vorläufer Kants*“. (S. 280)

(Leipzig 1777)¹⁸⁷⁷, die als seine Erkenntnislehre gilt; in dieser Schrift setzt sich Tetens mit den Hauptströmungen der Philosophie und Psychologie seiner Zeit auseinander. Die Früchte dieser Auseinandersetzung sind wirklich reichlich und zeigen einen selbständigen und produktiven Geist, dessen Originalität sich im Laufe der Lektüre des Werkes als unbestreitbar erweist.¹⁸⁷⁸

ii. Überlegungen zur Metaphysik und Ontologie (1775)

Tetens erklärt vom Anfang an, dass für diejenigen, die mit der „*beobachtenden Philosophie*“ der Briten, mit der „*raisonnierenden Philosophie*“ der Franzosen und mit der geometrischen Methode der Leibniz-Wolff-Schule vertraut sind, der Zugang zu den Gedanken seines Werkes leicht sein muss.¹⁸⁷⁹ Die

¹⁸⁷⁷ Zu den Inhaltsverzeichnissen vgl. Anhang. Die Titel sind folgenderweise abgekürzt: die Schrift von 1775 als *ASP* und diejenige von 1777 als *PhV*. Der Text von 1775 lässt sich in der Tat, wie wir sehen werden, als „*programmatische Einleitung in sein Hauptwerk von 1777*“ betrachten. (Baumgarten, H.-U. (1992), S. 14) Unter den anderen Schriften von Tetens sind folgende zu erwähnen: *Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind* (1760), *Abhandlung Von dem Maaß der lebendigen Kräfte* (1761), *Von der Verschiedenheit der Menschen nach ihren Haupt-Neigungen* (1762), *Ueber den verschiedenen Nutzen der menschlichen Erkenntnissen* (1765), *Ueber die Realität unsers Begriffs von der Gottheit. Erste Abtheilung über die Realität unsers Begriffs von dem Unendlichen* (1778), *Zwote Abtheilung. Ueber den Verstand in der Gottheit gegen Hume* (1883). Nach D. Henrich (1967) hat Kant die Schrift von 1760 „*vermutlich gelesen*“; diese Schrift, die „*Kants großes Interesse für das spätere Werk von Tetens mit veranlasst haben mag, weist [Tetens] der Ontologie die Aufgabe zu, in analytischem Verfahren die allereinfachsten Begriffe und Grundsätze zu ermitteln. Begriffe und Grundsätze werden gleichermaßen als Resultate der Analyse erlangt, während für Kant die unerweislichen Sätze Voraussetzungen für die Möglichkeit der Analyse sind.*“ (S. 18) Dazu vgl.: Engfer, J. (2005), S. xix-xx. Im § 2 dieses Werkes wird die Ontologie als „*allgemeine Theorie von allen möglichen und wirklichen Dingen*“ und als „*Theorie von den allgemeinen Eigenschaften aller möglichen und wirklichen Dinge*“ definiert. (Vgl. Krouglov, Alexei N. (2009), S. 270). Da wird die Unbestimmtheit der metaphysischen Grundbegriffe im Vergleich zu denjenigen der Mathematik behandelt. Vgl. auch: Tonelli, G. (1959), S. 63 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 21.

¹⁸⁷⁸ Nach Friedrich Harms (1878) lebt „*ein kritischer Geist [nicht nur im Werk Kants, sondern] auch in dem Werke von Tetens. Man hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Schrift von Tetens einen viel größeren Einfluss würde erreicht haben, wenn nicht bald darauf Kants Kritik der reinen Vernunft alle Aufmerksamkeit auf sich gezogen und die Richtung des Denkens bestimmt hätte. Denn mit Recht gilt die Schrift von Tetens als ein Werk, welches größere Beachtung verdient, da es durch Selbständigkeit der Forschung und scharfsinnige Untersuchungen sich auszeichnet. Indes auch später hat Tetens' Schrift doch keine weiteren Erfolge gehabt. Denn die Art der Untersuchung, welche in ihr obwaltet, lag dem Interesse und dem Entwicklungsgange fern, welchen die deutsche Philosophie seit Kant genommen hat.*“ (S. 125-126) Vgl. auch: Hauser, Chr. (1994), S. 125. Es muss wahr sein, dass die Tatsache, die den Namen von Tetens vergessen machte, die Erscheinung und Rezeption (positive oder negative) der *Kritik der reinen Vernunft* gewesen ist. Interessant ist zum Beispiel, dass nach dem Tod G.F. Meiers am 21. Juni 1777 Tetens und nicht Kant als erster nach Halle berufen wurde; das beweist ein Brief Johann Erich Biesters an Tetens vom 29. Juni 1779. Dazu vgl.: Krouglov, A. N., *Erste oder zweite Wahl? Kant und die Suche nach einem Nachfolger für Meier in Halle (1777/78) – Beigabe. Brief von Johann Erich Biester an Johann Nikolaus Tetens vom 29. Juni 1777*. In: Böhr, Christoph – Delfosse, Heinrich (Hg.) (2011), *Facetten der Kantforschung. Ein internationaler Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 87-104.

¹⁸⁷⁹ *ASP*, S. 1-2. Eine wichtige Frage im Rahmen der Philosophiegeschichte ist diejenige, die nicht bloß die Quellen der Philosophie Tetens', sondern die Art und Weise, in der er von diesen Quellen, hauptsächlich von den britischen, beeinflusst wurde, angeht. Tiefer werden wir hier darauf nicht eingehen. Gustav Störing (1901) versteht die Tetensche Philosophie als eine Synthese zwischen Leibniz und Hume, während er die Lambertsche als eine Synthese zwischen Wolff und Locke betrachtet (*Die Erkenntnistheorie von Tetens. Eine historisch-kritische Studie*, Leipzig, S. 152) Andererseits sehen E. Zeller (1875, S. 261), W. Uebele (1911, passim) und E. v. Aster (1921,

Tatsache, dass sich Tetens der europäischen philosophischen Tradition seiner Zeit als verpflichtet erklärt, verleiht seinen Versuchen zur Distanzierung von dieser Tradition sicher einen höheren Grad von Glaubwürdigkeit. Er hat die Aporien dieser Zeit, vor Allem im Bereich der Vorstellung-Gegenstand-Verhältnisse, diagnostiziert, und es ist ihm bewusst, dass er über sie hinausdenken muss. Er versteht die Tatsache, dass unsere Kenntnisse von äußeren Gegenständen immer durch Vorstellungen vermittelt sind, als Provokation. Wie ist es also philosophisch möglich von jenen zu reden?

Da wir von den Gegenständen ausser dem Verstande nichts wissen, als nur allein mittelst unsrer Vorstellungen, die wir von ihnen in uns selbst gesammelt haben; so ist eine jede Untersuchung über die Beschaffenheiten der äussern Objecte, nichts anders als eine gewisse Bearbeitung der in uns vorhandnen Ideen, die sich auf solche beziehen. Aber dennoch sind es zwei in manchen Hinsichten unterschiedene Beschäftigungen: die Gegenstände erforschen, mittelst der Vorstellungen von ihnen; und diese Vorstellungen selbst in uns zur Untersuchung ziehen, sie prüfen, und über ihren Werth oder Unwerth, Wahrheit oder Falschheit, urtheilen.¹⁸⁸⁰

Einen direkten Zugang, ohne Vermittlung der Vorstellungen, zu den äußeren Gegenständen, gibt es nach Tetens nicht. Der Gegenstand unserer Erkenntnis ist immer ein vorgestellter bzw. vorstellbarer. Die Abhängigkeit der Erkenntnis der Objekte von ihrer Vorstellbarkeit, letztendlich von den menschlichen Denkkraften, erheben die Frage nach der Legitimierung der Subjektivität im Rahmen der neuzeitlichen Philosophie; diese Frage wird natürlich nicht zum ersten Mal von Tetens gestellt. Was für Tetens zum Problem wird, ist die unreflektierte Annahme der Existenz der äußerlichen Dinge, die vorgestellt werden. Wir setzen voraus, „daß es unmittelbar die Dinge sind, nicht aber ihre Abdrücke und Vorstellungen, die wir vor uns haben, und sie uns beschäftigen“; diese Identifizierung zwischen „Ideen und Sachen“ entspringt „aus einem natürlichen Hang“.¹⁸⁸¹ Der Philosoph ist verpflichtet die voreiligen Schlussfolgerungen dieses „natürlichen Hangs“ zu vermeiden und seine Bedingungen zu untersuchen. Diese Untersuchungen müssen im Rahmen einer im Lambertschen Sinne verstandenen Ontologie, einer „Grundwissenschaft“¹⁸⁸², die Tetens „transcendente Philosophie“ nennt, angestellt werden. Tetens ist nach Krouglov „der erste gewesen, der in der deutschen Sprache von der transzendent(al)en (transcendenten) Philosophie geschrieben hat“, und zu ihrem Verständnis gehören sowohl Lambertsche als auch Wolffsche Elemente.¹⁸⁸³ Das Programm einer solchen Philosophie ist nicht weit vom transzendentalphilosophischen Projekt Kants entfernt. Es geht eigentlich (1) um eine Untersuchung

S. 484-485) die Tetensschen Versuche als eine Vermittlung zwischen Leibniz und Locke. Nach G. Gawlick und L. Kreimendahl (1987) ist es sehr wichtig, dass mit Tetens die oberflächliche Auseinandersetzung mit den Absichten Humes ein Ende bekommen hat (S. 91), aber „es ist schwer zu entscheiden, ob Locke oder Hume am nachhaltigsten auf ihn gewirkt haben mag“ (S. 93). Tetens „gehört zu den wenigen, die Humes Treatise im Original lesen konnten und die sich in ihrer Auseinandersetzung auch auf das Jugendwerk beziehen.“ (ebd.)

¹⁸⁸⁰ ASP, S. 5.

¹⁸⁸¹ ASP, S. 6.

¹⁸⁸² Vgl. Tonelli, G. (1994), S. 178.

¹⁸⁸³ „Transzendent(al) bedeutet bei Tetens in diesem Fall etwas Gemeinsames zwischen der immateriellen und der materiellen Welt. Die allgemeine transzendent(al)e Philosophie wird von ihm als Ontologie (metaphysica generalis) den anderen drei Teilen der Metaphysik bzw. spekulativen Philosophie gegenüber- und vorangestellt, nämlich der reellen spekulativen Philosophie (metaphysica specialis).“ (2009, S. 272)

über die Möglichkeit der reellen Dinge, d.h. der Erfahrung und (2) um eine Propädeutik:

(1) Was wir in Deutschland *Metaphysic*, oder auch wohl *speculativische Philosophie* nennen, ist eine Sammlung von mehrern Wissenschaften. Die *allgemeine transcendente Philosophie*, die man *Grundwissenschaft*, *Ontologie* nennet, und die sich nur auf solche Grundsätze einlässet, welche höher und allgemeiner sind, als die Begriffe von körperlichen Dingen auf einer Seite, und als die Begriffe von immateriellen Gegenständen, die uns allein durch die innere Empfindung zukommen, auf der andern, ist eine eigne Wissenschaft für sich. Sie ist der gemeinschaftliche Stamm zu den zweyen großen Aesten der *theoretischen Philosophie*, davon die Philosophie über die Seelen und Geister und über Gott einen ausmachet, dessen Gegenstände die *unkörperlichen* und *immateriellen* Wesen sind, und den ich deswegen Philosophie vom *Unkörperlichen* oder *Intellektual-Philosophie* nennen mögte. Diesem stehet der zweyte Zweig, der mit *körperlichen* Dingen und ihren Beschaffenheiten zu thun hat, – *Physic* und die *Mathematic* größtenteils – gegen über. In Hinsicht der *Form* ist kein Unterschied zwischen der *Intellektual-Philosophie* und zwischen der Philosophie des *Körperlichen*. Beyde beruhen auf Erfahrungen und werden philosophische Wissenschaften durch die Verbindung der allgemeinen Theorie mit den Erfahrungen. Mit der Theorie der Vernunft hat es die nämliche Beschaffenheit. Es sind Wissenschaften von eben der Natur, wie die Astronomie und andre Theile der angewandten Mathematic, wo das Wesentliche in der Anwendung der allgemeinen Theorie auf wirkliche Gegenstände bestehet, die entweder selbst oder in ihren Wirkungen beobachtet worden sind. **Die transcendente Philosophie hingegen ist nichts als eine allgemeine Theorie, die an sich selbst keine wirkliche Dinge zum Gegenstande hat**, so wenig als die Analysis der Mathematiker. Sie hat einerley Natur mit dieser, und könnte ganz wohl in Vergleichung mit ihr **eine höhere Analysis der Dinge** heissen, wenn sie nicht ohnedies schon Nahmen und Titel genug hätte. **Sie hat mit wirklich vorhandenen Objecten nichts zu thun, und beschäftigt sich nur mit dem, was möglich oder nothwendig ist bey allen Arten von Dingen überhaupt. Allein so bald sie auf Erfahrungen angewendet wird; so entstehet durch sie die philosophische Einsicht in die Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge.**¹⁸⁸⁴ Wenn man lediglich auf diese innere Beziehung der *Grundwissenschaft*, auf die *Intellektual-Philosophie* und auf die *Physic* der *Körper*, Rücksicht nehmen wollte, so könnte sie eben so gut mit dieser letzteren als mit jener zusammen gebracht werden, oder dieser sowohl als jener voranstehen. Die Ursache, warum man sie mit den Wissenschaften von *immateriellen Gegenständen* verbindet, und aus beyden einen Codex unter der Benennung von *Metaphysic* zu machen pfleget, scheint mir diese zu seyn, weil die Lehrsätze aus der Psychologie, die mit der *natürlichen Theologie* zusammen genommen, den Grund zu einer practischen Religion der Vernunft ausmachen, *weniger* von den Beobachtungen, und *mehr* von den allgemeinen ontologischen Raisonsnements, abhängen. Hier wird also die Grundwissenschaft mehr gebraucht, als in der *Physic* und *Mathematic*. Die *Physic* der *Körper* intereßirt uns von der andern Seite, in so ferne sie eine Erfahrungswissenschaft ist, weit mehr, als in ihren allemeinen *speculativischen* Theilen. Das ist es, warum die gesammte *Metaphysic* so stark von der allgemeinen *transcendenten Philosophie* abhänget, daß die Realität von jener mit der Realität von dieser entweder versteht oder wegsinket. **Eine reelle speculativische Philosophie ist alsdenn in unsrer Gewalt, wenn eine Grundwissenschaft in unsrer Gewalt ist, die die Nahmen von einer wahren und vesten Wissenschaft von Sachen führen kann; und haben wir diese nicht, so fehlet uns jene.**¹⁸⁸⁵

¹⁸⁸⁴ Hier vereinigen sich im Begriff des wirklichen bzw. reellen Dinges Lockesches und Leibnizsches Gedankengut. Nach Chr. Hauser (1994) wollte Tetens „den Ausdruck reell sowohl im metaphysischen als auch im empirischen Sinne verstanden haben. Reell heißt danach etwas, das sowohl der Leibniz-Wolffschen Schultradition gemäß real im Sinne des absoluten (und nicht hypothetischen oder kontingenten) Widerspruchsfreiheit ist als auch im Sinne von Locke den Gegenständen außer dem Verstande entspricht.“ (S. 135)

¹⁸⁸⁵ ASP, S. 23-26 (Von mir hervorgehoben). Nach H. Knittermeyer (1920) „kommt noch kurz vor der entscheidenden Neubegründung der fraglichen Terminologie durch Kant der Begriff

(2) Die transcendente Philosophie, oder die Grundwissenschaft, muß zuvörderst als ein Theil der beobachtenden Philosophie von dem menschlichen Verstande und seinen Denkart, seinen Begriffen und deren Entstehungsarten, behandelt werden, ehe sie zu einer allgemeinen Vernunftwissenschaft von den Gegenständen ausser dem Verstande gemacht werden kann.¹⁸⁸⁶

Hier bemerken wir, dass die *transcendente Philosophie* einerseits, wie bei Lambert, die Basis sowohl der körperlichen als auch der immateriellen Entitäten ausmacht, andererseits aber das Primat dem immateriellen bzw. intellektuellen Erkenntnisbereich zukommt. Der intellektuelle Geltungsbereich ist derjenige der Bearbeitungen von Vorstellungen, und die Grenzen dieses letztendlich subjektiven Bereiches eröffnen den Weg zur Objektivität. Während also in der als Ontologie verstandenen *Grundwissenschaft* die Rede „von Dingen überhaupt“ ist, wird allmählich verständlich, dass es dabei um eine vermittelte Rede geht: „[J]ede Untersuchung über die Beschaffenheiten der äußern Objekte [ist] nichts anders als eine gewisse Bearbeitung der in uns vorhandenen Ideen, die sich auf solche beziehen.“¹⁸⁸⁷ Solche Gedanken markieren „Tetens' Blickwandel“, der von der objektbezogenen Ontologieauffassung der Wolff-Zeit zu der subjektorientierten Propädeutik Kants führt.¹⁸⁸⁸ Tetens weist auf die Grenzen der Ansprüche auf Objektivität alter Prägung hin; durch diesen Hinweis wird die Möglichkeit eines neuen Typus der Subjektivität ermöglicht, der, wie wir unten sehen, für Objektivität bürgen kann.¹⁸⁸⁹ Was durch die subjektive Tätigkeit, die mit den Sinnen anfängt, erreicht werden kann, ist eine *emendatio*, der auch schon Lambert eine große Rolle zugesprochen hat. So macht den ersten Schritt im Rahmen der *allgemeinen speculativen Philosophie* eine „Berichtigung der sinnlichen Kenntnisse“¹⁸⁹⁰ aus. Durch die systematische Übung der Sinne versuchen wir den Weg zu finden, der vom *common sense* zur Wissenschaft führt.¹⁸⁹¹ Die Philosophie „des gemeinen Menschenverstandes“, die „populaire Philosophie“¹⁸⁹², ist nicht zu verachten, aber der Philosoph zielt immer auf einen „höheren Standort“¹⁸⁹³:

Was ist denn aber diese *speculativische Philosophie*, und was soll sie seyn? Ohne Zweifel etwas mehr, als jene gute Reflexionen des gemeinen Verstandes, die sie nicht aufheben, sondern bevestigen und aufklären soll. Sie soll eine *entwickelte*, das ist, eine in Ordnung und Zusammenhang gebrachte, eine genau bestimmte, von allen falschen Nebenideen gereinigte, verlängerte, erhöhte und mehr bevestigte Vernunftkenntniß seyn; sie soll eine stärkere Ueberzeugung mit sich führen, als jene; eine solche nämlich, die aus dem deutlichen Bewustseyn der Gewisheit in uns entsteht. Dies ist der wahre Geist der

des Transzendenten, bei Tetens schärfer als bei Lambert, zu neuer, wenn auch in den Schranken des Dogmatismus letzthin festgehaltener Ausprägung.“ (S. 205) Knittermeyer dürfte die eben angeführte Passage entweder übersehen oder flüchtig gelesen haben; die Pflicht einer *transzendenten Philosophie*, wie sie hier präsentiert werden, weisen keinesfalls auf eine *dogmatische* Denkweise hin.

¹⁸⁸⁶ ASP, S. 72.

¹⁸⁸⁷ ASP, S. 5.

¹⁸⁸⁸ Baumgarten, H.U. (1992), S. 32-33.

¹⁸⁸⁹ Vgl. ASP, S. 27 und 36. Vgl. *PhV*, I, S. 540, wo das *Objektive* als das *unveränderlich Subjektive* erklärt wird.

¹⁸⁹⁰ ASP, S. 5-11.

¹⁸⁹¹ ASP, S. 10-11. Vgl. Dessoir, M. (1892), S. 365 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 35-36.

¹⁸⁹² ASP, S. 15.

¹⁸⁹³ ASP, S. 13.

Philosophie, und dies ist ihr Zweck, den man bey allen Fehlritten einzelner Philosophen dennoch als das Ziel erkennt, wornach die systematischen Philosophen, die sich von den philosophischen Raisonneurs unterscheiden wollen, gelaufen sind. Die Kenntnisse des gemeinen Verstandes sind der Boden, den man in der speculativischen Philosophie zu bearbeiten hat; gelingt die Cultur nach dem Wunsch der mathematischen Metaphysiker, so wie sie in einigen Theilen doch schon ziemlich gut gelungen ist: so soll die Bearbeitung und – diese Benennung enthält keinen wahren Vorwurf – mit schulgerechter Kunst zubereitete Vernunftkenntniß von jener unentwickelten Kenntniß des gemeinen Verstandes sich so weit unterscheiden, als die heutige Astronomie von der alten Himmelskenntniß absteht, die man noch in Senecas Schriften antrifft.¹⁸⁹⁴

Die Leitideen dieses Zitats sind sofort erkennbar: Entwicklung, Ordnung, Zusammenhang, Bestimmung, Reinigung, Verlängerung, Erhöhung und Befestigung der Vernunftkenntnis. Aber der Vergleich des Verhältnisses zwischen der speculativischen und der *common-sense*-Philosophie mit dem Verhältnis zwischen der älteren und der neueren Astronomie führt unsere Gedanken direkt zu einer Schlüsselfigur: zu K o p e r n i k u s. Die Verwirklichung der Ziele dieser erhöhten speculativischen Philosophie setzen also nicht nur einen Trieb bzw. Hang zur Entwicklung einer bis jetzt stagnierten philosophischen Denkweise voraus, dabei geht es nicht bloß um eine tiefe Bearbeitung, sondern um einen mit dem Namen K o p e r n i k u s eng assoziierten *Blickwandel*, von dem schon die Rede gewesen ist. Das Feld der philosophischen Forschung bleibt unveränderlich; es besteht aus den „wirklichen Dingen“ (ein Bekenntnis zu Crusius), die uns durch „Beobachtung und Raisonement“ (das Wolffsche empiriorationalistische Projekt vom *connubium rationis cum experientiae* bleibt bei Tetens aktuell) zugänglich werden.¹⁸⁹⁵ Da die Dinge aber unendlich sind, ist es die Gefahr der zwischen den Dingen und der „nachforschenden Vernunft“ bestehenden „Kluft“¹⁸⁹⁶, die die Metaphysik als Wissenschaft zum Abenteuer macht und die Philosophen motiviert.¹⁸⁹⁷ Und da die

¹⁸⁹⁴ ASP, S. 17-18. Dazu vgl. Dessoir, M. (1892), S. 365, Uebele, W. (1911), S. 71-74 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 35-36 und 51-52.

¹⁸⁹⁵ ASP, S. 18. Vgl. Zart, G. (1881), S. 170-171, Ciafardone, R. (1990), S. 127, Baumgarten, H.-U. (1992), S. 24-29 und Engfer, J. (2005), S. xvi. Engfer bemerkt weiter dazu: „[D]ie Aufklärung des 18. Jahrhunderts unterscheidet sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach dadurch von den großen Systementwürfen des 17. Jahrhunderts, dass sie nicht mehr versucht, von ersten unbezweifelbaren Prinzipien ausgehend alle anderen Sätze deduktiv abzuleiten, sondern dass sie die beobachtbaren Phänomene als das ursprünglich Gegebene und die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien oder Ursachen als das mithilfe vernünftiger Überlegungen allererst zu Findende betrachtet.“ (S. xvii) In diesem Rahmen ist also zu erwarten, dass Tetens zwischen Rationalismus und Empirismus pendelt: „Zeigt sich Tetens in der Forderung jener deduktiv zu entwickelnden Grundwissenschaft als Rationalist, so stimmt er nun zugleich mit Crusius, Lambert und Kant überein in der Bekämpfung der Wolffschen Ontologie und ontologischen Metaphysik: nicht alle Grundsätze sind auf den Satz der Identität oder des Widerspruchs zurückführbar, nicht alle Relationen rein logische Relationen, es gibt neben den formellen auch materielle Grundsätze der Erkenntnis. Auf der anderen Seite: Stellt sich Tetens auf den Boden des Locke-Humeschen Empirismus, so lehnt er dagegen Humes skeptische Konsequenzen ab: der Begriff der „Ursache“, der „Substanz“, des Ich sind nicht, wie Hume behauptet, leere und realiter ungültige, sondern es sind Begriffe, deren reale Gültigkeit auf dem Wege der inneren und äußeren Wahrnehmung nachweisbar ist.“ (Aster, E. v. (1921), S. 485)

¹⁸⁹⁶ ASP, S. 19.

¹⁸⁹⁷ „[S]o ist die Metaphysik eine Reise um die Welt, über den Ocean, wo man nur hie und da an einigen allgemeinen Erfahrungssätzen etliche Inseln und Ufer antrifft, durch die man von ihrer genommenen Richtung belehret werden kann. Die Leidenschaften sind die Stürme, die Vorurtheile die Klippen, die die Vernunft zurückwerfen oder scheitern lassen. Wo viele Ursachen gibt es also nicht hier mehr als anderswo, sich mit guten Kompassen, Karten und Fernröhren zu versehen, und

Philosophen dieses Abenteuer bestehen müssen, muss die Erkenntnis der Wirklichkeit neu gesichert werden. Wenn Kant sich um den Status der Metaphysik seiner Zeit beschwert und für sie „den sicheren Gang einer Wissenschaft“¹⁸⁹⁸ anbahnen will, weil „ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei“¹⁸⁹⁹, hat er schon den *Blickwandel* realisiert; diese Realisierung hat nicht nur mit der kopernikanischen Wende sondern auch mit der Sicherung des Status der Anschauungen zu tun, die bei Kant über eigene reine Formen verfügen; durch die a priori Synthesis eröffnet er den Weg zur objektiven Gültigkeit unserer Vorstellungen. Das hat auch Tetens gewollt; so weit wie Kant ist er zwar nicht gegangen, aber seine Schritte in diese Richtung sind nicht bestreitbar. Er versucht das Feld seiner *Grundwissenschaft* möglichst zu klären, und diese Klärung wird die Metaphysik ermöglichen. Bei diesem Versuch spielt, wie es schon erörtert wurde, der von Lambert übernommene Begriff *transzendent* eine wichtige Rolle. Pflicht der *transcendenten Philosophie* ist nach Tetens die Klärung und Formung der Voraussetzungen, unter denen die Erkenntnis der real existierenden Dinge möglich ist. Der wichtigste Schritt ist dabei die Erkenntnis der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit von Dingen überhaupt.¹⁹⁰⁰ Das Primat wird dem formalen Moment des Erkenntnisprozesses zugesprochen; die Tatsache, dass die *transcendente Philosophie* sich mit der Erkenntnis von Dingen überhaupt beschäftigt, bringt das Tetenssche Projekt dem Kantschen der Transzendentalphilosophie mindestens von der Seite der Absichten her sehr nah. So erscheint die *transzendente Philosophie* als eine *metaphysica generalis* bzw. *Ontologia* bzw. *allgemeine speculativische Philosophie*, die den drei Teilen der *reellen speculativischen Philosophie* bzw. *metaphysica specialis* vorangestellt werden muss; die *speculativische Philosophie* als Ganzes ist nichts Anderes als die sogenannte Metaphysik.¹⁹⁰¹ Bei Tetens erhebt sich also wie bei Kant die Frage nach den Grundbegriffen, durch die ein solches philosophisches Projekt ermöglicht wird. Wenn wir also für die Metaphysik den Status der Wissenschaftlichkeit beanspruchen, müssen wir akzeptieren, dass „die wesentlichen Beschaffenheiten einer wahren reellen Wissenschaft, wovon die innere Stärke der Mathematic, ihre Zuverlässigkeit und Evidenz abhänget, für jede andre Wissenschaft die nämlichen“ sind. „Zuerst *b e s t i m m t e u n d r e e l l e G r u n d b e g r i f f e , n e b s t e v i d e n t e n G r u n d s ä t z e n*.“¹⁹⁰² Das reicht aber nicht aus; was geprüft werden muss, das sind die hinsichtlich der Grundbegriffe angewandten Termini von *Subjektivität*, *Objektivität* und *Realität*. Durch die sorgfältige Prüfung dieser Termini können wir über den herrschenden naiven Realismus hinausdenken:

sich in der Kunst zu steuern vorhero vestzusetzen. Wie viele Gründe hat man, die Vernunftlehre und die Grundphilosophie zu studiren!“ (ASP, S. 20-21)

¹⁸⁹⁸ KrV, B xiii.

¹⁸⁹⁹ KrV, B xiv.

¹⁹⁰⁰ Vgl. hier: Krouglov, A.N. (2005), S. 64-68. Krouglov verweist auf den Titel der *Deutschen Metaphysik* Wolffs (*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*) und erinnert daran, dass durch den Begriff *Ding überhaupt* die lateinischen Termini *res* und *ens* übersetzt werden. Bei Tetens erscheint der Unterschied, der nach Krouglov bei Lambert spürbar ist, nicht mehr: „Das Ding entspricht eher dem „ens“ (etwas wirklich Seiendes) und die Sache der „res“ (etwas, was ein Ding zu eben diesem Ding macht) der Tradition.“

¹⁹⁰¹ Vgl. Krouglov, A.N. (2005), S. 61 und Hauser, Chr. (1994), S. 134-135.

¹⁹⁰² ASP, S. 26.

Es werden *r e e l l e* Grundbegriffe erfordert. Nicht genug, daß sie genau bestimmt sind, ja nicht genug, daß sie von einer Seite deutlich entwickelt sind. Dem ohnerachtet könnten sie ganz oder zum Theil ein sachenleeres Wortwerk seyn. Es muß alles, was in unsern allgemeinen Notionen nur *s u b j e c t i v i s c h* ist, was unsre eigne Denkkraft hinein trägt, von dem, was wirklich *o b j e c t i v i s c h* ist, was Sachen ausser dem Verstande entspricht, sorgfältig abgesondert werden. Das letztere macht die *R e a l i t ä t d e r B e g r i f f e* aus. Dies ist es, was wir für uns zu einer reinen Luft macht, wodurch wir die Gegenstände sehen. Ist das Subjectivische mit dem Objectivischen vermischet, so entstehen Dünste und Nebel; die Gegenstände werden aus ihrer wahren Lage gerückt und schwankend, und man sieht zuweilen, was nicht da ist, so wie man, was wirklich da ist, übersieht.¹⁹⁰³

Aber die Grundbegriffe, die bis jetzt im Lauf der Philosophiegeschichte vorgeschlagen und diskutiert wurden, sind „*nicht [...] mit Beweisen versehen [...], woraus ihre Realität und Richtigkeit unvidersprechlich erhellet. Solche Beweise kann die R e a l i s i r u n g d e r B e g r i f f e u n d G r u n d s ä t z e g e b e n , u n d a u c h n u r d i e s e a l l e i n k a n n s i e g e b e n .*“¹⁹⁰⁴ Dieser Ausdruck (*Realisierung der Begriffe*) ist sicher mit dem Kantschen der *objektiven Gültigkeit der Begriffe* verwandt. Die Objektivität wird aber nur dann gewonnen, wenn der Status der Subjektivität aufgeklärt worden ist. Objektivität wird im Rahmen der Tetensschen Erkenntnislehre als ein sicherer Schritt verstanden, dessen Ausgangspunkt eine mit Regeln und Denkgesetzen versehene Subjektivität ist. Die Allgemeingültigkeit unserer ersten Begriffe und Grundsätze ist die Voraussetzung der Möglichkeit ihrer Realisierung und der intersubjektive Charakter unserer Vorstellungen befestigt unsere Ansprüche auf ihre Objektivität.¹⁹⁰⁵ Hier fängt Tetens mit der Definition der *notiones primae* und der *principia prima* seiner als Erkenntnislehre verstandenen Ontologie an:

Die *e r s t e n a l l g e m e i n s t e n B e g r i f f e* sind unsere Vorstellungen von den Dingen oder Objecte überhaupt; es sind die *i d e e l l e n O b j e c t e* in uns.

Die [...] *e r s t e n a l l g e m e i n s t e n G r u n d s ä t z e* sind gewisse allgemeine Urtheile über die Beziehungen der Dinge und ihre Beschaffenheiten auf einander.¹⁹⁰⁶

¹⁹⁰³ ASP, S. 27.

¹⁹⁰⁴ ASP, S. 35.

¹⁹⁰⁵ „Ist die Art zu urtheilen, die dem Verstande des einen jetzt nothwendig ist, auch die allgemeine Urtheilsart des menschlichen Verstandes? Denken alle andre Menschen eben so über dieselbigen Ideen? Oder ist es bloß zufällig, hat es in gewissen schon angenommenen Formen seinen Grund? Ist es nur Vernunft eines einseitigen Systems, welche also urtheilet? Weiter: Ist die angegebene Denkart allgemein? Hat sie denn etwa ihren Grund in einem Unvermögen, das eine bloße Folge der Endlichkeit, und der nothwendigen Unwissenheit des menschlichen Verstandes ist? Oder hat sie ihren Grund in einer allgemeinen Sinnlichkeit, die ihm überall anklebt? Es ist doch eine Zeit gewesen, wo kein Mensch umhin konnte, zu glauben, daß die Sonne um die Erde täglich herumgehe, weil es die Empfindung so mit sich brachte. Ist es also vielleicht bloß menschliche Denkart in dem gegenwärtigen Zustande unseres Geistes? Oder ist selbige vielmehr so tief, so allgemein, so innig in der Natur des Verstandes, in so ferne es Denk- und Urtheilskraft ist, gegründet, daß der Verstand, der sie bezweifeln und bestreiten will, auch dies nicht kann, ohne sie bey seinem Zweifeln zu befolgen, und also als richtig vorauszusetzen? Wenn dies ist; so muß die Verstandeskraft, als Verstandeskraft auch in andern Wesen, selbst der unendliche Verstand, in so ferne wir von ihm einen Begriff haben können, auf die nämliche Art urtheilen. *S o l c h e U n t e r s u c h u n g e n m a c h e n d a s R e a l i s i r e n d e r G r u n d s ä t z e a u s .*“ (ASP, S. 37-38) Vgl. den Gebrauch des Wortes bei Kant: „Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert.“ (KrV, A147 / B 187)

¹⁹⁰⁶ ASP, S. 36.

Die Tatsache, dass nach Tetens sowohl die ersten Begriffe als auch die ersten Grundsätze einer Realisierung bedürftig sind, markiert seine Gegenposition zu der Annahme der herkömmlichen Metaphysik, die ihnen sehr oft einen objektiven Charakter verlieh:

Solche Grundsätze und Ideen, die man in der Metaphysic *o b j e c t i v i s c h* ansiehet, das ist, als die Gegenstände selbst, sind in uns doch nur gewisse *s u b j e c t i v i s c h e* Vorstellungs- und Denkart, die in uns wie andre Modificationes und Thätigkeiten unsrer Denkkraft beobachtet werden können.¹⁹⁰⁷

Interessant ist hier, dass diese *ersten allgemeinsten Grundsätze* in zwei Typen *eingeteilt* werden: in *materielle* und *formelle* bzw. *logische Grundsätze*. Der Tetenssche Begriff des *Formellen* ist mit dem Lambertschen Begriff des *Gedenkbaren* (wie ihn Lambert von Tschirnhaus und Wolff übernahm) verwandt.¹⁹⁰⁸ Das Wichtigste dabei ist jedoch, dass die *materiellen* nichts mit der Sinnlichkeit zu tun haben; es geht um Grundsätze, in denen „*der Bezug zu den Gegenständen mitgedacht* [ist]“.¹⁹⁰⁹ Der Unterschied zwischen beiden markiert nicht die Differenz zwischen dem Formalen und dem Sinnlichen, sondern eher (in Kantscher Sprache ausgedrückt) diejenige zwischen dem Formalen und dem Transzendentalen:

Die *m a t e r i e l l e n* Grundsätze sind darin von den *l o g i s c h e n*, oder *f o r m e l l e n* Principen unterschieden, daß die letztern mehr die Art angeben, wie wir Begriffe verbinden, wenn wir urtheilen, und Urtheile verbinden, wenn wir folgern und schliessen, und also nur im allgemeinen die Form der Urtheile bestimmen; dahingegen jene die besondern Denk- und Urtheilsweisen aussagen, welche bey gewissen allgemeinen Gattungen von Vorstellungen – oder von Objecten – dem Verstande natürlich und nothwendig sind.¹⁹¹⁰

Die *materiellen Grundsätze* sind also als *besondere Denkweise dem Verstande natürlich und notwendig*, und zwar nicht hinsichtlich individueller Vorstellungen und Objekte, sondern hinsichtlich gewisser *allgemeinen Gattungen von Vorstellungen und Objekten*. Sie stehen zwischen Form und Erfahrung; sie sind nothwendig, ihren Anwendungsbereich machen *gewisse allgemeine Gattungen von Vorstellungen und Objecten* aus, und als *besondere Denkweise* unterscheiden sie sich vom bloß Formalen. Das Wort *materiell* bezeichnet also hier nicht das vom Stoff der Erkenntnis Entstandene, sondern den Bezug auf allgemeine Gattungen von Gegenständen. Es geht nicht um Gegebenheit bzw. Existenz, sondern um die Möglichkeit der Erkennbarkeit des Gegebenen, letztendlich um die Möglichkeit der Erfahrung. Die *formellen* sind „*in Hinsicht ihrer Allgemeinheit* [...] *Grundsätze vom e r s t e n R a n g e*“, d.h. sie sind

¹⁹⁰⁷ Ebd. H.U. Baumgarten (1992) bemerkt hier: „*Objektivisch meint hier, den Dingen bzw. der Ordnung der Dinge entsprechend. Dieses Objektivische wird nun ein Problem, denn Tetens stellt fest, dass doch alle Aussagen bzw. alle Erkenntnis nur mittels unserer subjektiven Vorstellungen zustande kommen und daher von dieser Seite aus betrachtet auch nur subjektive Vorstellungen sind.*“ (S. 32-33)

¹⁹⁰⁸ Vgl. Lambert, *CV*, S. 41, *Al.*, § 10, *Arch.*, § 108, 291, 300 und Anm. 1657, 1685, 1731, 1734, 1742, 1780, als auch: Uebele, W. (1911), S. 100-101 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 40-41.

¹⁹⁰⁹ Baumgarten, H.-U. (1992), S. 41.

¹⁹¹⁰ *ASP*, S. 36-37. Anders formuliert: Die Evidenz der „*G r u n d - G e m e i n s ä t z e* [beruht] *nicht auf die Beschaffenheit der B e g r i f f e*, die in ihnen verbunden oder einander entgegen gestellt werden, sondern auf die *N o t h w e n d i g k e i t* und *Natürlichkeit der D e n k a r t* [...], mit der die Begriffe also von einander bejahet oder verneinet werden.“ (*ASP*, S. 42)

die eigentlichen *f o r m e l l e n* Grundsätze, Hervorbringungen der Vernunft, bey denen nichts weiter in Betracht gezogen wird, als die Form oder die Art des Verfahrens. Ihr Subject ist ein jedes Ding, oder eine jede Sache überhaupt; es sey ein Object außer dem Verstande, oder eine Idee davon in uns. Ein jedes nämlich, was ein Gegenstand der Reflexion ist und werden kann.¹⁹¹¹

Das Prinzip des Widerspruchs, der Identität und des zureichenden Grundes gehören zu ihnen.¹⁹¹² Die *materiellen Grundsätze* sind eher ein Sonderfall des Formalen,¹⁹¹³ aber sie sind keinesfalls vom Widerspruchsprinzip ableitbar.¹⁹¹⁴ Diese „*Grundsätze der zwoten Classe*“¹⁹¹⁵ „*sollen etwas Unterscheidendes in sich haben*“, das „*in den Ideen, in den Begriffen des Subjects und des Prädicats, das ist, in ihrer Materie*“ liegt.¹⁹¹⁶ Durch sie wird der Weg von den „*Ideen zu den Objecten*“¹⁹¹⁷ ermöglicht: „*Das, was wir also als eine natürliche Denkart des Verstandes gewahr werden, was wir so und nicht anders denken können, das sehen wir an, als etwas, das außer dem Verstande so seyn muß, und machen aus jener Beobachtung einen objectivischen Grundsatz.*“¹⁹¹⁸ Hier wird die objektive Gültigkeit unserer Vorstellungen nicht festgestellt, sondern bloß beansprucht; die Formulierung: „*das sehen wir an, als ...*“ betont genau den gemäßigten und nüchternen Charakter der Philosophie von Tetens; er versucht ohne Anmaßung einen neuen Weg anzubahnen, und er hat sich die richtige Richtung ausgesucht. Aber trotz seiner Berufungen auf Kopernikus hat er keine kopernikanische Wende gedacht.

So machen die *materiellen Grundsätze*, mit denen das Projekt der Realisierung der Vorstellungen bzw. Ideen eng verbunden ist, den größten Teil der *transcendenten Philosophie* aus. Das Eigentümliche der materiellen Grundsätze besteht in ihrer Abhängigkeit von diesen Ideen.¹⁹¹⁹ Wie könnte man aber „*die Begriffe r e a l i s i e r e n*“? Man muss „*die Kennzeichen [der Gemeinbegriffe] mit deutlichem Bewustseyn einsehen und vorlegen*“. Wenn wir von „*Realität des Begriffs im Verstande*“ sprechen, dann müssen wir „*eine wahre Vorstellung eines Gegenstandes ausser ihm*“ ansehen.¹⁹²⁰ Hier kommen wir zur empiristischen Komponenten der Tetensschen Erkenntnislehre. Das Vermeiden von Dunkelheiten und Verwirrungen bei den allgemeinen Begriffen ist eine Arbeit der „*psychologischen Untersuchungen*“.¹⁹²¹ Warum das der Fall ist, erklärt Tetens ganz einfach:

¹⁹¹¹ ASP, S. 43. Vgl. PhV, I, S. 516.

¹⁹¹² ASP, S. 39-43.

¹⁹¹³ „Hierbei ist jedoch zu beachten, dass die materiellen Grundsätze als Prinzipien im Sinne der Seinsbestimmungen der Dinge überhaupt wie die formalen der Logik zur Erkenntnisform gehören und von der Erkenntnismaterie als sinnlichem Stoff unterschieden sind. So besitzen die materiellen Grundsätze als Prinzipien, deren Allgemeinheit nicht einen „Aspekt der Dinge“ darstellt, keinen materiellen, sondern einen formalen Charakter.“ (Baumgarten, H.-U. (1992), S. 41). W. Uebele (1911) hatte das schon bemerkt: „[F]ormal und material Prinzipielles gehört beides als der Verstandesseite zuzuteilen zur Erkenntnisform gegenüber der aus der Sinnlichkeit stammenden Erkenntnismaterie.“ (S. 78)

¹⁹¹⁴ ASP, S. 39-42 und 44.

¹⁹¹⁵ ASP, S. 44.

¹⁹¹⁶ Ebd..

¹⁹¹⁷ ASP, S. 37.

¹⁹¹⁸ Ebd.

¹⁹¹⁹ ASP, S. 44.

¹⁹²⁰ ASP, S. 46. Vgl. Uebele, W. (1911), S. 78 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 38.

¹⁹²¹ ASP, S. 45.

Alle allgemeine Begriffe haben ihren Ursprung aus den Empfindungen. Man muß jene also auf diese wieder zurück führen, das ist, die Empfindungen aufsuchen, woraus die Denkkraft gezogen hat.¹⁹²²

Das aber besagt hinsichtlich der Objekte, durch die unsere Empfindungen entstehen, nichts. Wir bleiben immer im Bereich des Vorgestellten, d.h. des *verarbeiteten* und *modifizierten* Stoffs der Erkenntnis stehen. Hier gebraucht Tetens das Wort *Materie* für die Empfindungen. Genau wie die Vorstellungen die *Materie* der Grundsätze zweiter Klasse sind, sind ebenso die Empfindungen die *Materie* der Vorstellungen, sie machen ihren „ersten Grundstoff“ aus.¹⁹²³ So erscheint die Ontologie, die *Grundwissenschaft* als eine Lehre, die hauptsächlich mit Vorstellungen zu tun hat, und zwar mit solchen, die die Eigenschaften sowohl der körperlichen als auch der unkörperlichen Welt deuten können. Im Sinne Lamberts heißen diese *Notionen* „*transcendente Begriffe*“, und es ist unerlaubt, diese Begriffe entweder mit den Begriffen von materiellen oder mit den Begriffen von immateriellen Dingen zu verwechseln. Aber eine Liste bzw. Tafel der Begriffe aller Arten fehlt bei Tetens völlig.¹⁹²⁴ Die „*erste Operation*“, die im Rahmen der Ontologie gefordert wird, ist die strenge Unterscheidung zwischen diesen drei Arten von Begriffen.¹⁹²⁵ Stoff der intellektuellen Gegenstände ist die „*innere Empfindung*“, Stoff der Vorstellungen von materiellen Gegenständen ist die „*äußere Empfindung*“, und Stoff für die transcendenten Begriffe sind sowohl die innere als auch die äußere Empfindung. So machen die transcendenten Begriffe „*die oberste gemeinschaftliche Spitze in unserem Gedankengebäude*“ aus.¹⁹²⁶ Das Merkwürdige dabei ist, dass diese Begriffe, obwohl sie beide Empfindungsarten zum Stoff haben, von ihnen unabhängig sind; so können sie die transcendente Philosophie zur „*Reinigkeit*“ führen.¹⁹²⁷ Das ist

¹⁹²² ASP, S. 48.

¹⁹²³ ASP, S. 50.

¹⁹²⁴ Die Liste von ASP (S. 12) bietet dazu keine Hilfe an. Es ist unwahrscheinlich, dass die Begriffe, die da registriert werden (Ursache, Wirkung, Thun, Leiden, Ding, Beschaffenheit, Notwendigkeit, Zufälligkeit, Ordnung, Zeit, Raum usw.) zu den transzenten gehören, wie A. Krouglov (2009) behauptet (S. 275-276). Diese Begriffe können nicht insgesamt transzendent sein; sie sind eher die Grundbegriffe, die untereinander streng unterschieden werden müssen.

¹⁹²⁵ „Die Grundwissenschaft soll die *allgemeinen Grundsätze* enthalten, wornach wir über die Dinge überhaupt, über alle Gattungen wirklicher Wesen, über Geister und Körper, über das Immaterielle und Materielle, über das Unendliche und Endliche, urtheilen und schließen. Es folget also unmittelbar, daß die Gemeinbegriffe in diesen Sätzen, sowol die von den Subjecten, als die von den Prädicaten, eine dazu erforderliche Allgemeinheit haben, das ist, daß sie *transcendente Begriffe*, oder eigentlich sogenannte *Notionen*, seyn müßten [...] [D]ie *transcendenten* [Begriffe stellen das dar], was in beyden dieser Arten Gemeinschaftliches ist, und zwar nichts mehr als dieses: *Daher ist die erste Operation*, die erfordert wird, um zu *transcendenten Gemeinbegriffen* zu kommen, die *Absonderung des Immateriellen und des Materiellen von dem ihnen gemeinschaftlichen Transcendenten*.“ (ASP, S. 51) Vgl. Hauser, Chr. (1994), S. 136-138.

¹⁹²⁶ ASP, S. 52-55.

¹⁹²⁷ „Aus dieser Entstehungsart her haben auch die *transcendenten Notionen* eine ihnen eigne Unabhängigkeit von der besondern Art der Empfindungen, woraus sie abstrahiert worden sind. Z.B. die Begriffe von der *Wirklichkeit*, von der *Substanz*, sobald sie transcendent geworden sind; so sind sie nicht mehr die Begriffe von *wirklichen Seelen*, noch von *wirklichen Körpern*. Das Allgemeine in ihnen, was ihr Object ist, mit Absonderung alles besondern, was in unsrer Phantasie sich dazu gesellen mag, enthält nichts, das

möglich, weil sie über eine höhere Allgemeinheit verfügen: transcendent bedeutet nicht bloß allgemein, sondern „völlig allgemein“.¹⁹²⁸ Das Problem, das hier auftaucht, ist dasjenige, was die eventuelle Apriorität dieser Begriffe angeht. Einerseits assoziiert zwar Tetens das *a priori* mit der *inneren Natur*, aber die Passage, in der davon berichtet wird, ist nicht klar, und wenn Krouglov schreibt, dass bei Tetens „die Erkenntnis *a priori* [...] die Erkenntnis aus der innern Natur“ sei, geht es eher um eine voreilige Vereinfachung¹⁹²⁹, geschweige denn, wenn

von den Eigenheiten der *innern* oder der *äussern* Empfindungen abhänget, welche von diesen auch der erste Stof zu ihnen gewesen seyn mag; nichts, was sie nicht in sich haben würden, wenn sie von einer jeder andern Art von Empfindungen und Vorstellungen einzelner Dinge abstrahiret worden wären. Sie sind ein allgemeiner Geist, der in beyden Gattungen von Empfindungen, und in beyden Arten von Vorstellungen von dem Materiellen und von dem Immateriellen enthalten ist, und wovon alles das Eigne des Materiellen oder des Immateriellen geschieden seyn muß, woferne der Verstand ihn in der Reinigkeit haben soll, in der er ihn in der transcendenten Philosophie gebrauchen will.“ (ASP, S. 56-57)

¹⁹²⁸ „Die Verwechslung dessen, was zwar allgemein ist, aber nur in Hinsicht der *materiellen* Gegenstände, mit dem völlig allgemeinen oder *transcendenten*, das wir auch in den *unkörperlichen Wesen* nach Anleitung unsrer Begriffe uns vorstellen; diese Verwechslung verursacht das Ueberspringen von Dingen einer Art zu andern verschiedenartigen. (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)“ (ASP, S. 57) „Wäre das transcendente genau abgesondert von demjenigen, was blos etwas allgemeines aus äußerlichen Empfindungen, und von dem, was etwas immaterielles ist; so würden wir wissen, was wir an unsern allgemeinen Grundsätzen haben, und nicht haben.“ (S. 60-61)

¹⁹²⁹ Wir lesen: „Unsre Begriffe entspringen aus Empfindungen [...] Es wird nichts mehr dadurch gesagt [...] als daß der erste Grundstof, den die Vernunft zu unsern Vorstellungen zu Gedanken und zu Begriffen hat, die Materie aus der sie durch die Thätigkeit der Denkkraft gemacht worden, Empfindungen sind. Dieser Satz lehret uns also über die Natur unsrer Kenntnisse nichts näheres, als was wir von den körperlichen Producten der Natur und Kunst erkennen, wenn wir blos wissen, daß sie Feuer, Wasser, Luft und Erde, zu ihrem ersten Grundstof haben. Dies ist ohne Zweifel eine fruchtbare Erkenntniß; aber wenn nun von diesen oder jenen einzelnen Körpern, von ihrer Vestigkeit und Brauchbarkeit die Rede ist, und wenn *diese* aus ihrer innern Natur so zu sagen, *a priori* sollten beurtheilet werden; so begreift man, daß es weniger darauf ankomme, den Stof zu kennen, woraus sie gemacht sind, als daß auch die Art der Verarbeitung bekannt sey, wodurch der Stof modificiret, zusammengesetzt und vermischt worden sey.“ (ASP, S. 50) Krouglov (2009) kommentiert: „Tetens stellt die Allgemeinheit der transcendent(al)en Begriffe der Mehrstimmigkeit gegenüber, die wohl als eine Doppel- oder Vieldeutigkeit der Wörter zu deuten ist. Wenn als Kriterium der Erkenntnis *a priori* die „strenge Allgemeinheit“ [Kant, KrV, B4] der Kritik der reinen Vernunft gilt, dann sind die transcendent(al)en Begriffe [...] von Tetens, deren Natur in ihrer „characteristischen Allgemeinheit“ besteht, sicher apriorische Begriffe auch im kantischen Sinne. Tetens selbst versteht aber die Erkenntnis *a priori* als die Erkenntnis aus der „innern Natur“ [ASP, S. 50]“. (S. 277-278. Vgl auch: Krouglov, A.N. (2005), S. 71) Die Frage ist jetzt, worauf sich das von mir hervorgehobene Wort „*diese*“ bezieht. Es kann sich sowohl auf die Erkenntnis als auch auf die Körper beziehen. Ein apriorisches Urteil über die Erkenntnisse im Kantschen Sinne hat sicher mit der Art ihrer möglichen Modifikation und Synthesis zu tun. Ein apriorisches Urteil über die Körper hat andererseits sicher mit der Art der möglichen Modifikation und der Verbindung des Stoffes oder der sie ausmachenden Stoffe in ihnen zu tun. Das „*vermischen*“ aber kommt eher dem Stoff der Körper als den Erkenntnissen zu. Die innere Natur eines Körpers ist nichts Anderes als die Art seiner möglichen Entstehung durch diese Veränderungen des Stoffes. Wenn aber Tetens hier behauptet, man kann *a priori* über Körper und ihre Entstehungsmöglichkeit, d.h. über materielle Dinge überhaupt urteilen, das kann direkt auf die Möglichkeit der Erfahrung im Kantschen Sinne verweisen. Was aber fehlt, ist der Beweis einer Korrelation zwischen der inneren Natur der natürlichen Dingen und der inneren Natur der Erkenntnis. Dadurch kommen wir nochmals zum Desiderat der Tetensschen Philosophie, zur Frage nach der objektiven Gültigkeit (*Realisierung*) unserer Vorstellungen, die in den *Philosophischen Versuchen* ausführlicher diskutiert wird und die in der *KrV* beantwortet wird. Genau hier unterscheidet sich der Tetenssche „Empirismus“ von demjenigen Lockes und Humes. Der Anspruch auf *Realisierung* der Vorstellungen setzt die oben erwähnte „*Verarbeitung*“ der Empfindungen voraus, d.h. ein direkter Bezug auf das Objekt wird

Krouglov selbst die *völlige Allgemeinheit* der transzendenten Begriffe als Produkt der „*Abstraktionen von Abstraktionen*“ verstanden hat¹⁹³⁰, d.h. Apriorität bedeutet dabei keine Unabhängigkeit von der Erfahrung, sondern, wie bei Lambert¹⁹³¹, bloß die höchste Entfernung von ihr.

Die Frage, die jetzt gestellt wird, lautet: Wie können wir sicher sein, dass unsere *Gemeinbegriffe* wirklichen Gegenständen entsprechen? Dieses Problem resultiert daraus, dass die Entstehungsart dieser Gemeinbegriffe bis jetzt nicht genug und sorgfältig geprüft worden ist. Das erste Thema, das von Tetens dabei untersucht wird, ist dasjenige der sogenannten „*reinen Empfindungs-ideen*“; es geht um „*Vorstellungen, Bilder und Zeichen der Objecte, die wir allein aus der Empfindung von ihnen aufnehmen*“. Diese Vorstellungen werden als real eingestuft, wenn wir sicher sind, dass „*an denen die Phantasie keinen Antheil hat*“. Die Rolle unserer *Denkkraft* besteht darin, dass sie mit dem Beitrag des Bewusstseins das Bild des Objectes „*zu einer Idee formet*“; diese Formung ermöglicht den Zeichencharakter und den Gebrauch des Bildes. Das Problem der objektiven Gültigkeit bleibt aber immer aktuell, weil Tetens sich einer Tatsache bewusst ist, die den wichtigsten Parameter dazu ausmacht: „*[D]ie Erfahrung [lehret], daß auch diese Empfindungsvorstellungen etwas an sich haben, was nicht von der Beschaffenheit ihrer Objecte abhänget*.“ So bleibt der Anspruch, dass „*alle Empfindungs-ideen, an denen die*

dadurch fraglich: „*Die Frage einer möglichen „Verarbeitung“ der Empfindungen besteht für ihn [Locke] nicht. Mit dem äußeren Eindruck stellt sich die Idee und damit die Wahrnehmung eines Gegenstandes quasi von selbst ein [...] Obwohl Empfindungen subjektive Gegebenheiten sind, bleibt die philosophische Überlegung bei Locke und Hume eine Reflexion aufs Objekt.*“ (Baumgarten, H.-U. (1992), S. 96) W. Uebele (1911) hat dagegen diese Meinung nicht gemäßigter vertreten. Er sieht in Lockes psychologischer Methode eine „*logisch-erkenntnistheoretische Abzweckung*“ und versteht Tetens als einen Nachfolger des „*immanenten Standpunkts Lockes*“: „*Locke ist sich einmal bewusst, dass die Wahrheit nicht aus Konfrontierung der Ideen mit den Gegenständen, sondern allein aus Konfrontierung der Ideen unter einander resultieren kann, dass also das Material für die Urtheile psychische Gebilde sind, nie direkt die Objecte. Heißen wir dies psychologische Methode im weiteren Sinn, so ist die psychologische Methode im engeren Sinn die bekannte peripatetische Regel. Diese ist einmal Kampfsparole gegen die angeborenen Begriffe, also gegen eine bestimmte Art der Fundierung der Metaphysik, zugleich aber Schlagbaum für sämtliche Begriffe, die nur das durch reine Empfindung Gegebene als Wirklichkeitswert besitzend passieren lässt. Die Abzweckung der psychologischen Methode ist also bei Locke eine logisch-erkenntnistheoretische, ihre Voraussetzung ein gemildeter Idealismus, der zunächst nur mit psychischen Gebilden operiert, die Brücke nach außen aber nicht ganz abbricht, sondern „Kriterien“, indirekte Anzeichen für Übereinstimmung von Ideen und Objecten aufrecht erhält. Bei der Betrachtung der Stellung von Tetens zu Lockes Methode ist dieselbe Verbindung realistischer und idealistischer Voraussetzungen zu konstatieren. Ohne den alten Wahrheitsbegriff (Übereinstimmung mit dem Objekt) ganz aufzugeben, teilt er doch zugleich den immanenten Standpunkt Lockes und führt auch das Motiv an, das von der naiven [dogmatischen] Identifizierung von Idee und Objekt auf den subjektiven Ausgangspunkt zurückwirft, die „Verwirrung“, die „Disharmonie“ unter unseren Kenntnissen.*“ (S. 95-96) Die Frage bei Tetens ist aber weder diejenige nach der Wahrheit noch die nach der Realität der Vorstellungen, sondern die nach ihrer Realisierung; bei Locke dagegen hat zwar die Wahrheit nur mit Ideen zu tun, aber die Realität sowohl der einfachen als auch der zusammengesetzten Ideen hat immer mit der *adaequatio* zu tun: „*Our simple Ideas are all real, all agree to the reality of things.*“ (Locke, *Essay*, Book II, xxx, §2) „*Our complex Ideas of Substances, being made all of them in reference to Things existing without us, and intended to be Representations of Substances, as they really are, are no farther real, than as they are such Combinations of simple Ideas, as are really united, and co-exist in Things without us.*“ (Ebd., § 5) Vgl. auch: Book IV, Chapter IV: *Of the reality of our Knowledge.*

¹⁹³⁰ Ebd., S. 278.

¹⁹³¹ *NO, Dian.*, § 642. Vgl. Anm. 1703-1704.

Phantasie keinen Antheil hat, reelle, den wirklichen Objecten entsprechende Vorstellungen seyn sollten“, problematisch. Trotzdem misst er den *reinen Empfindungsideen*, die „von fremden Zusätzen frey sind“ eine sehr wichtige Rolle in seiner Erkenntnislehre zu.¹⁹³² Wir dürfen sie nicht mit „selbstgemachten Ideen“ von „einzelnen Objecten“ verwechseln; diese Ideen sind entweder „Erdichtungsvorstellungen“ oder „Reflexionsideen“. Die Gefahr besteht nicht nur für Vorstellungen einzelner Objekte, sondern auch für allgemeine und transzendente Begriffe. Durch den Vergleich einzelner Dinge werden „sinnliche Abstracta“ bzw. „allgemeine Bilder“ hergestellt, die mit dem Beitrag der *Reflexion* zu „abgezogenen Gemeinbegriffen“ oder „Vorstellungen von allgemeinen Dingen“ werden.¹⁹³³ Wenn die Entstehung und Herkunft (d.h. die Umstände der Entstehung) dieser Begriffe, die für die transzendente Philosophie sehr wichtig ist, ungeprüft bleibt, ist ihr Status gefährdet:

Weil [...] der größte Theil unsrer individuellen Ideen schon mit Zusätzen der bildenden Phantasie vermischt ist; so sind auch die meisten Abstractionen nicht mehr Abstractionen aus reinen Empfindungsideen. Daher denn auch das Gemeinschaftliche, was sie uns darstellen, nicht in Aehnlichkeiten von wirklichen und empfundenen, sondern von selbst erdichteten Gegenständen besteht. Es ist für sich selbst begreiflich, daß die Realität solcher Art von Abstractionen nicht größer und nicht zuverlässiger sey, als die Realität der individuellen Ideen ist, aus denen sie genommen worden sind.¹⁹³⁴

Im Lauf des Erkenntnisprozesses begegnen wir nicht immer Vorstellungen einzelner Gegenstände, die unmittelbare Bilder bzw. Zeichen derselben sind, sondern auch Vorstellungen einzelner Objekte, die ein Produkt der Analysis, der „Auflösung der Abstractionen“ sind. Nach dieser Auflösung, durch die wir zu einfacheren Vorstellungen gelangen, versuchen wir diese neu zusammenzusetzen; dabei geht es um eine „veränderte Verbindung“, die als Ergebnis entweder „Resonnaimentsideen“ bzw. „Demonstrationsbegriffe“ oder nur bloße „Entwürfe der selbstthätigen Einbildungskraft“ haben. Zum ersten Fall gehören als Beispiel die „geometrischen Notionen“. ¹⁹³⁵ Die große Schwierigkeiten aber betreffen den Status der Begriffe der Philosophie. Die Frage dabei lautet:

Sind die einzelnen Ideen, deren Aehnlichkeiten die Gemeinbegriffe darstellen, Erdichtungen, Träume, oder Vorstellungen von wirklichen Dingen? Sind es Bilder von Chimaeren, viereckigen Circuln, deren innere Ungereimtheit nur versteckt ist, oder von wahren Möglichkeiten?

Wenn man ohne Rücksicht auf diese große Verschiedenheit, die allgemeinen Verstandesbegriffe, so wie man sie bey sich antrifft, für Grundbegriffe annimmt? darf man sich denn wundern, daß so viele Theorien, die man darauf aufführet, nichts mehr sind, als undurchgedachte Projecte? die an sich vernünftig genug seyn mögen, aber auf Voraussetzungen beruhen, welche man noch nicht gehörig geprüft hat?¹⁹³⁶

Die Tatsache, dass der Boden, auf dem unsere Grundbegriffe (z.B. *Substanz*, *Raum*, *Kraft*, *Ursache*) beruhen, noch nicht versichert worden ist, macht eine Herausforderung für die transzendente Philosophie aus; ist dieser Boden etwas reelles oder etwas fiktives? Deswegen muss der Leitfaden, der uns zu der objektiven Gültigkeit unserer Grundbegriffe führt, aus *reinen Empfindungsideen*

¹⁹³² ASP, S. 62-64.

¹⁹³³ ASP, S. 64-66.

¹⁹³⁴ ASP, S. 66-67.

¹⁹³⁵ ASP, S. 67-68.

¹⁹³⁶ ASP, S. 69-70.

bestehen.¹⁹³⁷ In diesem Fall sind unsere Gemeinbegriffe „echte Abstractionen“. ¹⁹³⁸ Der Cartesische Dämon bleibt also präsent, und das Hauptziel dieser Tetensschen Untersuchung muss genau als Beitrag zur Aufhebung dieses Zweifels betrachtet werden. ¹⁹³⁹ Diese Arbeit besteht, wie schon gesagt wurde, in den „psychologischen Untersuchungen“, wodurch sich die transzendente Philosophie provisorisch als ein „Theil der beobachtenden Philosophie“ betrachten lässt. ¹⁹⁴⁰ Die Umbildung der Empfindungen zu Grundsätzen, die der Verstand zustande bringt, muss „genauer“ durchgeführt werden, als es Locke getan hat. Die Ergebnisse des britischen Empirismus bewertet Tetens einerseits als positiv andererseits aber als unvollständig. Als Beispiel bringt er den Kausalitätsbegriff, den Hume durch das bloß psychologische Assoziationsgesetz interpretiert hatte. Für Tetens reicht es nicht aus. Er verlangt „etwas mehr“; er verlangt die „Notwendigkeit“ des Kausalitätsbegriffs: „Ist nicht mit der Ideenassociation eine gewisse Nothwendigkeit verbunden, sie sey entstanden, woher sie wolle?“ Was für eine Notwendigkeit verlangt hier Tetens? Im Assoziationsgesetz gibt es schon eine Art Notwendigkeit, die aber bloß subjektiv ist. Jetzt kommt es darauf an, die Möglichkeit einer objektiven Notwendigkeit zu erforschen, durch die die subjektive gerechtfertigt werden kann:

Es soll überdies etwas objectivisches in ihnen [in den Objecten] vorhanden seyn, was der subjectivischen Nothwendigkeit in der Ideenassociation, und, in andern Fällen, der Begreiflichkeit des einen aus dem andern, entspricht. Ob wir diesen Begriff richtig anwenden, wenn wir ihn von den körperlichen Dingen ausser uns gebrauchen, ist eine andere Frage; aber wo von dem Begriff selbst die Rede ist, da kann man nicht sagen, daß man sich weiter nichts darunter vorstelle, als eine beständige Folge auf einander, auch nicht, daß man nichts mehr objectivisches finde, da doch in unsern innern Folgen noch ausser der Folge selbst ein gefühlter Zwang hinzukommt. ¹⁹⁴¹

¹⁹³⁷ „Es muß etwas befremden, wenn man siehet, daß die Geometer bey jedem etwas zusammen gesetzten Begriff, dessen innere Möglichkeit nicht für sich offenbar ist, sorgfältig und zuweilen fast mit übertriebener Genauigkeit bemühet sind, seine Möglichkeit aus andern Grundmöglichkeiten auf schärfste zu beweisen; und dagegen die Philosophen in diesem Punct über allemassen nachlässig findet, als wenn Bacon's Vorwurf, daß die Gemeinbegriffe wohl zum Theil kindische Einbildungen seyn könnten, so auffallend ungegründet wäre, daß er keiner Aufmerksamkeit gewürdigt werden dürfe. Dies gute Zutrauen zu der Realität der allgemeinen Notionen mag vielleicht größtentheils darinn seinen Grund haben, weil man sie für reine Abstractionen ansiehet, die das Gemeinschaftliche von Objecten vorstellen, die wir empfinden, und also nichts in sich haben können, als was in den wirklichen Dingen auch wirklich bey einander ist, und folglich bey einander seyn kann. Ohne Streit: wenn es Abstractionen aus reinen Empfindungsideen sind, so besitzen sie diesen Vorzug. Aber daß vielleicht die individuellen Ideen, woraus die Notionen von der Substanz, von dem Raum, von der Kraft, von der Ursache u.s.w. abstrahiret worden, Erdichtungen seyn könnten, oder Empfindungen, von der Dichtungskraft modificirt, mit Zusätzen, die nur Meteore im Verstande sind; das ist ein Gedanke, auf den man wenig zurückgesehen hat.“ (ASP, S. 70-71)

¹⁹³⁸ ASP, S. 71.

¹⁹³⁹ ASP, S. 71-72.

¹⁹⁴⁰ ASP, S. 45 und 72.

¹⁹⁴¹ ASP, S. 75. Tetens, der „überhaupt der erste [ist], der in Deutschland einen umfassenderen Versuch unternahm, die Lehre Humes zu bestreiten“ (Riehl, A. (1924), S. 233, vgl. Gawlick, G. – Kreimendahl, L. (1987), S. 84-85 und Ciafardone, R. (1990), S. 128), schreibt Hume Oberflächlichkeit zu, die an der Vernachlässigung der Bedeutung der allgemeinen Vernunftwahrheiten liegt: „Wenn Hume weniger die Einsicht in den Zusammenhang der allgemeinen Vernunftwahrheiten verabsäumt hätte; so würde ich es bewundern, wie ein von seinem Scharfsinn, in den Untersuchungen über die Vernunftkenntniß von dem Urheber der Welt, so oft neben der Sache vorbey oder um sie hin gegangen sey, ohne irgend weiter als bis an die Oberfläche einzudringen.“ (ASP, S. 87) Die Oberflächlichkeit besteht auch darin, dass Hume

Dieses Beispiel reicht hin, uns zu zeigen, dass wir „*die richtige Methode zu beobachten*“ lernen müssen; es geht um den Plan für eine „*Physic des Verstandes*“, deren Ziel kein anderes als das ständige Ziel der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert ist: „*Der Boden der allgemeinen Philosophie muß gereinigt und mit vesten Grundbegriffen besetzt werden.*“¹⁹⁴² Tetens versteht seine beobachtende, deskriptive Methode als eine Vervollkommenung seiner britischen Gewährsmänner, Locke und Hume. Zu diesem Zweck wird er aber auch das Leibnizsche Gedankengut ausnutzen, dessen Überlegenheit sich in der Scharfsinnigkeit aufweist, mit der Leibniz die Vernunftwahrheiten ausgearbeitet hat; Locke dagegen verfügt über einen „*Beobachtungsgeist*“, der bei den Rationalisten nicht zu finden ist.

Wie ich meyne, hat unser L e i b n i t z weit tiefer, schärfer und richtiger die Natur des menschlichen Verstandes, seine Denkart, und insbesondere die transcendenten Vernunft-erkenntnisse eingesehen, als der mit mehr Geflossenheit beobachtende L o c k. Er hat weiter gesehen, als der sonst scharfsinnige H u m e, als R e i d, C o n d i l l a c, B e a t t i e, S e a r c h und H o m e. Ein vorzügliches Auge und eine starke Reflexion fassen auch öfters die Objecte des Gesichts richtiger, und urtheilen über sie richtiger, ohne Perspective zu kennen, als ein schwächeres Auge und eine stumpfere Ueberlegungskraft mit aller Kenntniß dieser Wissenschaft. Wenn man der Entstehungsart einiger Leibnizen eigener Grundsätze in der Grundwissenschaft, und in der Cosmologie, nachgehet; so deucht mich, ich finde hier Productionen eines starken Verstandes, der unter der Leitung eines feinen und lebhaften, obgleich unentwickelten Gefühls seiner eignen Denkart gewirkt hat, der seine Empfindungen als den Stof der Gemeinbegriffe und Grundsätze, eben auf die Art, wie er sollte, ausgearbeitet, und also reelle Kenntnisse geschaffen hat; ob er gleich oft in Verlegenheit war, wenn er sich selbst oder andern Rechenschaft von seinem Verfahren geben sollte. Es gehöret ein eigner Schwung des Genies dazu, und eine Gedult, die sich nicht allzu leicht mit einer so großen Lebhaftigkeit, als Leibnizen seine war,

nicht eingesehen hatte, dass nicht alle unseren „*einzelnen Ideen*“ aus Empfindungen, sondern manchmal durch andere Vorstellungen entstehen (vgl. oben ASP, S. 69-70). Das markierte, wie L.W. Beck (1969c) bemerkt, Humes Kausalitätskonzept, das von Tetens kritisiert wird: „*Because [...] there are some representations which are not direct descendants of impressions similar to them, there can arise concepts deriving from representations but not from impressions; and he thinks Hume's mistake in his analysis of causation was that he held that all concepts had to be traced back to impressions which resembled them, whereas it is possible and sufficient to trace them back only to representations (which are like Hume's ideas)*“ (S. 419) Vgl. Zart, G. (1881), S. 175-176, Störing, G. (1901), S. 139-140. W. Uebele (1911) betont hier die Gefahr der Humeschen Interpretation der Kausalität anlässlich der angeführten Passage (ASP, S. 75): „*Es liegt [...] bei der Kausalität nicht der leichtere Fall vor, dass ein Empfindungsmoment in Gefahr ist, „verunreinigt“ zu werden durch eine Phantasiebeimischung, sondern der schwerere, dass das angebliche Empfindungsmoment, das auch bemerkt wurde, nämlich das Notwendigkeitsgefühl, in Gefahr ist in seiner Totalität erklärt zu werden als Folge einer Phantasiegesetzlichkeit statt einer Verstandesgesetzlichkeit.*“ (S. 85) Wie Kant die ganze Tetenssche Kritik an Hume hinsichtlich des Kausalitätsbegriffs des letzteren ausnutzte, versuchen wir später sehen (PhV, Bd. I, S. 301-327) Es reicht im Moment aus, mit G. Gawlick und L. Kreimendahl (1987) zu bemerken: „*Obschon bekannt ist, dass Kant bei der Niederschrift der Kritik der reinen Vernunft Tetens' Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung auf dem Schreibtisch liegen hatte, ist ein Vergleich zwischen Tetens' und Kants Verständnis des Humeschen Problems sowie ihrer Lösungsansätze noch immer ein Desiderat. Hier sei nur soviel vermerkt, dass auch Tetens mit seiner Kritik am Begriff der Notwendigkeit ansetzt, der seines Erachtens einen substantiellen Bestandteil unserer Vorstellung von Kausalität darstellt. Obwohl er sich nicht ganz schlüssig ist, wie er die subjektiv empfundene Notwendigkeit eines kausalen Zusammenhanges zwischen den Dingen auch objektiv beweisen soll, weist sein Ansatz doch schon in mancherlei Hinsicht auf Kants Lösung voraus.*“ (S. 85, Anm. 2. Vgl. auch S. 104-105) Vgl. unten (Kap. V.2.iii.d) die Behandlung der Frage in den PhV.

¹⁹⁴² ASP, S. 76. „*Die Verwirrung und das Dunkle in den Grundbegriffen machen eine vorhergehende genaue Erforschung und Ausprobung des Stoffes zum Fundament nothwendig.*“ (S. 77)

verbindet, um in das Detail der feinen Selbstgefühle von den Verstandeswirkungen hineinzugehen, und sie einzeln zu bemerken. Die wirksame Vorstellungskraft drängt sich lieber zu allgemeinen Aussprüchen hin. Diese Schwäche an dem Beobachtungsgeiste bey Leibnitz – denn eine Schwäche ist es doch, obgleich eine Schwäche bey Leibnitz – war die Ursache, warum er mehr wahre und reelle Begriffe bilden, als ihre Realität beweisen konnte [...] Die Analysis des Verstandes nach L o c k s Methode muß es evident machen, wie viele oder wie wenige von Leibnitz fruchtbaren Aussichten echte reelle Vernunftkenntniß sey, und es nicht sey. Die Realisierung der Begriffe ist ein der allgemeinen Philosophie eben dasjenige, was bey den Gottesgelehrten die Exegesis ist.¹⁹⁴³

Die Frage aber, die sowohl bei Leibniz als auch bei Locke und Lambert unbeantwortet blieb, ist diejenige der *Realisierung* der Begriffe und Grundsätze. Die Durchführung dieses Programms einer mit rationalistischen Elementen bereicherten „*Physic des Verstandes*“ machen die *Philosophischen Versuche* aus. Trotz des mit Kant gemeinsamen Ziels bleibt aber das Tetenssche ein Programm, das „*auf Grund der Psychologie*“ und nicht wie bei Kant „*auf Grund der Logik*“ durchgeführt wird.¹⁹⁴⁴

iii. Die *Philosophischen Versuche* von 1777

Dieses weitläufige Werk¹⁹⁴⁵, dessen „*Titel und die äußere Ökonomie [...] einen englischen Einfluss verrät*“¹⁹⁴⁶, ist nach Christian Hauser „*nicht in der Form eines geschlossenen Lehrgebäudes, sondern mehr in einer zwanglosen und unsystematischen Aufreihung kritischer Erörterungen geschrieben*“.¹⁹⁴⁷ Den unsystematischen Charakter dieser Schrift hatte schon W. Uebele bemerkt, aber er verbindet den Mangel an Systematik mit dem Mangel an Produktivität, ein Vorwurf der sich keinesfalls als berechtigt erweisen kann, auch wenn Uebele selbst diesen Mangel nicht als Vorwurf verstand.¹⁹⁴⁸ Die dauernde Auseinander-

¹⁹⁴³ ASP, S. 91-93. K.P. Fischer (1975) bemerkt zu dieser Passage, die für das Verhältnis Tetens' zu den deutschen Empiristen dieser Zeit charakteristisch ist, folgendes: „*In their attempts to safeguard the spontaneous, and, in a sense, the transcendental nature of the soul, while at the same time embracing the empiricist argument, the German empiricists clearly reveal their ambiguous position. They wanted very much to be empiricists in the English tradition. They hoped to treat the mind according to strict empirical laws, as set forth in Locke's Essay Concerning Human Understanding or in Newton's Optics. Yet, shuddering at the implied consequences – the example of David Hume's radical empiricism being ever present to their eyes – they recoiled to a variety of rationalistic positions. We have the curious spectacle, then, of a number of German empiricists being attracted to English philosophy, while at the same time holding fast to a German idealism. Not even Tetens, the supposed "German Locke", could accept English empiricism in its entirety, as his search for a "transcendental" knowledge reveals. In [this] passage, Tetens epitomizes this unique position of German empiricism.*“ (S. 440-441) Vgl. auch: Uebele, W. (1911), S. 92-93.

¹⁹⁴⁴ Uebele, W. (1911), S. 103.

¹⁹⁴⁵ Seine zwei Bände bestehen aus mehr als 1600 Seiten.

¹⁹⁴⁶ Zart, G. (1881), S. 169.

¹⁹⁴⁷ 1994, S. 124-125. (Hauser vernachlässigt hier Max Dessoir (1892) zu zitieren. Dessoir schreibt (S. 361): „*Unter Beherrschung der Literatur prüft Tetens hierin einzelne Anschauungen der bisherigen Philosophie und stellt ihnen seine eigene Meinung gegenüber, nicht in der Form eines geschlossenen Weltgebäudes, sondern mehr in der zwanglosen Weise kritischer Erörterungen.*“.) Hauser bemerkt weiter: „*Die weitschweifige und teilweise nachlässige Schreibweise des 1777 erschienenen Hauptwerkes [...], die schon Kant aufgefallen war [Kant an Marcus Herz, Anfang April 1778, AA X, S. 215: „Tetens, in seinem weitläufigen Werke über die menschl. Natur, hat viel scharfsinniges gesagt; aber er hat ohne Zweifel so wie er schrieb es auch drucken zum wenigsten stehen lassen.“], hat seine Rezeption behindert.*“ (Ebd. Dazu vgl. Anm. 1940)

¹⁹⁴⁸ „*Johann Nikolaus Tetens gehört nicht zu den produktiven und systematischen Philosophen. Das ist nicht reiner Nachteil [...]. Die produktiven Geister mit der neuentdeckten*

setzung Tetens' mit den zeitgenössischen Strömungen der Psychologie, der Physiologie und der Philosophie des gemeinen Menschenverstandes, vor allem der Briten, die er aus erster Hand kennengelernt hatte, machen sein Hauptwerk zu einem „umfassende[n] *Kompendium der zeitgenössischen Diskussion*“.¹⁹⁴⁹ Dieses Merkmal der *Philosophischen Versuche* ermöglichte vielleicht den Zugang Kants zu den Gedanken britischer Denker, die er aus erster Hand keinesfalls hatte kennen lernen können.

Was Tetens zunächst in seiner *Vorrede* erklärt, ist die Methode, der er folgen wird: es geht um die „beobachtende, die *Lock bey dem Verstande, und unsere Psychologen in der Erfahrungs-Seelenlehre befolgt haben*“.¹⁹⁵⁰ Diese ist die „Methode der *Naturlehre*“; was abgezielt wird, ist die Erkenntnis der „*Entstehungsart*“ der Modifikationen in der Seele und der „*Wirkungsgesetze der Kräfte*“, die sie hervorbringen, d.h.

... Grundsätze zu finden, woraus sich mit Zuverlässigkeit auf ihre Ursachen schließen, und dann etwas gewisses, welches mehr als bloße Mutmaßung ist, über die Natur der Seele, als des Subjects der beobachtenden Kraftäußerungen, festsetzen läßt.¹⁹⁵¹

Tetens unterscheidet seine eigene Methode von der „*analytischen*“ bzw. „*anthropologischen Methode*“ der „*neueren Psychologie*“, d.h. von der Methode der Materialisten und der *mechanischen Psychologen* seiner Zeit, die alle Veränderungen der Seele nur durch Veränderungen im Gehirn erklären wollen.¹⁹⁵²

Wahrheit, die sie als Universalschlüssel behandeln, die Systematiker aus Gründen des Systems vergewaltigen beide die Wirklichkeit. Umgekehrt Männer wie Tetens besitzen eben diesen Respekt vor der Wirklichkeit, einen theoretischen Takt sozusagen, das richtige Augenmaß (Bismarck) auf geistigem Boden.“ (1911, S. 211)

¹⁹⁴⁹ Engfer, J. (2005), S. xviii.

¹⁹⁵⁰ *PhV*, I, S. iv.

¹⁹⁵¹ Ebd. R. Sommer (1892) bemerkt zu dieser Übertragung der „Methode der *Naturlehre*“ auf das Feld der Beobachtung der Seele bei Tetens, dass „[d]iese Methode der *Naturlehre*, [...] schon von Lambert in konsequenter Weise auf dem Gebiet der äußeren Sinneserfahrungen entwickelt [war]. Tetens überträgt nun mit direkter Beziehung auf Lambert's Werk diese rationelle Methode auf das Gebiet des inneren Sinnes.“ (S. 282. Vgl. auch: Ebd., S. 261, 283, 288, 299, 302 und 442)

¹⁹⁵² „Was man in der neuern Psychologie die analytische, auch wohl die anthropologische Methode nennet, ist ein hievon ganz unterschiedenes Verfahren. Man betrachtet die Seelenveränderungen von der Seite, da sie etwas in dem Gehirn, als dem innern Organ der Seele sind, und sucht sie als solche Gehirnsbeschaffenheiten und Veränderungen zu erklären. Der Materialist löst alles in Körperveränderungen auf, die eine Folge der innern Organisation sind; die mechanischen Psychologen unterscheiden zwar die unkörperliche Seele, das Ich, von dem körperlichen Organ, und lassen auch jener ihren eigenen Antheil an den Seelenäußerungen, der von dem Antheil, den das Organ daran hat, verschieden ist; aber es geht doch bey ihren Analysen eben sowohl, als bey den Erklärungen der ersteren alles dahin, zu zeigen, wie weit Fühlen, Vorstellen, Bewußtseyn, Denken, Lust, Unlust, Wollen, Thun, nicht nur von der Organisation des Gehirns abhängen, sondern selbst in Veränderungen und Beschaffenheiten desselben bestehen. Und was nun in dem körperlichen Organ seinen Sitz nicht haben kann, das hat ihn denn in der immateriellen Seele bey denen, die eine solche annehmen. Das Denkorgan ist eine Maschine, wozu die Seele die bewegende Kraft ist. Was der Seele im gewöhnlichen Verstande oder dem Seelenwesen zugeschrieben wird, ist etwas in diesem beseelten Organ, als in seinem Subject. Es kömmt also bey diesen analytischen Erklärungen der Seelenveränderungen darauf an, genauer die Art zu bestimmen, wie sie es sind. Diese Auflösungen sollten billig die metaphysischen heißen. Sie liegen ganz außer der Gränzen der Beobachtung, und bestehen am Ende in einer Reduktion dessen, was man bey der Seele beobachtet, auf Modifikationen des Gehirns, woran aber ein immaterielles Ich, als wirkende und bewegende Kraft Antheil haben, und zugleich mit dem Gehirn modificirt werden kann.“ (*PhV*, I, S. iv-v) Tetens erklärt sich weiter gegen die Position, die wir

Die Tetenssche Methode vertraut sowohl der Beobachtung als auch der Vernunft, die eine Vertiefung der ersteren ermöglichen kann; die Verbindung beider kann zur Erkennbarkeit der *Grundkraft* der menschlichen Seele führen. Der Zugang zu dieser *Grundkraft* der Seele ist leichter, wenn wir zuerst die Erkenntnisprozesse beobachten können, die auf ihr beruhen; und eine Beobachtung dieser Erkenntnisprozesse ist nur durch ihre Produkte möglich, d.h. durch Vorstellungen und Gedanken.¹⁹⁵³ So erscheint die Erforschung der Natur der Vorstellungen als der erste Schritt in dieser Richtung. Die Tätigkeiten der Grundkraft wirken entweder „*in sich selbst*“ oder „*außer sich*“; im ersteren Fall geht es um *Fühlen, Empfinden, Vorstellen* und *Denken*, im letzteren um *Bewegen*. Die Produkte des ersteren Falls, d.h. der Selbsttätigkeit der Seele, können sich vielleicht (und das ist eine nach Tetens legitime Vermutung, die sich allmählich zur Haupthypothese des Werks entwickelt), graduell unterscheiden; so ist das *Denken* der höchste Grad der Selbsttätigkeit der Seele: „*Ist etwa eine Vorstellung nicht anders, als eine mehr entwickelte und stärkere Empfindung; und Denken nichts als ein erhöhtes, verlängertes oder mehr verfeinertes Empfinden?*“¹⁹⁵⁴ Wenn das aber einerseits wirklich der Fall ist, dann dürfen wir andererseits nicht die im Lauf der Geschichte der Philosophie erschienenen Ziele und Errungenschaften außer Acht lassen. Das Leitmotiv des *einen* Prinzips, der „*Hang zum einförmigen System*“¹⁹⁵⁵, sei es der Erkenntnislehre oder der Metaphysik, ist immer im Spiel und kann immer fruchtbar sein unter der Voraussetzung, dass es tief und sorgfältig erforscht wird. Die Notwendigkeit der methodischen Unterscheidung zwischen Schein und

heute *materialistischen Reduktionismus* nennen; eine reduktionistische These kann seines Erachtens keinesfalls die Voraussetzung unserer Forschungen ausmachen, weil die Erforschung der Funktion des Gehirns jenseits der Möglichkeiten der Erfahrung steht, eine Tatsache, die dem wissenschaftlichen Status seiner Zeit völlig entspricht. Die introspektive Beobachtung, die Tetens als Methode vorschlägt, ist philosophisch. Die materialistischen Versuche der Erklärung unserer Erkenntnisfähigkeit seien dagegen ein *metaphilosophisches* Projekt: „*Nach einer Menge von Vergleichen und Schlüssen kann man nur wahrscheinlich machen, daß es körperliche Beschaffenheiten in dem Gehirn wirklich gebe, wenn Vorstellungen vorhanden sind. Worinnen sie bestehen, das gehöret zu den verborgenen Geheimnissen der Natur, worüber man vieles muthmaassen und dichten, aber wenig beweisen kann. Hievon an einem anderen Ort. Eine Physik der Seele, die auf Beobachtungen gegründet seyn soll, muß nicht damit anfangen, daß sie die Vorstellungen in die Fibern des Gehirns hinsetzet; allenfalls kann sie damit endigen. So viel ist indessen eine reine Beobachtung. Die Vorstellungen sind in uns, in dem denkenden Menschen, in dem Eins was wir das vorstellende Wesen, die Seele, das Seelenwesen, nennen. Mehr gerhöret nicht zu den Grundsätzen der Erfahrung.*“ (PhV, I, S. 19)

¹⁹⁵³ „Ich wiederhole die Erklärung, daß es mein fester Vorsatz gewesen sey, auf nichts zu fußen, als was entweder unmittelbare Beobachtung selbst ist, oder evidente und durch die Uebereinstimmung der Beobachtungen bestätigte Vernunft. Diese Absicht vor Augen, habe ich versucht, die Fähigkeiten der Seele in die einfachsten Vermögen aufzulösen, und zu den ersten Anfängen dieser Vermögen in der Grundkraft mich so weit hin zu nähern, als ichs möglich fand. Mit der Erkenntnisfähigkeiten ist der Anfang gemacht. Hier haben fast alle Psychologen den Eingang zu dem Innern der Seele am offensten gefunden, und es beweiset der Erfolg, daß wirklich die Seele sich an dieser Seite am deutlichsten äußere, da keine andere Art von ihren Aeußerungen sich so gut zergliedern läßt, als Vorstellungen und Gedanken.“ (PhV, S. xxx-xxxi) „Am Ende sind es doch die Reflexionen und Schlüsse, die die simplen Beobachtungen erst recht brauchbar machen, und ohne die wir beständig nur auf der äußeren Fläche der Dinge bleiben müßten.“ (PhV, S. xxx) Vgl. Sommer, R. (1892), S. 262-263.

¹⁹⁵⁴ PhV, I, S. 2-3. Vgl. auch S. 7.

¹⁹⁵⁵ „Die Begierde der Philosophen, alle Beschaffenheiten eines Dinges auf ein gemeinschaftliches Princip, die verschiedenen Veränderungen und Wirkungen auf Eine und dieselbige Ursache, mehrere Aeußerungen einer Kraft auf eine Grundthätigkeit, und mehrere Vermögen auf ein Grundvermögen zurückzuführen; ist dem Nachbedenken natürlich.“ (PhV, I, S. 4)

Wirklichkeit im Rahmen der Prinzipien ist sehr wichtig, und die beobachtende Methode zielt immer auf das Wirkliche, auf den Gegenstand selbst, ab:

Die Natur ist ohne Zweifel in ihrem Innern einfach: aber auch nur in ihrem Innern, in ihrem Mittelpunkt; sie ist es nicht in ihrem Umfang, wo sie sich mit unendlicher Abwechslung und Mannigfaltigkeit zeigt. Wie weit stehen wir von jenem Innern noch ab! Die Simplicität, die wir in den wirklichen Dingen anzutreffen meinen, ist nur zu oft bloßer Schein, welcher auf Dunkelheit, Verwirrung und Einseitigkeit unsrer Ideen beruhet, eine wahre Einfalt aus Unwissenheit ist, und sich verliert, wenn die Beobachtung die Gegenstände uns näher bringet und unsere Begriffe lichter, vollständiger und vielseitiger macht.¹⁹⁵⁶

a. Vorstellungen als Produkte der Selbstthätigkeit

Die Natur der Vorstellungen, die unseren Zugang zu den Gegenständen ermöglichen, wird im Rahmen der Erforschung der Tätigkeiten der Seele präsentiert. Das „*Thun und Leiden*“ der Seele, „*ihre Veränderungen und Zustände, werden von ihr selbst geföhlet und empfunden, und einige von ihnen mit Bewußtseyn gewahrgekommen*“.¹⁹⁵⁷ Diese Veränderungen in der Seele hinterlassen „*gewisse bleibende Wirkungen, Folgen oder Spuren*“ in ihr. Diese *Spuren* sind „*Abdrücke der vorhergegangenen Veränderungen*“.¹⁹⁵⁸ Aber sie sind noch nicht Vorstellungen; aufgrund dieser *Spuren* werden die Vorstellungen „*durch ein Vermögen, das in uns ist,*“ gebildet. Diese Vorstellungen von zusammengesetzten Spuren sind „*abgeleitet*“. „*Ursprüngliche Grundvorstellungen*“ sind dagegen diejenigen, die „*von vorhergegangenen Zuständen in uns zurückgebliebene und wieder erweckbare Spuren*“ sind. „*Diese Beziehung der Vorstellungen auf andere vorhergegangene Modifikationen ist der wesentliche Charakter von ihnen.*“¹⁹⁵⁹ Die Beziehung zwischen *Vorstellungen* und *Spuren* ist eine analogische zwischen Abbild und Abgebildetem:

Die Beziehung der Vorstellungen auf ihre hervorgegangenen Modifikationen ist die allgemeine Analogie zwischen Wirkungen und Ursachen [...] Es ist die Analogie nur bloß Einerleyheit in den Verhältnissen der Beschaffenheiten; nicht die Aehnlichkeit der absoluten Beschaffenheiten selbst.¹⁹⁶⁰

Die „*zeichnende Natur der Vorstellungen*“ ist also hinsichtlich der abgebildeten Gegenstände keine direkte: unsere Vorstellungen beziehen sich auf Veränderungen der Seele, die wiederum sich auf ihre äußere oder innere Ursachen

¹⁹⁵⁶ PhV, I, S. 4-5.

¹⁹⁵⁷ Hier unterscheidet Tetens zwischen *Empfindungen* und *Empfindnissen*. *Empfindnisse* sind „*Gemüths-Zustände*“, wie Lust und Unlust. (PhV, I, S. 13)

¹⁹⁵⁸ PhV, I, S. 15. Sie sind „*eine Art von Zeichnungen*“. (S. 16) „*Aus diesen Verhältnissen und Beziehungen der hinterbliebenen Spuren, gegeneinander, und auf die vorhergegangene Modifikationen, die als ihre Ursachen anzusehen sind, entpringet ihre Analogie mit diesen letztern. Diese Analogie bestehet in einer Einerleyheit der Verhältnisse und Beziehungen deßen was in einem Dinge ist, unter sich, mit den Verhältnissen und Beziehungen, welche die Beschaffenheiten eines andern Dinges auf einander haben. Die analogischen Dinge entsprechen einander, wie Zeichen und Bilder den bezeichneten und abgebildeten Gegenständen.*“ (S. 13-14)

¹⁹⁵⁹ PhV, I, S.16-17. „*Die Vorstellungen gehören selbst auch zu unsern Modifikationen; aber dieß ist ihre Eigenheit, woran sie unter den übrigen Veränderungen der Seele auszukennen sind. Die Freude, die Hofnung, und die Begierde, sind an sich nicht Vorstellungen. Aber wenn wir vermittelt ihrer uns die ähnlichen Empfindniße und Zustände bey andern Menschen vorstellen; so haben wir jene Zustände selbst nicht mehr in uns; so sind es ihre in uns hinterlassene ihnen entsprechende Folgen, die durch die Eigenmacht der Seele wieder hervorgebracht und entwickelt sind. Alsdenn sind sie für uns Abbildungen von andern Dingen.*“ (Ebd.)

¹⁹⁶⁰ PhV, I, S. 20.

beziehen; es geht um eine Abbildung „auf entferntere Art“. ¹⁹⁶¹ In diesem Punkt diagnostiziert Tetens das Problem der Neigung der meisten Philosophen zum naiven Realismus. Die Vorstellungen haben

etwas an sich, was uns so zu sagen, von selbst die Erinnerung giebet, daß sie Zeichen von andern Dingen sind, uns auf andere von ihnen selbst unterschiedene Sachen, als Gegenstände hinweist, und diese durch sie und in ihnen sehen läßt. Hier in dieser Beschaffenheit der Vorstellungen liegt der Grund von unserm natürlichen Hang zu glauben, nicht, daß wir mit Bildern und Vorstellungen von Sachen zu thun haben, wenn wir an diese denken, sondern daß es die Sachen selbst sind, die wir erkennen, vergleichen, und mit welchen wir beschäftigt sind. ¹⁹⁶²

In diesem *an sich* der Vorstellungen sieht H.-U. Baumgarten eine Distanzierung Tetens' als „Abbildtheoretiker“ ¹⁹⁶³ von der Tradition der älteren Abbildlehren in dem Sinne, dass bei den Vorstellungen, wie sie Tetens beschreibt, keine vollkommene Abhängigkeit vom vorgestellten Gegenstand zu finden ist, die letztendlich eine Abhängigkeit von Gott selbst, dem Schöpfer der Ordnung der Dinge, bedeuten würde. ¹⁹⁶⁴ Diese Tetenssche Fassung der Vorstellung hat nach Baumgarten zu einer (zur Kantschen parallelen) kopernikanischen Wende beigetragen, die er für vollzogen hält. Tatsache ist aber, wie wir später sehen werden, dass die Tetenssche *kopernikanische Wende* eher ein unvollendetes Projekt geblieben ist. Das wichtige ist im Moment, dass Tetens immer auf einen höheren Gesichtspunkt abzielt, von dem aus die Tätigkeiten des erkennenden Subjekts beobachtet und bewertet werden können. So unterscheidet er zwischen dem *sich vorstellen* bzw. *nachbilden* und dem *bewusst sein* bzw. *bewusst werden* dieser Tätigkeit der Seele. ¹⁹⁶⁵ Diese als Entwicklungspsychologie des erkennenden Subjekts präsentierte Philosophie Tetens' verspricht zwar große Fortschritte, aber ihr fehlt noch die im Sinne Kants verstandene transzendente Dimension, die den Paradigmawechsel ermöglichte.

Im Rahmen des Entwicklungsprozesses der Vorstellungen in uns muss Tetens zuerst seine Terminologie erklären und seine Begriffsbestimmungen darstellen. Wenn der Terminus *Empfindung* von den Philosophen als Vorstellung gebraucht wird, bleibt er unklar. Zuerst unterscheidet Tetens zwischen *Fühlen* und

¹⁹⁶¹ „[Z]wischen den Vorstellungen, die sich nur zunächst auf vorhergegangene Eindrücke beziehen, und zwischen den äußern Dingen, welche die Ursachen von jenen Eindrücken sind, [kann] mittelbar dieselbige Analogie statt finden, die den Vorstellungen in Hinsicht auf die Eindrücke unmittelbar zukommt. Also können die Vorstellungen auch Zeichnungen und Abbildungen von den Ursachen solcher Veränderungen abgeben, von welchen die Spuren in uns hinterlassen sind. (PhV, I, S. 21)

¹⁹⁶² PhV, I, S. 21-22.

¹⁹⁶³ 1992, S. 119.

¹⁹⁶⁴ „Mit der Annahme, dass die Vorstellungen von selbst, d.h. von sich aus auf Außenwelt bezogen sind, ist prinzipiell die philosophische Tradition überwunden, die mit ihrer Erkenntnistheorie in das sogenannte Außenweltproblem gerät und dies schließlich nur mit Hilfe eines übergeordneten Prinzips, nämlich Gottes, lösen kann. Gott ist Garant für Erkenntnis, indem er die äußeren Dinge so eingerichtet hat, daß sie Ideen und Vorstellungen im Subjekt hervorbringen, durch die bzw. in denen das Subjekt die Außenwelt wahrnehmen kann. Den Repräsentationscharakter, den die Vorstellungen als Zeichen und Bilder für die Gegenstände besitzen, das Stehen von etwas für etwas Anderes, erhalten sie durch die Objekte und d.h. letztlich durch Gott. Der grundsätzliche Repräsentationscharakter kommt den Vorstellungen auch bei Tetens zu, doch von selbst.“ (1992, S. 117-118)

¹⁹⁶⁵ „Es ist ein anders, die Vorstellung einer Sache in sich aufnehmen, die Sache nachbilden, die Nachbildung in sich aufbehalten, sie wieder hervorziehen; und ein anders, die Vorstellung und diese Thätigkeiten und deren Wirkungen in sich fühlen und beobachten.“ (PhV, I, S. 22)

Empfinden; letzteres betrifft hauptsächlich den empfundenen Gegenstand und ersteres den Aktus des *Empfindens* selbst.¹⁹⁶⁶ Dann bildet er den Terminus *Nachempfindung*. Die *Nachempfindungen* sind unsere erste *Empfindungsvorstellungen*, d.h. unsere ersten *ursprünglichen Vorstellungen*: sie „stellen die Sachen dar, wie sie empfunden werden“. Eine *Nachempfindung* setzt also sowohl eine *Empfindung* als auch die Präsenz des empfundenen Gegenstandes voraus.¹⁹⁶⁷ Durch die *Nachempfindungen*, die von Tetens auch „reine *Empfindungskennnisse*“ genannt werden¹⁹⁶⁸, erhalten wir die Form des Empfundenen als Stoff in uns.¹⁹⁶⁹ Wenn die letztere für die Produktion von Vorstellungen nicht erfordert

¹⁹⁶⁶ „Die Wörter Gefühl und Fühlen haben jetzo beynahe einen so ausgedehnten Umfang erhalten, als die Wörter: Empfindung und Empfinden. Aber doch scheint noch einiger Unterschied zwischen ihnen statt zu finden. Fühlet gehet mehr auf den Aktus des Empfindens, als auf den Gegenstand desselben, und Gefühle, den Empfindungen entgegen gesetzt, sind solche, wo bloß eine Veränderung oder ein Eindruck in uns und auf uns gefühlet wird, ohne daß wir das Objekt durch diesen Eindruck erkennen, welches solche bewirkt hat. Empfinden zeigt auf einen Gegenstand hin, den wir mittelst des sinnlichen Eindrucks in uns fühlen, und gleichsam vorfinden. Dazu kommt noch ein anderer Nebenzug, der die Bedeutungen dieser Wörter unterscheidet. In dem Empfinden einer Sache begreifen wir zugleich mit, daß wir sie wahrnehmen, appercipiren, erkennen oder von andern unterscheiden. Das Wort Gefühl scheint von einem allgemeinem Umfange zu seyn, und auch das dunkelste Gefühl einzuschließen, wo derselbige Aktus des Fühlens vorhanden ist, ohne daß wir das Gefühlte unterscheiden. In mancher Hinsicht kann man beide Ausdrücke, Fühlen und Empfinden, als Synonyme gebrauchen, beide für den Aktus des Fühlens. Das schwächste und dunkelste Fühlen heißt auch bey vielen ohne Rücksicht auf eine Apperception, ein dunkles Empfinden. Es kommt nicht auf Namen an; eine gewisse Unbestimmtheit in der Bedeutung der Worte hat vielleicht gar ihr Angenehmes. Aber fast jeder Psycholog beschweret sich, daß man mit den Missverständnissen beynahe so viel zu schaffen habe, als mit der Dunkelheit der Sachen selbst.“ (PhV, I, S. 167-168. Dazu vgl. auch PhV, I, S. 214-216, Störing, G. (1901), S. 20-21, Knüfer, C. (1911), S. 49 (Anm.6), 50 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 99) Zum Sinn der Begriffe *Apperception* und *Gewahrnehmen* kommen wir später (PhV, S. 262-263).

¹⁹⁶⁷ „Die ursprünglichen Vorstellungen entstehen in uns von unsern Veränderungen und Zuständen, wenn diese gegenwärtig in uns vorhanden sind, und gefühlet und empfunden werden, das ist von unsern Empfindungen [...] Die ersten ursprünglichen Vorstellungen will ich Empfindungsvorstellungen nennen. Sie sind Bilder oder Vorstellungen, wie man sie aus der Empfindung der Sachen erlanget, und stellen die Sachen dar, wie sie empfunden werden. Wenn solche Vorstellungen nach einiger Zeit wieder hervorgezogen werden, ohne daß ihre Empfindungen vorhanden sind; so können sie noch ebendieselben Züge an sich haben, die sie vorher an sich hatten, und also noch jetzo die Objekte so vorstellen, wie diese empfunden worden sind. Die ersten Empfindungsvorstellungen, die während der Empfindung in uns entstehen, und erhalten werden, sind die *Nachempfindungen*; sie sind das, was von den Philosophen Empfindungen genennet wird, wenn man Empfindungen zu den Vorstellungen hinrechnet. Es ist in ihnen etwas eigenes, und unter diesem ein eigener Grad der Lebhaftigkeit, der alsdenn fehlet, wenn sie in der Abwesenheit ihrer Gegenstände wieder hervorkommen.“ (PhV, I, S. 22-23) Vgl. die Wortbildung „*Nach-Urtheil*“ bei Wolff in der DL (5. Cap., § 1)

¹⁹⁶⁸ „Sie machen den reinen und festen Stoff aller Kenntnisse aus, die wir von wirklichen Dingen haben können [...] Weder die Phantasie, noch die Dichtkraft, soll hier etwas an den Vorstellungen ändern, die von den empfundenen Gegenständen gekommen sind, wenn es reine Erfahrung bleiben soll.“ (PhV, I, S. 430) „Wenn die gegenwärtige Impression, oder ein Zug in ihr, nicht zu der Klasse von Eindrücken gehöret, aus denen das Gemeinbild abstrahiret ist, sondern das letztere durch eine Association anderer Eindrücke, woraus es her ist, erwecket und mit dem gegenwärtigen vereinigt ist, so ist die Empfindung der unter einem solchen Gemeinbilde vorgestellte Sache oder Beschaffenheit, nicht mehr eine reine Empfindung; nicht mehr, was sie in dem ersteren Fall war, man mag sie nun einen Schlußgedanken, ein mittelbares Urtheil, einen mittelbaren Schein, eine unächte Empfindung – wenn sie so schwer von einer reinen Empfindung zu unterscheiden ist, – oder anders nennen, wie man will.“ (PhV, I, S. 437) Vgl. ASP, S. 66-67, Störing, G. (1901), S. 4 und Baumgarten H.-U. (1992), S. 63-65.

¹⁹⁶⁹ „Man setze bey unsern Empfindungen das noch bey Seite, was eigentlich das Fühlen oder Empfinden ist, und wovon die empfundenen Modifikationen den Namen der Empfindungen haben;

wird, dann reicht das „*Vermögen, Vorstellungen in [die Seele] aufzunehmen (facultas percipiendi)*“, dazu nicht aus. In diesem Fall brauchen wir „*ein Vermögen, sie wieder hervorzuziehen, eine Wiedervorstellungskraft*“¹⁹⁷⁰, die man gewöhnlich die *Phantasie* oder die *Einbildungskraft* nennet.“ Ist die *facultas percipiendi* die Quelle der *ursprünglichen*, so ist die *Phantasie* die Quelle der *abgeleiteten Vorstellungen*; die ursprünglichen Vorstellungen sind also „*der Stof aller übrigen*“.¹⁹⁷¹ Zu unserer Vorstellungskraft gehört aber ein drittes Vermögen; es geht um das „*Dichtungsvermögen, [die] bildende, schaffende Kraft*“ der Seele. Das bedeutet aber nicht, dass Tetens diesem Vermögen nur die gewöhnliche Funktion zuschreibt: durch unser „*bildendes Dichtungsvermögen*“ können auch einfache Vorstellungen entstehen; es geht dabei nicht um ein bloßes Reproduktionsmittel, sondern um eine echt produktive Kraft der Seele.¹⁹⁷² Das letzte Produkt der tätigen Seele neben den ursprünglichen und abgeleiteten Vorstellungen sind die „*Ideen und Gedanken*“. Die Schlüsselwörter sind dabei *Form*, *Bewusstsein*, und *Urteil*; es ist hier sehr wichtig, dass nicht die Idee oder der Gedanke als Voraussetzung der Bildung eines Urteils betrachtet werden, sondern umgekehrt. Die Tatsache, dass das Urteil in der folgenden Passage als Ursprungsquelle von Ideen bzw. Begriffen, dargestellt wird, darf nicht übersehen werden. Das Wahrscheinlichste ist, dass Kant davon nicht beeinflusst wurde, aber es geht um etwas Neues, das auch als parallele Schöpfung einen hohen Wert gewinnt:

*so heißt eine Empfindung von der Sonne nichts anders, als eine gewisse Modifikation von ihr in sich aufnehmen, wenn die Sonne mittelst des Lichts auf unsere körperlichen Organe wirkt. Eine Nachempfindung hievon ist es, wenn diese Veränderung in uns eine Weile von selbst bestehet, da die äußere Ursache von außen nicht wirkt. Das Vermögen solche Eindrücke aufzunehmen, enthält also eine Aufgelegtheit, auf diese oder jene Weise gebildet, und andern Dingen nachgebildet zu werden, und die empfangenen Formen in sich zu erhalten, auch wenn die Ursache, welche sie zuerst aufdrückte, sich entzogen hat. Diese Formen werden in dem Innern der Seele weggeleget und eingewickelt, so daß eine ihr entsprechende Spur zurückbleibet. Ein Reisender besieht ein Gebäude, macht sich eine Zeichnung davon, die er in seinem Coffre zum künftigen Gebrauch aufhebet. Was ihm die Zeichnung ist, das ist bey der Seele, wenn sie empfindet, die Nachempfindung.“ (PhV, I, S. 161. Vgl. auch S. 50) Aufgrund des Bezugs der Nachempfindung auf die Dauer der Nachwirkung des Reizes nennt C. Knüfer (1911) die Tetenssche Bestimmung des Begriffs der Nachempfindung „*physiologisch*“ (S. 51-52)*

¹⁹⁷⁰ Die Wiedervorstellungen gehen sowohl *Empfindnisse* (vgl. PhV, I, S. 13) als auch *Empfindungen* an: „*Lasset uns nun solche vorhergehabte Empfindnisse als abwesende mit der Einbildungskraft uns wieder vorstellen. Wir finden sogleich, daß diese Wiedervorstellungen zu jenen ersten Empfindungsvorstellungen ein ähnliches Verhältniß haben, wie die Einbildungen von Körpern auf ihre Empfindungen. So wie wir durch jedes Phantasma in den ersten Zustand der Empfindung bis auf einen gewissen Grad zurückversetzt werden.*“ (PhV, I, S. 55)

¹⁹⁷¹ PhV, I, S. 24.

¹⁹⁷² „*Die Schaffungskraft der Seele geht weiter. Sie kann Vorstellungen machen, die für unser Bewußtseyn einfach, und dennoch keinen von denen ähnlich sind, die wir als die einfachsten Empfindungsvorstellungen antreffen. Sie kann also in dieser Hinsicht neue einfache Vorstellungen bilden. Der Stof zu allen Vorstellungen ist dennoch allemal in den Empfindungsvorstellungen erhalten; aber er ist zuweilen in den für uns einfachen Empfindungen versteckt gewesen, oder, wenn das auch nicht ist, so ist durch die Vereinigung mehrerer einfacher Empfindungsvorstellungen zu einer neuen Vorstellung eine so innige Mischung entstanden, daß das entstandene Produkt das Ansehen einer neuen einfachen Vorstellung erhalten hat. Aus der Mischung der gelben und der blauen Lichtstrahlen in dem Prismatischen Sonnenbild entsteht ein grünes Licht, welches von dem einfachen Grünen darinn unterschieden ist, daß es in blaue und gelbe Strahlen wieder zertheilet werden kann; die ursprünglich grünen Strahlen sind dagegen unauflöslich. Aber dennoch ist es für unsere Empfindung ein einfaches Grün. Etwas ähnliches läßt sich unsern Vorstellungen antreffen.*“ (PhV, I, S. 25-26)

Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken. Für sich sind dieß nicht. Das Bild von dem Mond ist nur die Materie zu der Idee von dem Mond. Es fehlet ihm noch die Form: die Idee enthält außer der Vorstellung ein Bewußtseyn, ein Gewahrnehmen und Unterscheiden, und setzt Vergleichen voraus, und Urtheile, sobald wir sie als eine Idee von einem gewissen Gegenstande ansehen. Diese letzteren sind Wirkungen des Gefühls und der Denkkraft, die zum wenigsten in Gedanken, von der Vorstellung abgesondert werden können, wenn sie gleich in der Natur innig mit ihnen verbunden sind. Eine solche Sonderung in Gedanken ist nöthig, wenigstens im Anfange, um dasjenige, was die Vorstellungen allein angehet, desto ungestörter überlegen zu können. Die Seele mag Bilder von den Gegenständen haben, mag diese weglegen und wieder entwickeln, mag sie verbinden und trennen, und bearbeiten, wie sie will; so ist dieß alles noch etwas anders, als diese Bilder in sich gewahrnehmen, sie für das erkennen, was sie sind, und sie zu dem Zweck gebrauchen, zu dem sie bestimmt sind.¹⁹⁷³

Die Idee ist also die höchste Stufe einer Entwicklung, die mit dem *Fühlen* anfängt. Ihre Gestaltung verlangt auch den Aktus des Urteilens¹⁹⁷⁴, in dem sowohl *Fühlen* als auch *Denken* involviert sind. Es geht um das Produkt einer Synthesis von Anschauung und Denken, die aber nicht a priori ist. Die Legitimierung dieser Synthesis, setzt die Bestätigung der Wahrhaftigkeit der Akte voraus. Diese Bestätigung kommt durch das *Bewusstsein* der Akte zustande. Der Aktus ist mit dem Bewusstsein desselben weder identisch noch gleichzeitig.¹⁹⁷⁵ Der Erkenntnisprozess bekommt bei Tetens einen wirklich dynamischen Charakter, durch den die Gestaltung der Idee als einer höheren Stufe des Erkenntnisgebäudes jenseits einer naiven Abbildlehre führt. Die Idee als Produkt unserer Selbsttätigkeit lässt sich keinesfalls als ein bloßes Zeichen, wie die Vorstellung, betrachten. *Ideen machen* erscheint hier als eine „produktive Leistung der Denkkraft“. ¹⁹⁷⁶ Die folgende ungekürzte Passage ist charakteristisch:

Jede Aktion der Denkkraft hat sogleich ihre unmittelbare Wirkung in der Vorstellung der Sache, mit der sie verbunden worden ist, und prägt sich sogleich in ihr ab. Die Vorstellung, die gewahrnommen worden ist, stehet abgesondert, herausgehoben, mit mehrerer und mit vorzüglicher Helligkeit vor uns. Haben wir eine Ueberlegung, ein Nachdenken, eine Demonstration geendiget; so giebt es Wirkungen von diesen Arbeiten in den Ideen. Hier sind sie tiefer eingedruckt, lebhafter, schärfer abgesondert, mehr entwickelt, dort sind neue Ideen bemerkbar geworden; die Ordnung, ihre Lage und Verbindung hat sich geändert. So etwas, als man nach einem anhaltenden Nachdenken in sich gewahr wird, lässet sich, obgleich einer geringeren Maße, nach jedweder einzelnen einfachen Denkungsthätigkeit gewahrnehmen. Das anhaltende Betrachten ist nichts, als eine, und in der That eine unterbrochene, Reihe einzelner Denkhätigkeiten, deren jede eigene bleibende, und nachbestehende Folgen in uns hat.

In dem Augenblick, da wir gewahrnehmen, werden wir es nicht gewahr, daß wir gewahrnehmen; aber in dem unmittelbar darauf folgenden Augenblick kann dieß geschehen.

¹⁹⁷³ PhV, I, S. 26-27. Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 72.

¹⁹⁷⁴ „[C]oncepts are abstracta of judgments, not independent ingredients in them.“ (Beck, L.W. (1967c), S. 420)

¹⁹⁷⁵ „Man ist sich nicht bewußt, daß man sich einer Sache bewußt sey; jenes nemlich nicht in demselbigen Augenblick, worinn man dieses ist. Ueber unsere eigene Reflexion reflectiren wir nicht in demselbigen Augenblick, in dem wir mit ihr bey einem Gegenstand beschäftigt sind [...] Sobald wir auf das Denken selbst zurücksehen, so ist der Gedanke entwischt, wie das gegenwärtige Zeitmoment, das schon vergangen ist, wenn man es ergreifen will. Ebenso verhält es sich bey allen übrigen selbstthätigen Aeußerungen unserer Denkkraft: eben so bey dem Urtheilen, bey dem Folgern und Schlüssen. Der Zeitpunkt der Handlung schließet die Reflexion über dieselbige Handlung aus.“ (PhV, I, S. 46-47) „Das Bewußtseyn verbindet sich nicht mit der ersten Aufwallung des Gemüths; es ist offenbar nur eine Nachwallung von jener, welche wir in uns gewahrnehmen.“ (PhV, I, S. 55)

¹⁹⁷⁶ Baumgarten, H.-U. (1992), S. 134. Das wird vor allem im IV. Versuch bewiesen.

Die Folge der ersten Thätigkeit besteht in uns von selbst, wenigstens ohne eine in eins fortgehende Anwendung unserer Denkkraft. Da ist also der Zeitpunkt für die Empfindung und für die Reflexion über die vorhergegangene Arbeit. Diese nächsten Wirkungen der Aktion sind mit der Aktion selbst in einer so unmittelbaren Verbindung, daß so wie die Aktion die Wirkung zuerst hervorgebracht hat, so kann auch die letztere wiederum ihre Aktion wieder erregen. Indem wir also die Folge des vorhergegangenen Denkens in uns gewahrwerden, so sehen wir unser Denken gleichsam von hinten, wir halten es vor uns durch seine gegenwärtig in uns bestehende Wirkung, uns suchen es wieder zurückzubringen und zu erneuern.¹⁹⁷⁷

Das Verstehen der Konstitution der Idee setzt also die Erforschung der Natur unserer ursprünglichen Empfindungsvorstellungen voraus. Sie verfügen über eine „*bildliche Natur*“, wenn sie sich auf vorhergegangene *Empfindungen* der äußeren Sinne beziehen und über eine „*zeichnende Natur*“, wenn sie sich auf vorhergegangene *Empfindnisse* (Hoffnung, Lust, Unlust usw.) beziehen. Die Ursache der Modifikation bzw. Veränderung in der Seele ist im ersteren Fall ein äußerlicher, d.h. körperlicher Gegenstand. Diese Tatsache bestimmt die Richtung, den „*Gang, den die Reflexion nimmt, wenn sie den Gedanken bildet*“; es geht um einen Gang, der sich nach außen richtet: „*die Vorstellung sey eine Vorstellung von Etwas anders, das sie selbst nicht ist.*“¹⁹⁷⁸ Andererseits hat die Vorstellung, wie es schon bemerkt wurde, „*etwas an sich*“.¹⁹⁷⁹ Es kommt jetzt darauf an, die Möglichkeit der Funktion der Vorstellung aufgrund dieser Heterogenität¹⁹⁸⁰ zwischen ihr und dem Vorgestellten zu erforschen. Wenn wir uns dieser Schwierigkeit bewusst sind, und wenn wir weiter bemerken, dass die Reproduktion von Empfindungsvorstellungen durch die Phantasie nie vollständig ist, weil wir die dunkleren vergangenen Gefühle immer *erneuern* müssen, behandeln wir die Vorstellungen selbst in einer anderen Hinsicht, die sie mit den vorgestellten Gegenständen ähnlich bzw. homogen macht: Die Vorstellungen „*sind in einigen Hinsichten selbst Gegenstände. Sie werden als solche geföhlet und erkannt; sie sind dieß destomehr, je verwirrter sie sind, und werden es desto weniger, je mehr sie deutlich und entwickelt werden. Dennoch behalten sie die zeichnende Natur, und beweisen sie sogleich im Anfange, wenn die Phantasie sie wieder erwecket.*“¹⁹⁸¹ Aber das ist der Fall auch mit den Gegenständen der äußeren Welt. Wir steuern unsere Aufmerksamkeit auf sie nicht, wenn sie schon erkannt worden sind, sondern, wenn wir sie erkennen wollen; nur im letzten Fall werden die Gegenstände der Außenwelt zu Gegenständen unserer Erkenntnis. So ist die Frage jetzt die nach der „*Natur der Reflexion*“, durch die unser Zugang zu den Gegenständen selbst ermöglicht wird und der Anspruch auf die objektive Gültigkeit unserer Vorstellungen erhoben wird:

Wie entsteht überhaupt die Beziehung eines Bildes auf den abgebildeten Gegenstand und wird mit dem Bilde, welches vor uns ist, der Gedanke verbunden, daß wir die Sache selbst in dem Bilde vor uns haben? wie wird die Aufmerksamkeit auf diese letztere über das Bild

¹⁹⁷⁷ PhV, I, S. 48-49.

¹⁹⁷⁸ PhV, I, S. 75-77. Vgl. PhV, I, S. 378-379.

¹⁹⁷⁹ S. oben: PhV, I, S. 21.

¹⁹⁸⁰ „Unsere Vorstellungen von äußeren körperlichen Dingen, und diese Gegenstände selbst, sind so heterogener Natur, wie der Marmor, aus dem eine Statue gemacht ist, und der menschliche Körper, den die Statue vorstellt; so verschiedenartig als das mit Farben bestrichene Leinwand und der abgemahlte lebende Kopf, und, wenn hier anders von Graden der Verschiedenartigkeit geredet werden kann, noch verschiedenartiger. Was hat das Bild von dem Mond in uns für eine Gleichartigkeit mit dem Körper am Himmel?“ (PhV, I, S. 87-88)

¹⁹⁸¹ PhV, I, S. 81-82.

hinausgerichtet, daß wir so denken und so überlegen, als hätten wir die Sache vor uns? oder mit einem Wort, auf welche Art lernen wir in dem Bilde die Sache sehen und erkennen?¹⁹⁸²

Tetens versteht die Ähnlichkeit zwischen Bild und Gegenstand als Faktum; es geht um eine „*Analogie der Zeichen auf die bezeichneten Gegenstände*“, die von der Reflexion gewahrgenommen wird. Aber sowohl im Fall des Zeichens als auch im Fall des Bezeichneten geht es um Vorstellungen, und zwar um eine schwächere und eine stärkere, die als die Vorstellung des Gegenstandes betrachtet wird. Die Ähnlichkeit der schwächeren Vorstellung, d.h. der Vorstellung des Bildes, mit der Vorstellung der stärkeren beruht nur auf Beschaffenheiten, die auf den Gegenstand verweisen. Beide Vorstellungen werden endlich von der Reflexion „*gewissermaßen zu einer Vorstellung*“ vereinigt. Diese Gedanken, in denen sowohl das Zeichen als auch das Bezeichnete, d.h. der Gegenstand selbst, als bloße Vorstellungen erscheinen, sind vom internen Realismus Kants nicht weit entfernt. Im Moment ist die Erkennbarkeit der Sache selbst nicht in Sicht; erkennbar ist nur die Vorstellung der Sache. Das drückt „*das allgemeine Gesetz der Reflexion*“ aus:

„Wenn zwey Vorstellungen zu Einer vereinigt sind, und Eine von ihnen macht einen solchen erheblichen Theil des Ganzen aus, daß, wo dieser Theil gegenwärtig erhalten wird, auch entweder das Ganze selbst gegenwärtig, oder doch einen Tendenz vorhanden ist, es wieder gegenwärtig zu machen; so wird die Denkkraft durch eine solche partielle Vorstellung auf das Ganze gerichtet.“ Wir sehen also das Ganze in jenem Theil von ihm. Wenn nun beyde Vorstellungen, die zu einem Ganzen vereinigt sind, doch auch abgesondert, so wird zwischen ihnen das Verhältniß eines Zeichens zu einem bezeichneten oder abgebildeten Gegenstande gedacht.¹⁹⁸³

Dieses Ganze muss der vom Gegenstande verursachten „*ehemaligen Empfindung*“ entsprechen; und die *Wiedervorstellung* entspricht nur einem Teil dieser Empfindung, den die Reflexion „*auf das Ganze hinführen*“ muss. Die „*Natur der Wiedervorstellungen*“ ist der Grund ihrer „*zeichnenden Beziehung auf die Empfindung*“, die wiederum ein „*Zeichen von Natur*“ ist, und zwar vollständiger. Eine „*völlige Reproduktion*“ sieht im Moment problematisch aus, aber, obwohl sie nicht das Gesuchte ist, trägt sie dem Erkenntnisprozess konstitutiv bei.¹⁹⁸⁴ Können wir jetzt eine Homogenität zwischen Vorstellung und Gegenstand nicht beweisen, müssen wir auf Grund des Faktums der Repräsentation eine „*Analogie der Vorstellungen mit ihren Gegenständen*“ annehmen, die „*diese aus jenen erkennbar*“ macht. Reproduzierte und ursprüngliche Vorstellungen (Nachempfindungen) samt Empfindungen haben eine bestätigte Homogenität, weil sie alle Produkte der Tätigkeiten der Seele sind¹⁹⁸⁵; ihr Unterschied geht nur den Grad ihrer Stärke an. Wo könnten wir das bindende Glied zwischen unserer mentalen Aktivität und den Objekten finden? Weil diese Aktivitäten nicht nur als

¹⁹⁸² PhV, I, S. 83.

¹⁹⁸³ PhV, I, S. 84-85.

¹⁹⁸⁴ PhV, I, S. 85-86. „Die völlige Reproduktion wird niemals zu einer solchen Absicht gebraucht, sondern zeigt sich vielmehr als eine neue gegenwärtige Empfindung, wo sie so vollständig wird, daß sie alle kleinere Gefühle der ehemaligen Empfindung enthält: Allein sie könnte doch auch in diesem Zustande noch als eine auf die ehemalige Empfindung hinweisende Vorstellung gebraucht werden. Denn wo jene auch mit allen ihren Theilen reproducirt wird, da wird doch kein Theil so völlig wieder ausgedrückt, als er in der Empfindung vorhanden war, und daher bleiben immer Bestrebungen zurück, deren Effekte nicht hervorkommen, und die auf ein anders als ein plus ultra verweisen.“ (PhV, I, S. 86-87)

¹⁹⁸⁵ PhV, I, S. 87-88.

bloße Aktivitäten sondern zugleich durch die Reflexion auch als Gegenstände betrachtet werden können, gewinnen sie als Gegenstände unserer Selbsttätigkeit einen objektiven Charakter, den wir für die Gegenstände der körperlichen Welt beanspruchen. Der Schlüssel der Lösung wäre in der Gleichartigkeit zwischen äußerem und innerem Sinn zu finden.¹⁹⁸⁶ Das liefert aber im Moment keine Lösung, was mit dem Begriff der *Analogie* selbst zu tun hat. Unsere „*analogische Vorstellungen*“ sind „*bloß symbolisch*“, während die „*anschaulichen Vorstellungen* [...] *keine willkürlich gemachte Zeichen, sondern natürlich entstandene Abdrücke*“ sind. Zum ersteren Fall gehören Vorstellungen von empfundenen Gegenständen, wie diejenige der Sonne, zum letzteren Vorstellungen von nicht empfundenen Gegenständen wie Gott und „*die innern Kräfte der Elemente*“; beide Arten von Vorstellungen sind zuverlässig. Das Problem ist also, dass der äußerliche Gegenstand empfunden wird, aber die Analogie zwischen ihm und seiner Vorstellung nicht. Unsere Sicherheit endet bei der Empfindung des Gegenstandes. Wir sind zwar sicher, dass wir dabei über eine anschauliche Vorstellung verfügen, die ein „*natürliches Zeichen*“ ist, d.h. wir verstehen diese Vorstellungen als „*Wirkungen der Objekte auf uns*“, aber diese Anschauung selbst bleibt unbegründet. So versuchen wir den Gegenstandsbezug der Anschauung analogisch zu begründen, d.h. durch die Reflexion: „*Die Analogischen sind Zeichen, welche die Reflexion sich entweder aus Noth selbst macht, weil es ihr an andern fehlet, oder auch aus Bequemlichkeit.*“ Die Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Vorstellungen bleibt also trotz unserer Bemühungen nicht nur offen, sondern sie wird allmählich radikalisiert und zwar in der Art eines Subjektivismus, der sich als Vorspiel der kopernikanischen Wende Kants betrachten lässt. Die Antwort bezüglich der objektiven Gültigkeit der Vorstellungen befindet sich nicht in den Objekten, sondern in den „*allgemeinen Grundwahrheiten der Vernunft*“ oder in den „*natürlichen Denkungsgesetzen des Verstandes*“. So kommen alle Fragen über *Empfindungen* und *Vorstellung* auf die höhere Instanz der Denkkraft¹⁹⁸⁷:

Die vornehmste Schwierigkeit bey unsern analogischen Kenntnissen besteht gemeiniglich darinn, daß die Gründe aufgesucht und deutlich bestimmt werden, worauf die Analogie unsrer Ideen mit ihrem Objekte beruhet. Diese Gründe der Analogie müssen zugleich auch ihre Ausdehnung und ihre Grenzen anweisen. Wie und auf welche Art wird es uns möglich, die Analogie unempfindbarer Gegenstände mit empfindbaren, oder mit den Vorstellungen dieser letztern zu erkennen, und durch welche Wirkungsart des Verstandes können wir darüber unterrichtet werden? Auf diese Frage antworte ich durch eine neue Frage: Wie ist es möglich, zu wissen, daß die äußern Gegenstände und ihre sinnlichen Bilder in uns einander entsprechen? Woher weiß ich, daß ein fremder Mensch vor mir stehe, wenn ich jetzt eine andere Gestalt in mir habe? In solchen Fällen, wo nicht von der Analogie willkürlicher Zeichen, die wir selbst gemacht haben, und von deren Uebereinstimmung wir also auch selbst die Urheber sind, sondern von der Analogie unserer natürlichen Zeichen die Rede ist, beruhet unsere Erkenntniß von ihr auf allgemeinen Grundwahrheiten der Vernunft, oder auf

¹⁹⁸⁶ „Zu der allgemeinen Analogie zwischen Vorstellungen und ihren Objekten kommt auch alsdenn noch eine nähere Aehnlichkeit hinzu, wenn die Vorstellungen Dinge und Beschaffenheiten derselben, die mit uns selbst und unsern eigenen Beschaffenheiten, aus denen der Stoff der Vorstellungen genommen ist, gleichartiger Natur sind. Dieses findet insbesondere Statt, bey denen aus dem Innern Sinn. Die Vorstellungen von Denkungsthätigkeiten, von Gemüths-bewegungen und Handlungen sind für uns Bilder von gleichartigen Modifikationen anderer Menschen und anderer denkenden und empfindsamen Wesen. Ein Vater stellt sich vermittelst seines eigenen Gefühls es vor, was Vaterfreude über Kinder Wohl bey einem andern sey u.s.w.“ (PhV, I, S. 88-89)

¹⁹⁸⁷ Zu den Unterschieden zwischen *fühlen*, *empfinden*, *vorstellen* und *denken* vgl. oben: PhV, I, S. 2-3

natürlichen Denkungsgesetzen des Verstandes, nach welchen wir über Gegenstände, Dinge, Sachen und Beschaffenheiten aller Arten urtheilen und urtheilen müssen. Nach solchen nothwendigen Denkgesetzen beurtheilet die Vernunft alles, Bekanntes und Unbekanntes, das Unempfindbare und das Empfundene, die Objekte und Vorstellungen, Ursache und Wirkungen, und setzt die Grundanalogie zwischen ihnen fest. Es ist dieß aber ein Geschäft der Denkkraft, die sich der Vorstellungen bedient, und nicht eigentlich der vorstellenden Kraft, die jene herbeyschaffet.¹⁹⁸⁸

Die Arbeit der Denkkraft besteht darin, die Distanz zwischen den subjektiven Tätigkeiten und der objektiven Realität legitim und konsequent zu verringern. Diese Distanz ist der Ausdruck der Distanz, die Tetens zwischen Metaphysik und Physik sieht; hier gebraucht er pessimistisch das Wort *Kluft*: „*Zwischen dem Sinnlichen und dem Transcendenten, zwischen Metaphysik und Physik, und eben so zwischen Metaphysik und Psychologie ist eine Kluft, über welche gar nicht wegzukommen ist.*“¹⁹⁸⁹ Er bezweifelt damit zwar die „*Möglichkeit einer systematischen Vermittlung des empirischen und des rationalen Ansatzes*“¹⁹⁹⁰, tatsächlich aber versucht er in diesem Punkt jedoch sich selbst zu dementieren.

Die Denkkraft ist die Tätigkeit, durch die die Ideen, d.h. „*Vorstellungen mit Bewußtseyn*“ hergestellt werden. Die Ideen verfügen zwar über eine bildliche Natur, aber dabei geht es um tiefer bearbeitete Vorstellungen und Bilder.¹⁹⁹¹ Eine erste Bearbeitung findet schon im Rahmen der Vorstellungen durch drei verschiedene Aktivitäten statt; durch *Perception* (der Weg von der *Empfindung* zur *Nachempfindung*, den Tetens auch „*Apprehension des Objekts*“ nennt¹⁹⁹²), *Einbildungskraft* (hier unterscheidet Tetens die Assoziation der Vorstellungen nach ihrer Ähnlichkeit von der eigentlichen Reproduktion ihrer Aufeinanderfolge)¹⁹⁹³ und *Dichtungsvermögen*.¹⁹⁹⁴ In den Momenten der *Apprehension* und der *Einbildungskraft* sind sofort Analogien zur ersten Fassung der transzendentalen Deduktion Kants erkennbar. Tetens aber „*bezieht*“ die *Apprehension* „*nicht wie Kant ausdrücklich auf die Zeit als die formale Bedingung des inneren Sinnes, aber er sucht offenbar ein ähnliches Problem wie das der Synthesis des Mannigfaltigen zu lösen, wenn er hier den Begriff der Nachempfindung einführt.*“¹⁹⁹⁵ Im Fall der *Einbildungskraft* macht Tetens klar, dass die Behandlung des Gesetzes der Ideenassoziation nur ihr angehört, und dass dieses Gesetz folglich keine produktive Tätigkeit der Denkkraft ausmacht, es darf also nicht überschätzt werden.¹⁹⁹⁶ Diese drei Momente der seelischen Aktivität

¹⁹⁸⁸ *PhV*, I, 87-94.

¹⁹⁸⁹ *PhV*, I, S. 128.

¹⁹⁹⁰ Hauser, Chr. (1994), S. 134.

¹⁹⁹¹ *PhV*, I, S. 96.

¹⁹⁹² *PhV*, I, S. 375. Vgl. den Begriff „*apprehensio simplex*“ bei Wolff, Chr., *Logica*, § 33-35 und Knutzen, M., *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, § 35.

¹⁹⁹³ Engfer, J. (2005), S. xxiv. Vgl. auch Uebele, W. (1911), S. 109-110. Vgl. Carl, Wolfgang (1989a), *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen, S. 104-105, 118 und Ders. (1992), *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Frankfurt am Main, S. 147, 153 und 156.

¹⁹⁹⁴ *PhV*, I, S. 104-107.

¹⁹⁹⁵ Engfer, J. (2005), S. xxiii-xxiv. Über die Frage nach der *Synthesis der Rekognition* bei Kant und Tetens, s. unten: *PhV*, I, S. 395-399.

¹⁹⁹⁶ „*Das Gesetz der Association soll den Grund angeben, warum auf die Idee A in dem Kopf eines Menschen die Idee B hervortritt, wenn keine neue Empfindung die letztere hineinschiebet; und diesen Grund von der Ideenfolge soll es völlig und bestimmt angeben [...] Die Regel der Association [...] will so viel sagen: „wenn die Seele von der Vorstellung A, die diesen Augenblick*

werden von Tetens keinesfalls strikt, sondern nur methodisch getrennt; sie befinden sich in einem engen graduellen Zusammenhang miteinander. Es geht um verschiedene Grade der Selbsttätigkeit. Das *perzipieren* macht hier keine Ausnahme: „Es ist [...] die Selbstthätigkeit in der Receptivität der Seele, von der das Vermögen, Nachempfindungen zu haben, abhänget.“¹⁹⁹⁷ Diese graduelle Entwicklung der Selbsttätigkeit der Seele als eines Grundvermögens der Erkenntnis von der Stufe der *Perzeption* bis zur Stufe des *Dichtungsvermögens*, die direkt auf den Begriff der *Entelechia* hinweist, gehört sicher zu den Leibnizschen Elementen der Tetenschen Philosophie.¹⁹⁹⁸ Die Selbsttätigkeit ist bei Tetens eine „veränderliche Größe“¹⁹⁹⁹; ihre niedrigere Stufe ist der gemeine

in ihr gegenwärtig ist, zu einer andern B in dem nächstfolgenden Augenblick unmittelbar übergeht, und diese letztere B nicht aus einer Empfindung hineingeschoben wird, so ist die Veranlassung dazu, daß eben B auf A folgt, entweder diese, weil beide vorher in unsern Empfindungen aber auch schon in den Vorstellungen, so nahe mit einander verbunden gewesen sind, oder weil sie einander in gewisser Hinsicht ähnlich sind. “[...] Dieses Gesetz der Association bestimmt nichts mehr, als die Ordnung, wie Ideen auf einander folgen, wenn die Phantasie allein wirkt [...] Die einzeln Ursachen und ihre Wirkungsarten einzeln zu erkennen, das ist noch lange nicht die Erkenntniß der Regel, nach der die Wirkung erfolgt, wenn diese mehrern Ursachen zugleich in Vereinigung mit einander wirken. Solch ein besondres Gesetz für ein besonders Vermögen ist das Gesetz der Ideenassociation. Hiermit soll der große Nutzen, den die Entdeckung dieses psychologischen Gesetzes geleistet hat, nicht geläugnet noch heruntergesetzt werden. Nur lese man nichts mehr darinn, als was darinn enthalten ist. Man sehe kein Ungeheuer von Riesen, wo nichts als ein simpler Mensch steht.“ (PhV, I, S. 108-114) Vgl. Risse, W. (1964-1970): „[D]ie Assoziationsregeln Lockes und der Psychologen vermögen das Denken nicht hinreichend zu erklären. Denn sie haben wohl eine beachtliche Bedeutung hinsichtlich der Erklärung der Aufeinanderfolge der Ideen, sofern diese allein der Einbildung entstammen. Aber sie sind auch nur in diesem einen Falle gültig. Die Gesamtheit des Denkens unterliegt ihnen nicht. Denn alle anderen Verstandeskkräfte haben gleichfalls ihre eigenen – keineswegs assoziativen – Gesetze.“ (Bd. II, S. 730)

¹⁹⁹⁷ PhV, I, S. 162. Vgl. auch PhV, I, S. 255-262, wo der „Aktus des Fühlens“ als eine „Reaktion der Seele“ betrachtet wird.

¹⁹⁹⁸ Die Seele als Grundvermögen, das durch „eigene Kraft [...] verschiedene Würckung hervorbringt“, betrachtet auch Wolff (DM, § 747) Zur „perceptio“ als „actus mentis“ bzw. „operatio intellectus“ vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, § 24 und 52. Zu Wolffs Auffassung seiner als Erkenntnislehre verstandenen Psychologie und zum Aufstieg vom niederen zum höheren Erkenntnisvermögen bei ihm vgl. Anm. 503. Auch Crusius betrachtet die verschiedenen Ausdrücke der Kräfte des menschlichen Verstandes als einheitlich; diese Kräfte sind die *Empfindung* (äußere – innere), *Gedächtnis*, *Beurteilungskraft*, *Erfindungskraft*, *Einbildungskraft* und *Schließen*. *Innere Empfindung*, *Beurteilungskraft* und *Schließen* sind die höheren Kräfte (Weg, § 62-116) Wie bei Tetens werden bei Crusius die „drey Wirkungen [...] des Verstandes [Begriff, Urteil, Schluss] [...] durch alle Kräfte des Verstandes“ ermöglicht. (Weg, § 107) Vgl. PhV, I, S. 587-589 und 730-766, Baumgarten, H.-U. (1992), S. 80-81 und Engfer, J. (2005), S. xxvii. Hinsichtlich des dynamischen Charakters der Vorstellung vgl. auch: Sommer, R. (1892), S. 274 und Ciafardone, Raffaele (2007), *Kraft und Vermögen bei Christian Wolff und Johann Nicolaus Tetens mit Beziehung auf Kant*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph O.-P. (Hg.), S. 405-414, hier: S. 409-411.

¹⁹⁹⁹ „Ist denn das Vermögen zu percipiren, das ist, Vorstellungen von gegenwärtigen Objekten bey der Empfindung anzunehmen, mit dem zwoten Vermögen, diese Vorstellungen wieder hervorzuziehen in der Abwesenheit der Gegenstände, und ist beydes mit dem dritten Vermögen, mit der Dichtkraft, einartig, und wie weit sind sie alle Ein und dasselbige Vermögen? Diese Frage hängt nun von der folgenden ab: kann jedes dieser Vermögen durch eine Vermehrung oder durch eine Verminderung seiner veränderlichen Größe in jedes andere übergehen, und in wie fern? Und worinn besteht die absolute veränderliche Größe, durch deren Erhebung oder Heruntersetzung, die eine Thätigkeitsweise in die andere verwandelt wird? [...] Das Vermögen der Perception in der menschlichen Seele muß [...] noch eine andere Seite haben, und noch eine andere veränderliche Größe, durch deren Vergrößerung die Phantasie und das Dichtungsvermögen daraus hervor schießet; oder diese letztern Vermögen sind mit dem ersten heterogener Natur; die wohl aus Einer Substanz beysammen sind, aber als verschiedene Grundzüge, welche aus Einem

Menschenverstand und ihre höhere die Wissenschaft.²⁰⁰⁰ Was auf dieser höheren Stufe unternommen wird, ist die Ausarbeitung von Empfindungen und Nachempfindungen; es geht um ein Werk der Denkkraft. Jetzt geht die Seele über die Empfindungen hinaus, und das zu Erkennende ist das Verhältnis zwischen Vorstellungen bzw. Dingen; die Verhältnisse „werden gedacht, nicht gefühlt“. Die Verhältnisse sind der Gegenstand des Denkens, während Gegenstand des Gefühls „das Absolute“²⁰⁰¹ (das auf etwas anders nicht Bezogene)“ ist.²⁰⁰² Es hilft aber

und demselben absoluten Princip in ihr nicht abgeleitet werden können. Da treffen wir aber auch, wie ich meine, bald auf den rechten Punkt. Die menschliche Seele ist fähig nachzuempfinden, und von diesen Nachempfindungen bestimmte und bleibende Spuren in sich aufzunehmen. Hiezu besitzt sie ein positives, reelles und absolutes Vermögen, und dieß Vermögen ist ein wirksames Vermögen. Es ist nicht bloß Receptivität; es ist schon selbstthätig und mitwirkend alsdenn, wenn die äußere Ursache Eindrücke auf die Seele hervorbringt. So etwas ähnliches ist auch die Elasticität der Saite, welche nachzittert, und die Schwere in dem Perpendikul, der zu schwingen fortfähret. Aber noch mehr: Dieß Vermögen zu percipiren nimmt nicht allein eine Vergrößerung an, in dieser Art thätig zu seyn; es ist auch perfectibel, in so ferne es ein selbstthätiges, oder aus sich selbst, aus einem innern Princip wirkendes Vermögen ist.“ (PhV, I, S. 154-156) Vgl. Engfer, J. (2005): „Damit werden die Begriffe Receptivität und Spontaneität bei Tetens letztlich in ein – inhaltlich möglicherweise unmittelbar von Newtons Mechanik beeinflusstes – dynamisches Modell von Kraft und Gegenkraft eingeordnet, in dem Kräfte nicht mehr qualitativ unterschieden, sondern nur quantitativ gemessen werden müssen, um die Unterschiede zwischen ihren verschiedenen Wirkungen zu bestimmen. So versteht Tetens den Weg vom Fühlen zum Denken als einen gleitenden Übergang, der sich als eine allmähliche Zunahme der Selbsttätigkeit fassen lasse.“ (S. xxvii-xxviii)

²⁰⁰⁰ PhV, I, S. 587-589.

²⁰⁰¹ L.W. Beck (1969c) versucht hier, die Rolle des Gefühls bei Tetens mit der Rolle der Einheit der Apperzeption bei Kant zu vergleichen: „I am suggesting that Tetens' feeling, as a cognitive factor, resembles what Kant calls the unity of apperception. In favor of this interpretation is the fact that in at least one place, Tetens identified feeling with "inner sense" and ascribed to it the role Kant would give to empirical apperception. The principal difference, which makes a very great deal of difference in their whole philosophies, is this: Tetens thinks feeling is a passivity of mind (though he does occasionally speak of the "act of feeling"), like the inner sense which merely surveys a field of experience as a unitary absolute before other active faculties break it up into objects and relations; Kant sees that the apparently original field (which he calls the "manifold") must be "run through" and "held together" by an act of synthesis. Therefore Kant cannot identify apperception with inner sense or feeling, as apparently Tetens did.“ (S. 419-420)

²⁰⁰² PhV, I, S. 192. Das schließt nicht aus, das es sowohl ein „Gefühl der Beziehung selbst“ als auch ein „Gefühl der sich auf einander beziehenden Dinge“ geben kann. (PhV, I, S. 194-202) Beides sind aber „Reaktion gegen eine absolute Veränderung der Seele“. (PhV, I, S. 293-294) Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 101-102. Wir müssen hier also zwischen drei Fällen vom Fühlen unterscheiden: man kann durch die äußeren Sinne (1) Gegenstände oder (2) Zustände und Veränderungen von Zuständen fühlen.; durch den inneren Sinn kann man weiter (3) gegen Veränderungen in der Seele selbst (die von Tetens „neu [...] positiv [...] absolut“ genannt werden) reagieren. Im Fall (3) haben wir aber eine der Zeit nach sekundäre Reaktion gegen die primären Reaktionen (1) oder (2), in der das Bewusstsein schon mitspielt. (Die graduelle Beziehung der Tätigkeiten des Grundvermögens haben wir hier faktisch bezweifelt und letztendlich konfundiert). So ist dieses „Gefühl der Beziehung“ nur eine mittelbare Reaktion der Seele: „Das Absolute, nicht das Relative ist ein unmittelbarer Gegenstand des Gefühls“ (PhV, S. 191). Dieser letzter Punkt hat nach H.-U. Baumgarten hinsichtlich der Tetensschen Ansichten über den substantiellen Charakter der Seele beachtbare Konsequenzen. [Tetens behauptet „daß in dem menschlichen Seelenwesen, außer dem körperlichen Organ, ein einfaches unkörperliches Wesen, eine wahre substantielle Einheit vorhanden sey, welche eigentlich, das fühlende, denkende und wollende Ding ist.“ (PhV, II, S. 210) Die Seele ist nach ihm „nur Ein und für sich bestehendes Ding, Eine Kraft“. (PhV, II, S. 181) Tiefer gehen wir auf dieses Thema nicht ein. Das ganze Thema wird von Tetens im XIII. Versuch, Ueber das Seelenwesen im Menschen (Bd.II, S. 149-367), vor allem im IV. Abschnitt, Von der Immaterialität unsers Ichs (S. 175-213), behandelt. Vgl. auch Knüfer, C. (1911), S. 47-48 und Hauser, Chr. (1994), S. 149-151.] Baumgarten (1992) bemerkt also folgendes: „Wenn Tetens den Empfindungsvorgang als absolute Veränderung charakterisiert, wird seine Bestimmung der

nicht wirklich, wenn wir das Empfindungs- vom Denkvermögen trennen wollen. Erstaunlicherweise gibt es trotz der begründeten Erwartung, dass *wahr* und *falsch* Gegenstände ausschließlich der Denkkraft sind, auch ein „*Gefühl des Wahren und Falschen*“ (das an Rüdigers *De sensu veri et falsi* erinnert), das „*an sich etwas Absolutes [ist], nemlich eine Erweiterung des Inbegriffs von Vorstellungen, die nebeneinander von der Kraft der Seele gefaßt werden*“²⁰⁰³, und dieses *Absolute* ist eine „*absolute Modifikation*“, die „*in der Denkkraft gefühlet wird*“.²⁰⁰⁴ Der Ausdruck „*etwas wird in der Denkkraft gefühlet*“ klingt sicher nicht treffend, wenn wir schon wissen, (1) dass dieses Etwas *absolut* ist und (2) dass das *Absolute* Gegenstand des Gefühls ist; was hat dieses *Absolute* mit der *Denkkraft* zu tun? Die einzig passende Antwort ist, dass es dabei um ein klares Zeichen der Einheit der drei Vermögen geht, die dem *Grundvermögen* entspringen: „*Es ist nicht schwer zu entdecken, daß es, in seinem ganzen Umfang genommen, eine vereinigte Wirkung des Gefühls, der vorstellenden Kraft und der Denkkraft sey, aus deren Wirkungsgesetzen es begreiflich wird.*“²⁰⁰⁵ Es geht letztendlich um einen „*bloß relativen Unterschied von Empfinden und Denken*“ bei Tetens, wie E.v. Aster bemerkt hat.²⁰⁰⁶

*Seele als Substanz inkonsistent. Der Gedanke einer Substanz erfordert die Ergänzung der zu ihr gehörigen Akzidenzien. Daher müsste er jede Modifikation der Seele als Veränderung ihrer Eigenschaften begreifen, womit der Begriff einer absoluten Veränderung jedoch ausgeschlossen wäre. Kant lässt im Paralogismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft den Substanzgedanken der Seele fallen und macht damit den Gedanken eines absoluten Wechsels der Empfindungsdaten als Gehalt der zu konstituierenden Erkenntnis verständlich. Voraussetzung hierfür ist die Form des inneren Sinns bei Kant, die Zeit. (Erstaunlicherweise spielt die Zeit bei Tetens' Überlegungen zum Problem des Empfindens keine Rolle, obwohl er Kants Dissertation von 1770 gelesen hat.) Tetens erweist sich mit dem Begriff einer Seelensubstanz als Anhänger der Tradition, insbesondere als abhängig von Leibniz. Die Schwierigkeiten und Inkonssequenzen seiner Gedanken zeigen aber auch, dass er im Begriff ist, sich von der Tradition zu lösen, und dass er sich auf dem Wege zu einer Neubegründung von Philosophie befindet mit Überlegungen, die denen entsprechen, die schließlich Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft konsequenter und wirkungsmächtiger vollzogen hat.“ (S. 101-102) Vgl. Crusius, *Weg*, § 187-190, wo das Absolute der anschauenden und das Relative der symbolischen Erkenntnis entspricht; der Kontakt mit dem Absoluten durch das Anschauen macht die Basis aus, auf der sich das Symbolische aufbaut.*

²⁰⁰³ PhV, I, S. 202.

²⁰⁰⁴ „*Es giebt in uns eine absolute Modifikation in der Denkkraft, die alsdenn gefühlet werden kann, und gefühlet wird, wenn wir sagen: wir fühlen, daß etwas wahr oder daß etwas falsch sey.*“ (PhV, I, S. 204)

²⁰⁰⁵ PhV, I, S. 205. „*Der fühlenden Wesen giebt es [...] so viele, als es solche kolligirende substantielle Einheiten giebt. Fühlen, insofern es ein Kolligiren anderer uns unbekannter Modifikationen, oder wenn man will, von Bewegungen ist, muß dennoch ein Aktus einer einfachen Substanz seyn, so wie Gewahrnehmen und Wollen. Aber deswegen darf es kein einfacher Aktus seyn. Es ist erlaubt, sich seinen Anfang, seine Mitte und sein Ende als unterscheidbar vorzustellen, und sogar eine unendliche Manichfaltigkeit in demselben anzunehmen; aber es ist ein Aktus einer einfachen, alles dieses in Einem, das ist, in sich selbst vereinigenden Kraft.*“ (PhV, II, S. 208)

²⁰⁰⁶ „*Indem wir zwei Ideen erleben, empfinden, erleben und empfinden wir zugleich den Übergang von einer zur anderen, haben wir ein bestimmtes Übergangserlebnis, das sie miteinander verbindet. Von diesem Übergangserlebnis unterscheidet Tetens die klar erfasste, die gedachte, geurteilte Relation, bei der wir uns deutlich jeder der beiden Ideen für sich und dann der sie verbindenden oder trennenden Beziehung bewusst werden. Man sieht, Tetens hält in gewisser Weise an dem bloß relativen Unterschied von Empfinden und Denken fest und fasst das „Denken“ als ein bloßes Klären und Verdeutlichen des in der Empfindung Gegebenen, aber dies Verdeutlichen besteht eben in dem Erfassen der Relationen als *s o l c h e r*, als bestimmter Relationen *z w i s c h e n* bestimmt gegebenen Inhalten. Darum kann Tetens einerseits sagen, dass *A l l e s*, was wir zu *d e n k e n* vermögen, zunächst *g e g e b e n* sein muss – *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*, und kann auf der anderen Seite doch behaupten, dass alle Relationen *a l s s o l c h e* Gegenstand des Denkens seien, während Absolutes empfunden*

b. Der Akt des Denkens

Das Denken ist also der Akt, durch den wir nicht das *Absolute*, sondern die Verhältnisse erkennen:

Das Gewahrnehmen ist Eine von den ersten Wirkungen des Vermögens der Seele, womit sie Verhältnisse und Beziehungen in den Dingen erkennt. Dieß ganze Vermögen will ich zusammen von nun an die Denkkraft nennen, so wie das Erkennen der Verhältnisse und Beziehungen in den Dingen überhaupt ein Denken heißen kann.²⁰⁰⁷

Das Denken ist als höchste Stufe des Erkenntnisvermögens die Resultierende vieler schwer zu unterscheidenden Teiltätigkeiten, die vom Wort *Gewahrnehmen* beschrieben werden. Durch diese Tätigkeiten, die auch die Namen *Gewahrwerden*, *Bewusstseyn*, *Apperception* und *Bemerken* in weiterem oder in engerem Sinne tragen, sind wir in der Lage einen „besondern Gegenstand“ deutlich zu erkennen²⁰⁰⁸; wir können mit Sicherheit unterscheiden was er ist, und was er nicht ist, d.h. wir sind in der Lage, wenn wir ihn denken, seine Beziehungen zu den anderen Dingen zu bestimmen. Diese Tätigkeit, d.h. einen Gegenstand *denken* bzw. *gewahrnehmen*, „bringt Gedanken von einem Verhältnis hervor“.²⁰⁰⁹ Wenn das Produkt des Denkens, die *Idee* bzw. der Begriff, wie Tetens behauptet, eine „Vorstellung mit Bewußtseyn ist“²⁰¹⁰, und das Bewußtsein „Gefühl und Gewahrnehmung“ als Bestandteile hat²⁰¹¹, dann geht es um das vollständigste Produkt, weil in ihm der ganze Weg vom *Fühlen* bis zum Denken beinhaltet wird. Das Wichtigste aber ist, dass dieses *Bewußtseyn*, das samt der *Vorstellung* die *Idee* ausmacht, zugleich sowohl „einen Gegenstand“ als auch „sich selbst fühlet“.²⁰¹² Zuvor hatte uns Tetens auf den einen „Gang“ aufmerksam gemacht, „den die

werde. Alles Gedachte ist zunächst ein Empfundenes, aber nicht das Denken selbst ein Empfinden, wie Condillac behauptet.“ (1921, S. 487) Vgl. auch: *PhV*, I, S. 369-372 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 78-79.

²⁰⁰⁷ *PhV*, I, S. 295.

²⁰⁰⁸ „Die Redensarten in unserer Sprache, eine Sache gewahrnehmen, sie gewahrwerden, etwas bemerken, sich einer Sache bewußt werden, bewußt seyn, sich erkennen, und mehrere, haben zwar nicht völlig einerley Sinn, aber sie beziehen sich doch alle auf einen einfachen gemeinschaftlichen Grundbegriff von einer Aeußerung unserer Erkenntnißkraft, die so, wie die meisten Psychologen jetzo die Worte zu gebrauchen gewohnt sind, am reinsten und einfachsten durch das Wort *Gewahrnehmen* bezeichnet wird. Wenn die Seele gleichsam zu sich selbst innerlich saget, und wo dieser Aktus lebhaft wird, ihn wirklich so ausdrückt: Siehe; wenn sie nemlich einen Gegenstand fasset, ihn auskennt unter andern, ihn unterscheidet; dann ist dasjenige vorhanden, was ein *Gewahrwerden* oder ein *Gewahrnehmen*, oder die *Apperception* genennet wird. Ohne Zweifel hat dieß Wort, wie fast alle übrige, ursprünglich eine viel eingeschränktere Bedeutung.

Gewahrnehmen ist ein Unterscheiden, ein Auskennen, wie die mehreren sagen, die zwar durch diese Vertauschung der Ausdrücke den Begriff von dem Aktus des *Gewahrnehmens* nicht deutlicher machen, als er es vorher war, aber ihn doch von einer andern Seite darstellen, von der er vielleicht etwas mehr und heller gesehen werden kann. Das *Bemerken* will etwas mehr sagen, als *Gewahrnehmen*. Wer etwas bemerkt, suchet an der gewahrgenommenen Sache ein Merkmal auf, woran sie auch in der Folge gewahrgenommen und ausgekannt werden könne. Sich einer Sache bewußt seyn drucket einen fortdauernden Zustand aus, in welchem man einen Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidend fühlet, und sich selbst dazu. Das *Bewußtseyn* ist von Einer Seite ein Gefühl, aber ein klares Gefühl, klare Empfindung, ein Gefühl, mit dem ein Unterscheiden der gefühlten Sache und Seiner selbst verbunden ist. Gefühl und *Gewahrnehmen* sind die beiden Bestandtheile des *Bewußtseyns*.“ (*PhV*, I, S. 262-263) Vgl. Knüfer, C. (1911), S. 53 und Uebele, W. (1911), S. 120-122.

²⁰⁰⁹ *PhV*, I, S. 273.

²⁰¹⁰ Vgl. oben: „[D]ie Idee enthält außer der Vorstellung ein Bewußtseyn.“ (*PhV*, I, S.26)

²⁰¹¹ *PhV*, I, S. 263.

²⁰¹² Ebd.

Reflexion nimmt, wenn sie den Gedanken bildet; die Vorstellung sey eine Vorstellung von Etwas anders, das sie selbst nicht ist“.²⁰¹³ Jetzt kommt mit dem Bewußtseyn die globale Funktion der Selbsttätigkeit ans Licht: „Im Akt des Wahrnehmens entsteht ursprünglich die Trennung von Selbst- und Fremdbewusstsein“, die „korrelativ aufeinander bezogen“ sind.²⁰¹⁴ Aber das Ziel Tetens' ist die Erforschung der Erkenntnismöglichkeit der Außenwelt; er bietet keine Selbsterkenntnislehre an: „Tetens [fasst] das im Wahrnehmen sich konstituierende Selbstbewusstsein nicht im Sinne einer Selbsterkenntnis [auf]. Thematisch ist ausschließlich das Objekt der Außenwelt [...] Man kann [...] dieses Selbstbewusstsein als die grundlegende Selbsttätigkeit des Subjekts, als das prinzipielle Selbstverhältnis von Subjektivität interpretieren, das das Erkennen von Außenwelt hervorbringt.“²⁰¹⁵ Dieses Erkennen ist eine Erkenntnis von Verhältnissen.

Während der Entstehung dieser Erkenntnis taucht das zentrale Problem des Geltungsbereichs der Verhältnisvorstellungen auf: sind sie objektiver oder bloß subjektiver Art? „Das Wahrnehmen bringet Gedanken von einem Verhältniß hervor.“ Dieses Hervorbringen entsteht durch seine unmittelbare Beschäftigung mit dem Verhältnis der Dinge. Durch „Unterscheiden und Auskennen“ verstehen wir, dass der Gegenstand, mit dem sich das Wahrnehmen beschäftigt, „eine besondere Sache für sich“ ist.²⁰¹⁶ Es ist hier schon der Anspruch auf Objektivität des Gewahrnehmenen erhoben, aber es ist zu früh davon zu sprechen, weil „der Gedanke von der Besonderheit der wahrgenommenen Sache [...] eine Art von Urtheilen [ist], was in uns bey dem Gewahrwerden entsteht“, aber nur „eine Art“. Dieser Gedanke ist einerseits nicht „in der Form eines völligen Urtheils vorhanden“, und er wird andererseits auch nicht „durch Worte bezeichnet“.²⁰¹⁷ Wir hatten früher gesehen, dass Tetens die fruchtbare Ansicht ausdrückte, „die Idee setzt [...] Urtheile voraus“²⁰¹⁸. Jetzt aber schreibt er:

Ich sage eine Art von Urtheilen. Denn ein eigentliches Urtheil, wenn dieß als eine besondere Gattung von Gedanken angesehen wird, die von den Ideen unterschieden ist, und zu diesen hinzu kommt; [...] so ist das Wahrnehmen noch nicht unter die Urtheile zu setzen. Durch das Unterscheiden entstehen zuerst Ideen; in den Urtheilen werden sie als schon vorhandene vorausgesetzt.²⁰¹⁹

So entsteht das Dilemma: Setzen die Ideen Urteile voraus oder setzen die Urteile Ideen voraus? Die Antwort ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen dem völligen Urteil, d.h. dem „logischen Urtheil“²⁰²⁰, das die Ideen voraussetzt, und dem rudimentären Urteil, das die Ideen hervorbringt.²⁰²¹ Die von dieser letzteren „Art von Urtheilen“ hervorgebrachten Ideen können keinesfalls den

²⁰¹³ PhV, I, S. 76.

²⁰¹⁴ Baumgarten, H.-U. (1992), S. 133. Vgl. PhV, I, S. 298-299.

²⁰¹⁵ Ebd., S. 134.

²⁰¹⁶ Zum Akt der „Sonderung“ als „dem eigentlichen Erkennen“ vgl. PhV, I, S. 351, 354, 356, Knüfer, C. (1911), S. 53 und Hauser, Chr. (1994), S. 145.

²⁰¹⁷ PhV, I, S. 273.

²⁰¹⁸ PhV, I, S. 26.

²⁰¹⁹ PhV, I, S. 273-274.

²⁰²⁰ „Das logische Urtheil, setzt schon Ideen voraus, und ist eine Art von Gedanken, nemlich, ein Gedanke von dem Verhältniß, oder von der Beziehung der Ideen, das ist, eine Gewahrnehmung einer Beziehung der Ideen. Wenn jede Beziehung oder jede Gewahrnehmung ein Urtheil genennet wird, so wird Urtheilen und Denken einerley seyn.“ (PhV, I, S. 365)

²⁰²¹ In PhV, I, S. 300 ist die Rede von „unentwickelten“ und „deutlichen“ Urteilen.

Status der Objektivität haben, weil sie Produkte einer Tätigkeit der Seele sind, die mit Allgemeingültigkeit nichts zu tun hat; dabei fehlt es an Mittelbarkeit: diese Tätigkeit „*wird nicht durch Worte wirklich bezeichnet*“; wenn wir mittels dieser Tätigkeit vergleichen, erhalten wir nur „*eine Gegeneinanderstellung von Bildern, keine eigentliche Vergleichung der Dinge in den Ideen*“. Im Moment bleiben wir bei einem „*Verhältnißdenken überhaupt*“.²⁰²² Der Unterschied zwischen nicht aussprechlichen und aussprechlichen Urteilen ist der Unterschied zwischen *sinnlichen* und *allgemeinen* bzw. *vernünftigen* Urteilen; die ersteren sind „*nicht so nothwendig*“, die letzteren sind dagegen „*nothwendig*“ und bilden ein Werk der „*Vernunft*“; ihre Nothwendigkeit ist zwar subjektiv, doch wird durch sie den äußeren Gegenständen eine „*objektivische Nothwendigkeit*“ zugeschrieben. Beide Urteilsarten sind nach Tetens „*Wirkungen der Vorstellungskraft und der Denkkraft*“, aber er macht nicht klar, ob die sinnlichen Vorstellungen ausschließlich Wirkungen der Vorstellungskraft und die vernünftigen ausschließlich der Denkkraft sind.²⁰²³ Er sagt auch nicht, dass die sinnlichen nicht notwendig sind, sondern dass sie „*nicht so nothwendig*“ sind. Der Gang von den sinnlichen zu den vernünftigen Urteilen widerspiegelt den Weg von den Ansichten des gemeinen Menschenverstandes zu den festen Grundsätzen der Wissenschaft (Tetens vergleicht die Weltbilder von Virgil und Newton)²⁰²⁴ und motiviert die Vernunft, nach noch allgemeineren Grundsätzen zu suchen, die sowohl die Natur als auch die Vernunft selbst bestimmen; es geht um das *transcendente* Moment der Schrift von 1775. Aber die Ausdrücke der Tätigkeiten des Grundvermögens besitzen bei Tetens nicht nur einen graduellen Unterschied, der in der Teilhabe des Denkens beim Erkenntnisprozess besteht²⁰²⁵, sondern auch eine Art

²⁰²² PhV, I, S. 274.

²⁰²³ So sieht Tetens weiter das sinnliche Urteil als eine „*Wirkung der Denkkraft*“. (PhV, I, S. 453)

²⁰²⁴ „*Aber nun zu dem Gang unserer Denkkraft in den allgemeinen Theorien, und bey der Bewendung dieser letztern, auf die Vorstellungen von wirklichen Objecten, wodurch das, was wir die vernünftige Einsicht der Wissenschaft nennet, erlanget wird. Diese Sache verdienet unsre ganze Aufmerksamkeit, wenn wir wissen wollen, was und wie viel wir an jenen Kenntnissen haben. Die Sonne ist dennoch viele Millionen Mal größer, als der Mond, wenn schon beide als gleich groß aussehen. Da ist ein Ausspruch der Vernunft. Durch welchen Weg kommt sie zu diesen Gedanken? Wie fängt sie an, mit den Ideen von dem Himmel, dergleichen Virgils Schäfer hatte, und höret auf mit den Ideen eines Newtons? Und woher die Macht, womit eine vernünftige Einsicht uns überzeuget, ohnerachtet ihr Ausspruch dem Ausspruch der Sinne so sehr entgegen ist? Die Antwort auf diese Fragen kann kurz gegeben werden. Die Vernunft machet sich allgemeine Vorstellungen und Begriffe, suchet die in diesen liegende Verhältnisse und Beziehungen der Dinge auf, und erhält allgemeine Grundsätze. Diese Sätze sind nothwendige Wahrheiten, das heißt, das Urtheil muß bey jenen allgemeinen Vorstellungen nothwendig so ausfallen, wie es ist, vermöge der natürlichen Wirkungsgesetze der Denkkraft. Da ist eine subjektivische Nothwendigkeit in dem Urtheil, welche wir auf die Objecte außer uns übertragen, und darum ihren objectivischen Verhältnissen eine objectivische Nothwendigkeit zuschreiben. Die nothwendigen Wahrheiten erzwingen den Beyfall; und ziehen ihn auf sich hin, stärker, als die sinnlichen Vorstellungen andere entgegenstehende Gedanken zu erregen suchen. Beides, die vernünftigen Urtheile sowohl als die sinnlichen sind Wirkungen der Vorstellungskraft und der Denkkraft. Der Unterschied zwischen ihnen hängt zunächst von dem Unterschied zwischen allgemeinen und sinnlichen Vorstellungen ab. Aber dazu kommt noch eine andere Verschiedenheit, die darinn ihren Grund hat, weil bey jenen die Denkkraft nach solchen Gesetzen wirkt, die nothwendig sind; bey diesen hingegen nur solche Regeln befolget, an die sie nicht so nothwendig gebunden ist.*“ (PhV, I, S. 450-451) Vgl. den Unterschied zwischen natürlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein bei Wolff (Goubet, J.F. (2004), S. 54-55) in der Anm. 469.

²⁰²⁵ „*Jedwede Erkenntniß ist als Erkenntniß ein Werk der Denkkraft. Aber wir haben sinnliche Erkenntnisse, und wir haben vernünftige. Das gemeine Gefühl empfindet diesen Unterschied. Bey*

netzartiger Beziehungen, in denen es sehr schwer zu verdeutlichen ist, welche genau die ausschließlichen Beschaffenheiten jeder Tätigkeit sind.²⁰²⁶ So sind die *sinnlichen Urteile* nur „eine Art von Urtheilen“, die eine Art von Notwendigkeit in sich haben, eine Notwendigkeit, die z.B. im Fall der Größe von Sonne und Mond nur im Gesichtsgefühl begründet wird.²⁰²⁷ Aber im Lauf des Erkenntnisverfahrens sind es „*Raisonnements in dem Kopf des Verständigen, welche seine Denkkraft verhindern, die Objekte für das zu halten, was sie zu seyn scheinen*“.²⁰²⁸ Wenn die Umstände erkannt werden, die zur Gestaltung eines irrtümlichen sinnlichen Urteils beigetragen haben, dann kommen wir allmählich zur Aufhebung seiner Gültigkeit: „*Da, wo das sinnliche Urtheil durch das vernünftige aufgehoben wird, findet sich, daß die Unrichtigkeit von jenem daher entstanden sey, weil man ein gewisses subjektives Verhältniß der Vorstellungen als ein zuverlässiges Merkmal von dem Verhältniß der Objekte gebraucht hatte, das doch nicht zuverlässig und hinreichend war.*“²⁰²⁹ Kant schreibt in den *Prolegomena*: „*Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile: sie gelten bloß für uns, d.i. für unser Subjekt, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig sein solle.*“²⁰³⁰ Später schreibt er in seiner *Logik*, dass „*die Sinne gar nicht urteilen*“, weil „*[a]us der Sinnlichkeit an und für sich selbst betrachtet [...] der Irrtum auch nicht entspringen [kann]*“; aber nach der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand kann vom Irrtum die Rede sein, wenn „*wir im Urteilen bloß subjektive Gründe für objektive halten und folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln.*“²⁰³¹ Wir haben aber gesehen, dass bei Tetens Sinnlichkeit und Verstand nicht streng unterschieden werden; einen Dualismus Kantscher Art gibt es bei ihm nicht. Bei Tetens ist eine Art Denkkraft schon im Bereich der Sinnlichkeit präsent. So gelangen wir durch Übung zu neuen, *völligeren* Urteilsformen²⁰³²:

Es giebt erste unmittelbare Verhältnißgedanken bey sinnlichen Vorstellungen, die man die ersten unmittelbaren sinnlichen Urtheile nennen kann. Sie sind nicht erlernt, als in so ferne überhaupt die Denkkraft nur nach und nach so stark geworden ist, dergleichen Wirkungen hervorzubringen. Eben so wenig sind sie auf irgend eine Weise Schlußurtheile, indem sie nichts voraus setzen, als eine Art von Vergleichen oder Gegeneinanderhalten der sinnlichen Vorstellungen, zwischen denen das Verhältniß gedacht wird.

Weiter. Es giebt in einem jeden besondern sinnlichen Urtheile etwas, das als eine ursprüngliche unmittelbare Aeüßerung der Denkhätigkeit angesehen werden kann, und also als ein unmittelbares instinkartiges Urtheil.²⁰³³ Aber wenn nun in das gewahrgenommene

jener wirkt die Denkkraft das wenigste; bey dieser das meiste. Da sind also zwey von einander abstehende Seiten der Erkenntnißart.“ (*PhV*, I, S. 427)

²⁰²⁶ „*Alle Verstandesthätigkeiten bestehen aus diesen Elementar-Aktionen [fühlen, Vorstellungen machen und Verhältnisse fassen].*“ (*PhV*, I, S. 426)

²⁰²⁷ *PhV*, I, S. 453-454.

²⁰²⁸ *PhV*, I, S. 454.

²⁰²⁹ *PhV*, I, S. 455.

²⁰³⁰ *AA*, Bd. IV, S. 298. Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 57. Es ist nicht erstaunlich, dass Kant, obwohl die *Philosophischen Versuche* bereits während der Verfassung der *KrV* ständig auf seinem Tisch lagen, Tetensches Gedankengut auch noch nach der Publikation der *KrV* ausnutzt. Im Jahr der Publikation der *Versuche* hatte Kant seinen Weg schon gefunden. Später hatte er die Zeit, Elemente der Lehre Tetens ohne Druck zu bewerten und wo nötig einzuverleiben.

²⁰³¹ *AA*, Bd. IX, S. 53-54. Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 68-70.

²⁰³² *PhV*, I, S. 456.

²⁰³³ Vgl. *PhV*, I, S. 374-376, 453, 457.

Verhältniß mehr hineingelegt wird, als dieser unmittelbare Aktus hervorbringt, so hat dieß seine Ursache in einer Verbindung des gegenwärtigen Verhältnisses mit andern, die bey andern Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen erkannt sind, das ist in einer Association der allgemeinen sinnlichen Vorstellungen.²⁰³⁴

Die nächste Stufe ist die Gestaltung der „*Gedanken von Verhältnissen der Ideen*“ im „*eigentlichen Urtheilen*“.²⁰³⁵ Trotz des rudimentären und in Worten noch nicht aussprechlichen Charakters des Gewahrnehmens als Urteils, haben wir nach Tetens dabei mit Prädikaten zu tun: die Prädikate des Gewahrnehmens sind *relativ*, und dadurch unterscheiden sie sich von den *absoluten Prädicaten* des Gefühls²⁰³⁶, d.h. es sei in der vorigen, unentwickelten Stufe der Seeletätigkeit, im Gefühl, wie wir schon gesehen haben, eine gröbere Urteilsform zu finden. Das Problem bei diesen Begriffsbestimmungen ist jetzt, dass einerseits sowohl das *Absolute* als Objekt des Gefühls als auch das *Relative* als Objekt des Gewahrnehmens Prädikate sind, andererseits aber das erstere „*nur allein fühlbar und vorstellbar*“, das letztere „*nur allein gedenkbar*“ ist.²⁰³⁷ Das *Relative* ist sicher das Produkt einer weiter entwickelten Tätigkeitsform der Seele, die unser Grundvermögen nach jenseits des naiven Realismus der Gefühle führen muss. Das kann aber nicht ohne Kosten geschehen. Wenn wir von den „*absoluten Beschaffenheiten*“ der Dinge, welche Beschaffenheiten „*in sich objektivisch*“ sind, zu den *relativen* übergehen wollen, entdecken wir etwas Enttäuschendes: die *Verhältnisse* bzw. *Relationen* sind nun bloß „*subjektivisch*“, sie sind „*entia rationis*“.²⁰³⁸ Der Anspruch auf Objektivität muss jetzt auf eine höhere Stufe des Erkenntnisprozesses gestellt werden²⁰³⁹, auf der die Präsenz der Empfindungen nicht mehr erforderlich ist.²⁰⁴⁰

In dieser Richtung muss (1) die Natur des *Relativen* bzw. des *Verhältnisses selbst* erforscht werden:

Es ist ein anders, Dinge zuerst für einerley erklären, oder sie unterscheiden; und ein anders ist es, sich diesen Gedanken wieder vorstellen, davon zu abstrahiren, das Gemeinschaftliche in mehrere Verhältnißgedanken absondern, und daraus den allgemeinen Begriff von dem Verhältnißgedanken, und von dem Verhältnisse selbst herauszuziehen.²⁰⁴¹

²⁰³⁴ PhV, I, S. 459.

²⁰³⁵ PhV, I, S. 274. „*Beziehung der Ideen, und eine Gewahrnehmung dieser Beziehung oder der ihr entsprechenden objektivischen Verhältnisse machen die Form oder das Wesen des Urtheils aus. In dem logischen Satz aber als einem ausgedruckten Urtheil, kommt noch die Beziehung dieses gewahrgenommenen Verhältnisses durch ein allgemeines Zeichen hinzu, wodurch noch ein Gedanke mehr, nemlich die Aehnlichkeit des gewahrgenommenen Verhältnisses mit andern, behauptet wird.*“ (PhV, I, S. 368-369) „*Könnte das erste ursprüngliche Beziehen zweyer Ideen, das erstemal schon als ein besonderer Aktus erkannt, und also die Beziehung der Ideen gewahrgenommen werden, so würden wir ein völliges Urtheil haben, ohne eine andere Vergleichung, als diejenige, welche zu jedwedem Gewahrnehmen erfordert wird.*“ (PhV, I, S. 367)

²⁰³⁶ PhV, I, S. 275.

²⁰³⁷ Ebd.

²⁰³⁸ PhV, I, S. 276. Vgl. Anm. 89. Da werden die *entia rationis* als Produkte des Verstandes bei Thomasius (EVL, S. 131-133) erörtert; die Formulierungen von Thomasius sind den Tetensschen nicht fremd.

²⁰³⁹ Hegel findet erstaunlicherweise die Philosophie Tetens' „*langweilig*“ (Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke*, Frankfurt 1986, Bd. 20, S. 309) Bei den *Philosophischen Versuchen* fehlt es jedoch sicher nicht an Momenten der Dialektik, die Hegel bemerkt haben müsste. Die *Philosophischen Versuche* werden in seinen Vorlesungen allerdings nicht erwähnt.

²⁰⁴⁰ Vgl. Beck, L. W. (1967c), S. 422.

²⁰⁴¹ PhV, I, S. 276-277.

Es muss (2) die Frage nach der Gültigkeit der Verhältnisgedanken hinsichtlich der Verhältnisse zwischen den *wirklichen Dingen* beantwortet werden; diese letzteren nennt Tetens nicht *Verhältnisse*, sondern *Beziehungen*²⁰⁴²; worin besteht aber das Objektive der Beziehungen und aller „*Arten der Mitwirklichkeit*“ der Dinge, auf das sich die Verhältnisgedanken beziehen müssen? Ist weiter die Ordnung der Dinge selbst etwas Wirkliches oder etwas bloß Gedachtes?²⁰⁴³ Die Objektivität der *Beziehungen* als *absoluter Beschaffenheiten* wird nur dadurch bezweifelt, weil das von den Verhältnisgedanken Vorgestellte „*kein unmittelbarer Gegenstand des Gefühls seyn kann*“.²⁰⁴⁴ Die *absoluten Beschaffenheiten* als Gegenstände des *Aktus des Gefühls* sind mit den *Verhältnisgedanken*, die Produkte des *Aktus der Gewahrnehmens* sind, keinesfalls verträglich, das aber schließt einen Bezug, eine gewisse Abhängigkeit von einander nicht aus. Im Gegenteil ist diese Abhängigkeit notwendig, weil die Erkenntnismöglichkeiten des *Gefühls* beim Menschen begrenzt sind; genau das macht die Aktivitäten des *Gewahrnehmens* notwendig.²⁰⁴⁵ Die Entstehung der *Verhältnisgedanken* und die Voraussetzungen ihrer Gestaltung außerhalb des Gefühls zeigt ein sehr wichtiges Element der Akte der Seele auf: die Ordnung, die auch für die Außenwelt postuliert wird. Dieses Postulieren wird deutlicher, wenn Tetens den Akt des Gewahrnehmens nicht bloß Verhältnisvermögen, sondern *Beziehungsvermögen* nennt.²⁰⁴⁶

Das *Gewahrnehmen*, das bis jetzt als die höhere Stufe der Tätigkeiten der Seele erschienen ist, wird nun als „*die einfachste von Aeüßerungen der Denkkraft*“ präsentiert.²⁰⁴⁷ Diese letztere, „*das Vermögen, Verhältnisse und Beziehungen zu erkennen, ist dasselbige Vermögen, was zu einer merkbaren Größe entwickelt, wenn es sich in seinen Wirkungen deutlicher offenbaret, den Namen von Verstand*

²⁰⁴² PhV, I, S. 277.

²⁰⁴³ „*Was sind diese Mitwirklichkeitsverhältnisse? Was ist die Nähe, die Entfernung; die Berührung, der Abstand? Zu der Einerleyheit und Verschiedenheit, und ihren Arten, welche aus der Vergleichung der Dinge in den Ideen, ohne Rücksicht auf ihre Lage und Stellung gegeneinander entpringen, können sie nicht gerechnet werden, sobald nemlich nur von einfachen Verhältnissen die Rede ist, und nicht von solchen, die aus Verhältnissen von mehreren Gattungen zusammen gesetzt sind. Was ist das Objektivische und Absolute in den [...] Verhältnissen der Lage und Ordnung, und worinn bestehet das Relative, das nur der Verstand aus sich hinzu setzet? Oder giebt es dergleichen nicht? Ist die Lage und Stellung der Dinge gegeneinander etwas Absolutes, so etwas als ihre Farbe, Kraft, Solidität, und dergleichen? Der Grund dieser Beziehungen kann wie der Grund der erstgedachten Gattung von Verhältnissen, (fundamentum relationis) etwas Absolutes in den Objekten seyn? aber was ist die Beziehung selbst noch mehr, als ein Gedanke in der Denkkraft?*“ (PhV, I, S. 277-278)

²⁰⁴⁴ PhV, I, S. 279.

²⁰⁴⁵ „*Ist nicht also auch der Aktus des Gewahrnehmens etwas ganz verschiedenes von dem Aktus des Gefühls, da die Wirkung von jenem etwas ganz verschiedenes von der Wirkung des letztern ist? Folget denn nicht ferner hieraus, daß Gewahrnehmen eine eigene Anlage in der Seele voraus setze, die vielleicht noch fehlen könnte, wenn gleich die Kraft zum Fühlen in allen ihren Richtungen, so fein, so lebhaft, und so stark wäre, als das körperliche Gefühl in einer Spinne, der Geruch in dem Hunde, und das Gesicht in dem Adler ist?*“ (PhV, I, S. 280) Dieses rhetorische Aufwerfen der Frage hätte einen Sinn, wenn es bei den Tieren auch theoretische Interessen gäben, die durch die Akte ihres Gefühls befriedigt würden. Der Mensch hat im Lauf seiner Entwicklung durch seine bloßen Gefühlsakte erfolgreich überlebt. Beim Menschen geht es aber um etwas Anderes. Die richtige Frage, die Tetens hätte stellen müssen, lautet: *Folget denn nicht ferner hieraus, daß Gewahrnehmen eine eigene Anlage in der Seele voraus setze, die vielleicht noch fehlen könnte, wenn der Mensch ein bloßes Tier wäre?* Vgl. PhV, I, S. 297.

²⁰⁴⁶ PhV, I, S. 295.

²⁰⁴⁷ Ebd.

und Vernunft annimmt.“²⁰⁴⁸ Höhere Vermögen stellen höhere Produkte her. So gehen wir jetzt von den „bildlichen Vorstellungen [...] zu Ideen“ und von „sinnlichen Abstraktionen und andere[n] sinnliche[n] allgemeine[n] Bildern [...] zu allgemeinen Ideen des Verstandes, und zu Begriffen“ über.²⁰⁴⁹ Unter den letzteren machen die „Verhältnißbegriffe“ die wichtigste Klasse aus, wobei sie als „Odrnungsstrukturen der Dinge der Außenwelt“ funktionieren.²⁰⁵⁰ Es geht um Begriffe wie *Einerleyheit*, *Verschiedenheit*, *Abhängigkeit* (*Ursache und Wirkung*), *Koexistenz* usw.²⁰⁵¹, die als Voraussetzung für entsprechende völlige Urteile fungieren.²⁰⁵² Wie unter den Vorstellungen die *Nachempfindungen* die ursprünglichen sind, so gibt es auch „ursprüngliche Verhältnißgefühle oder Verhältnißgedanken“; die Denkkraft als Beziehungsvermögen ist in der Lage, sie zu bearbeiten und während des Erkenntnisprozesses aufgrund der Ideen Urteile und Schlüsse auszudrücken.²⁰⁵³ Entstehungsort der Verhältnißbegriffe ist das Denkvermögen, und die Objektivität der Beziehungen, die durch die Verhältnißideen erkannt werden, ist den Objekten bloß zugeschrieben. Die Formung des von den Empfindungen herkommenden Stoffs durch diese Ideen ist eine Arbeit des Denkens, sie gehört letztendlich der Subjektivität an²⁰⁵⁴, und durch dieses Verfahren der Formung können wir „von beobachtbaren Empfindungen als Wirkungen zu den selbst nicht beobachtbaren Aktivitäten der Denkkraft“ übergehen; auf diese Weise, wenn das bis jetzt nicht Beobachtete, die Denkkraft selbst, beobachtet wird, „gewinnen wir Zugang zu den Gesetzmäßigkeiten unserer

²⁰⁴⁸ PhV, I, S. 296.

²⁰⁴⁹ PhV, I, S. 299.

²⁰⁵⁰ Baumgarten, H.-U. (1992), S. 138.

²⁰⁵¹ PhV, S. 302-307.

²⁰⁵² Solche Urteile sind: „Eine Sache hat eine Beschaffenheit in sich und an sich, oder nicht. – Ein Ding ist einerley mit dem andern oder verschieden von ihm. – Ein Ding ist Ursache oder Wirkung von dem andern. – Ein Ding ist mit dem andern auf eine gewisse Weise koexistierend.“ (PhV, I, S. 365-366) Vgl. Störing, G. (1901), S. 16-17.

²⁰⁵³ „Die allgemeinen Ideen von Verhältnissen und Beziehungen der Dinge, von der Aehnlichkeit und Verschiedenheit, von der Ordnung und von dem Zusammenhang, die von einigen mit dem besondern Namen der Verhältnißbegriffe, nicht ohne Grund von den übrigen unterschieden werden, sind ebenfalls Wirkungen, die sich aus jenen Grundvermögen der Erkenntnißkraft begreifen lassen. Die ersten Beziehungen der Dinge auf einander, und die dabey entstehende ursprüngliche Verhältnißgefühle oder Verhältnißgedanken, wie man sie nennen will, sind die ersten Wirkungen des Beziehungsvermögens, und dessen beziehenden Aktionen. Aber diese thätigen Anwendungen der Kraft haben ihre Folgen und nachbleibende Wirkungen in der Seele, welche aufbewahret, und bey Gelegenheit wieder gegenwärtig dargestellt, und alsdenn auf dieselbige Art, wie andere Vorstellungen von neuen, von dem Beziehungsvermögen oder der Denkkraft wahrgenommen, und in Beziehung unter sich gedacht werden können. Sind sie Vorstellungen, deren Beziehung gedacht wird, schon unterschiedene und wahrgenommene Vorstellungen, und in dieser Bedeutung Ideen, so werden ihre Beziehungen aufeinander zu den Urtheilen gehören, die anfangs sinnlich und unentwickelt sind, und dann durch eine weitere Bearbeitung der Denkkraft in deutliche Urtheile übergehen. Ist endlich auf diese Art das gesammte Vermögen, Ideen und Begriffe zu bilden und dann auch unser Urtheilsvermögen, nichts als eine besondere Anwendung der angenommenen Grundkraft, Dinge auf einander zu beziehen und ihre Verhältnisse zu denken, in so ferne diese mit dem Gefühl und der Vorstellungskraft in Verbindung wirkt, und ist diese Ableitung von allen ihren Schwierigkeiten völlig befreyet, so ist es ein leichter Uebergang, wenn nun auch das Schlußvermögen als eine Abstammung von demselben Princip erklärt werden soll. Und alsdenn ist im Allgemeinen der Ursprung aller Arten von Gedanken aus dem angezeigten Grundvermögen offenbar.“ (PhV, I, S. 299-300)

²⁰⁵⁴ „[D]ie gedachte Beziehung oder Verhältniß in uns ist etwas Subjektivisches, das wir den Objekten als Objektivisches zuschreiben, und das aus der Denkung entspringet.“ (PhV, I, S. 303) Vgl. Harms, Fr. (1878), S. 135-136)

Selbsttätigkeit“.²⁰⁵⁵ Dieser Zugang gibt zwar den Eindruck einer eventuellen Selbsterkenntnis, allerdings fühlt man dabei die Grenzen dieser Forschung. Wenn auch die Gesetzmäßigkeiten der Selbsttätigkeit erkannt werden, geht es doch auch um die Erkenntnis der Form ihrer Akte und Produkte. Selbsttätigkeit ist nicht mit Selbst identisch.

c. *Verhältnisbegriffe als Produkte des Denkens*

Die Produkte der höheren Funktion der Selbsttätigkeit sind die Verhältnisbegriffe. Wären diese Begriffe nur diejenigen von *Identität* und *Diversität*, dann hätten wir es mit einer sehr „mageren“ Urteilslehre zu tun.²⁰⁵⁶ Tetens schlägt eine Klassifikation nach drei Arten *einfacher Verhältnisse* vor, die er für vollständig hält. Auf diese Verhältnissarten können alle Verhältnisbegriffe zurückgeführt werden: (1) *Vergleichungsverhältnisse (Identität und Diversität der Vorstellungen)*, (2) *Unwirksame Beziehungen bzw. Mitwirklichkeitsbeziehungen (Zusammennehmen und Absondern bzw. Verbinden und Trennen der Vorstellungen, z.B. Ineinanderseyn; alle besondere Arten der Mitwirklichkeit: Verbundenseyn – Getrenntseyn, Zugleichseyn, Folge, Ordnung)* und (3) *Verhältnisse der Dependenz („die Verbindung des Gegründeten mit seinem Grunde, und der Wirkung mit ihrer Ursache“)*.²⁰⁵⁷ Diese drei Klassen von einfachen Verhältnissen sind nach Tetens „objektivisch“; dabei geht es um „*Verhältnisse der Objekte unter sich, die man in den Dingen außer dem Verstande gedenket, und ihnen in Hinsicht auf andere zuschreibt*“. Sie gehören also der Ontologie, der „Grundwissenschaft“ an.²⁰⁵⁸ Aber „[d]ie Gedenkbarkeit der Dinge

²⁰⁵⁵ Engfer, J. (2005), S. xxiii. Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 139, 145.

²⁰⁵⁶ „Sollten wohl alle Verhältnisse auf Identität und Diversität, oder wie einige sich ausgedrucket haben, auf Einstimmung und Widerspruch zurückgeführt werden können? und also alle Urtheile in Gedanken dieser einzigen Gattung von Verhältnissen bestehen? [...] Ist denn die Abhängigkeit eines Dinges von einem andern auch eine Aehnlichkeit oder Verschiedenheit dieser Dinge? wenn gleich die von einander abhängende Gegenstände sich entweder einander ähnlich oder unähnlich sind? Ist die Folge der Dinge auf einander; ist ihr Beyeinanderseyn; die besondere Art ihrer Mitwirklichkeit, ihre Lage gegen einander; Ist das Inhäriren einer Beschaffenheit in ihrem Subjekt nichts als eine Art von Identität und Diversität? Nach meinen Begriffen ist es nicht also.“ (PhV, I, S. 329-330)

²⁰⁵⁷ PhV, I, S. 333. Zwei Kantsche Relationskategorien sind hier erkennbar (Gemeinschaft und Kausalität). Vgl. Hauser, Chr. (1994), S. 146 (Anm. 51) und Engfer, J. (2005), S. xxiv-xxv.

²⁰⁵⁸ L.W. Beck (1969c) sieht bei der Ableitung der Verhältnisbegriffe Tetens' eine gewisse Ähnlichkeit mit der metaphysischen Deduktion Kants: „*When representations become distinct concepts, and their original felt association is replaced by a connection which is thought and expressed in judgment, there arises a new kind of concept, a concept of relation (Verhältnißbegriff) between concepts. Like feeling, which is independent of the changes in the contents of its field, thought produces concepts which are independent of the specific concepts which are carved out of the inchoate mass of feelings. These are the fundamental concepts of transcendent philosophy [...] The relations between these concept of relation are a priori principles, for they are not derived from the specific empirical content of the representations converted into concepts and established by induction. Since they are the relations which are implicit in the formal structure of judgments, they are found in and apply to all our knowledge. These concepts which reflect the forms of judgment are the concepts of transcendent philosophy. The resemblance to Kant's "metaphysical deduction of the categories" is unmistakable, but the difference must not be overlooked. Tetens' attempt is to show how a priori concepts arise in the mind, and his "deduction" is an empirical one. Unlike Kant, Tetens does not begin with the logical forms of judgment and infer from these what must be the relational (synthetic) acts of thought. He begins with a psychology of thought and shows the psychological derivation of possible judgments, both empirical and a priori.*“ (S. 420) Eine empirische Deduktion von a priori Begriffen bringt aber Tetens nicht näher zu Kant, sondern zu Lambert, bei dem, wie wir schon gesehen haben, das a

ist eine Beziehung auf den Verstand eines erkennenden Wesens“²⁰⁵⁹; und die Verhältnisse machen genau ihr Anwendungsfeld aus. Gedenkbar sind, wie wir schon gesehen haben²⁰⁶⁰, nur die relativen Prädikate, die absoluten sind dagegen nur fühlbar.²⁰⁶¹ Das Relative setzt das Absolute voraus, wie genau das Fühlen eine Voraussetzung des Denkens ist. Das gefühlte Absolute, d.h. die *Empfindungen* oder *Empfindungsvorstellungen* „sind der letzte Stoff“, der vom Denken geformt wird: „Die Form der Gedanken, und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft. Diese ist der Werkmeister und in so weit der Schöpfer der Gedanken.“²⁰⁶² Der Gegenstand einer Idee des Verstandes ist aber nicht dieser *letzter Stoff*. Der „Stoff dieser Begriffe [...] gehört auch dem Verstande zu“.²⁰⁶³ Ihr Gegenstand ist keine Wirkung der Empfindung oder der Vorstellungskraft, sondern der Denkkraft: „Alle Ideen und Begriffe sind also ohne Ausnahme bearbeitete Empfindungsvorstellungen, wie die Vorstellungen bearbeitete Empfindungen sind.“²⁰⁶⁴

Zu den Verhältnisideen gehören nach Tetens auch Raum und Zeit; es geht aber um Verhältnisideen sui generis. Bei Tetens sind sie nicht die reinen Formen der Rezeptivität; sie entstehen (1) durch das Wahrnehmen der „*Aktion des Beziehens*“, während das Wahrnehmen der Objekte selbst ausbleibt, und (2) durch das Wahrnehmen des „*vereinigten Ganzen der Empfindung*“; ihre „*eigentliche Materie*“ ist nicht dieser Aktus der Vereinigung, sondern der „*vereinigte Aktus der Empfindungen*“.²⁰⁶⁵ Was wir dazu zunächst zu bemerken

priori ein Ausdruck der höchsten Entfernung von der Erfahrung ist. Vgl. *Al.*, § 5, *Dian.*, §612, 640, 642 und Anm. 1702-1703 und 1712 und 1713.

²⁰⁵⁹ *PhV*, I, S. 334. Vgl. Störriing, G. (1901), S. 13-18, Cassirer, E. (1997), Bd. II, S. 479-480 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 138

²⁰⁶⁰ *PhV*, I, S. 275.

²⁰⁶¹ Tetens zeigt sich der Tatsache bewusst, dass durch diese Gedanken ein Blickwechsel vollzogen wird: „*Ich bemerke hiebey nur gelegentlich, daß diese Aufsuchung aller von uns gedenkbaeren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge den Umfang und die Grenzen des menschlichen Verstandes aus einem neuen Gesichtspunkt darstellt.*“ (*PhV*, I, S. 335) Vgl. Harms, Fr. (1878), S. 138-139. Nicht nur ein Blickwechsel ist hier zu bemerken, sondern auch eine „Verschiebung des Forschungsinteresses“ im Vergleich zur Allgemeinen speculativischen Philosophie, wie A.N. Krouglov (2009) schreibt: „*Während in der Schrift Ueber die allgemeine speculativische Philosophie die transcendent(al)en Begriffe wohl die wichtigste Rolle gespielt haben, beschäftigt sich Tetens in den Versuchen vor allem mit den so genannten Verhältnisbegriffen.*“ (S. 279) Die „*transcendenten Verstandesbegriffe, von einem Dinge überhaupt, von der Substanz, von der Einheit und der Wirklichkeit, und andere*“ (*PhV*, I, S. 337-338) werden dagegen bloß erwähnt. Vgl. Uebele, W. (1911), S. 124.

²⁰⁶² *PhV*, I, S. 336.

²⁰⁶³ *PhV*, I, S. 337.

²⁰⁶⁴ *PhV*, I, S. 340. „*Der innere Aktus der Denkkraft giebt hier die innere Empfindung her, aus welcher die Vorstellung gemacht wird, welche letztere von einem nachfolgenden Aktus der Denkkraft wahrgenommen, und unterschieden wird, und dann die Idee ausmachet, dessen Objekt dasjenige in den Gegenständen ist, was wir ihre Verhältnisse nennen, und ihnen beylegen.*“ (*PhV*, I, S. 337) Vgl. *PhV*, I, S. 362, Störriing, G. (1901), S. 27-29 und Knüfer, C. (1911), S. 55-56.

²⁰⁶⁵ „*Es kann [...] Verhältnisideen geben, ohne Ideen der sich auf einander beziehenden Dinge. Die Aktion des Beziehens wird klar genug wahrgenommen, aber die Objekte selbst nicht. Solche Verhältnisideen sind die Ideen von dem Raum und der Zeit. Wir beziehen die koexistirende Dinge auf einander in unsern Empfindungen des Gesichts und des Gefühls; die einander folgenden Sachen aber in allen unsern Gefühlsarten. Diese Beziehungen bestehen darinn, daß wir die mehrern einzelnen Gefühle und Empfindungen in Ein ganzes zusammen nehmen [...] Das vereinigte Ganze der Empfindung wird wahrgenommen, und also zu einer Idee gemacht, welche in dem einen Fall die einzelne Idee von einem Raum, und in dem andern die einzelne Idee von einer Zeit ist [...] Aber die eigentliche Materie zu der Idee von dem Raum, das Bild oder die Vorstellung, die als wahrgenommene Vorstellung die Idee von dem Raum ausmacht, ist nicht der*

haben, ist die Tatsache, dass bei Tetens Raum und Zeit sich nur auf Empfindungen beziehen, d.h. sie haben nur mit der Rezeptivität zu tun (wir vergessen aber nicht, dass die Rezeptivität bei Tetens die niedrigste Stufe der Selbsttätigkeit ausmacht), und dass, da sie eng entweder mit dem „*vereinigten Ganzen der Empfindung*“ oder mit dem „*vereinigten Aktus der Empfindungen*“ verbunden sind, sie einen *idealen* Charakter beigelegt bekommen aber nicht im Sinne Kants. Die vereinigte Ganzheit der Empfindungen ist zwar im Text mit Beispielen bereichert, aber sie ist nicht klar bestimmt. Geht es um die Ganzheit der gegenwärtigen Empfindungen einer Person, um die Ganzheit aller möglichen Empfindungen dieser Person, oder um die Ganzheit aller Empfindungen aller Subjekte überhaupt? Im letzten Fall wäre Tetens zwar Kant sehr nah gekommen, aber der Status der durch die Ganzheit der Empfindungen entstehenden Idealität von Raum und Zeit, wäre vage geblieben, wenn Tetens nicht in der Lage wäre zu zeigen, ob diese Idealität im empirischen oder im transzendentalen Sinne bestimmt ist.

d. Kausalität

Ein repräsentativer Verhältnisbegriff ist der „*Begrif der ursachlichen Verbindung*“. Wenn Hume die Ursache-Wirkung-Beziehung nur durch die „*Wirkung der Einbildungskraft*“ und aufgrund des Gesetzes der Assoziation erklärt, dann verkennt er die „*Stärke der menschlichen Erkenntnis*“. Tetens übersieht keinesfalls die Rolle der Einbildungskraft und des Gesetzes der Assoziation, durch das eine Art Notwendigkeit durch Gewohnheit in der Verbindung der Ideen in der Vorstellungskraft entstanden ist, die mit der Ordnung in der Reihe der Vorstellungen kompatibel ist. Er sieht folglich „*viel richtiges [...]* *in dieser Humischen Erklärung*“. Aber es sei einseitig, sich mit ihr zu begnügen und die Gewohnheit als den einzigen bestimmenden Faktor des Begriffs der Kausalität anzunehmen. So gesteht er zunächst, dass wir „*in den meisten Fällen keiner andern Erkenntniß von dieser Gattung von Verbindung der wirklichen Dingen fähig [sind]. Die einfachen Grundsätze der Naturlehre, aus welchen die wirkende Verbindung der Körper begriffen wird, sind Sammlungen von einer Menge übereinstimmender und ähnlicher Erfahrungen*“. Aber wir müssen auch fragen:

Was sind diese als immer wieder kommende und uns allenhalben aufstoßende Empfindungen, aus denen gewisse Reihen verknüpfter Vorstellungen in uns entstanden sind, die sich unauflöslich mit einander vereinigt haben?

Mit Hilfe dieser Frage können wir die Einbildungskraft und das Assoziationsgesetz verlassen, um die Quelle dieser vereinigten Vorstellungen und die sie verursachenden Empfindungen, zu erforschen.²⁰⁶⁶ Zugleich verstehen wir, dass dieser Schritt zurück nicht ausreicht; es gibt auch einen weiteren Schritt, aber jetzt nach vorne, der erforderlich ist. Das Assoziationsgesetz lässt sich zwischen Empfindungen bzw. Gegenständen einerseits und Begriffen bzw. Urteilen andererseits lokalisieren. Wir müssen verstehen, wie eine Wirkung aus ihrer Ursache *begreiflich* werden kann, und ob dieses *begreiflich-werden* etwas mehr

Aktus, womit die mehreren Gefühle zu Einem ganzen vereinigt werden, sondern vielmehr ihre Wirkung, das vereinigte Ganze der Empfindung, dessen Bestandtheile die ununterschiedene Gefühle sind, das ist, der ganze vereinigte Aktus der Empfindungen.“ (PhV, I, S. 359-360) Vgl. Störing, G. (1901), S. 30-37.

²⁰⁶⁶ PhV, I, S. 313-316.

als das Assoziationsgesetz braucht.²⁰⁶⁷ Welcher ist aber der Status von diesem *mehr*? Ist dieses *mehr* nur subjektiv? Auf jeden Fall ist es „ein Naturgesetz der Denkkraft, daß sie Nichts als ein wirklich vorhandenes Ding annimmt, oder annehmen kann, ohne solches entweder zu empfinden, oder in andern Gedanken einen Grund dazu anzutreffen“.²⁰⁶⁸ Diese Gesetzmäßigkeit bleibt im Moment aber eher subjektiv; der Satz *Nichts entsteht ohne eine Ursache* ist ein „Axiom der Vernunft“²⁰⁶⁹, das eng mit den Anlagen des gesunden Menschenverstandes verknüpft ist.²⁰⁷⁰ Doch durch die subjektive Tätigkeit von *etwas-begreiflich-machen* entsteht nach Tetens der Anspruch auf Objektivität:

Es mag seyn daß diese in uns zur Fertigkeit gewordene feste Verknüpfung das einzigste ist, was uns von einer Vorstellung zu der andern forttreibet, und den Gedanken von ihrem Daseyn, so zu sagen, von der Idee des Vorhergehenden über die Idee des Nachfolgenden hinziehet; so setzten wir dennoch in uns selbst voraus, daß noch eine andere reelle Verknüpfung zwischen den Objecten vorhanden sey. Wir sehen **nemlich** die Ideen in uns in einer nothwendigen Folge. Woher diese Verknüpfung auch immer so nothwendig geworden seyn mag, so ziehen wir sie doch in Betracht, und nehmen an, daß ein ihnen entsprechender nothwendiger Zusammenhang in den Gegenständen vorhanden sey. Die nothwendige Verknüpfung der Ideen in ihrer Folge in uns ist eigentlich unsere Vorstellung von der verursachenden Verbindung. Denn sobald wir einsehen, daß jene Verbindung der Ideen nichts mehr ist, als eine Association der Einbildungskraft, und daß es eine bloß subjektivistische Nothwendigkeit sey, womit Eine auf die andere folget, so fällt das Urtheil des Verstandes weg, wodurch die Objecte selbst für abhängig von einander erklärt werden.²⁰⁷¹

Das Wort *nemlich* zeigt etwas, das in den *Philosophischen Versuchen* zum ersten mal explizit ausgedrückt wird: die Notwendigkeit in der Folge der Ideen (Ursache und Wirkung) muss durch eine „reelle Verknüpfung zwischen den Objecten“ außerhalb des Subjekts entstehen; sie muss einem „nothwendigen Zusammenhang in den Gegenständen“ entsprechen. Der Anspruch auf objektive Gültigkeit der Ideen bzw. Begriffe findet, wie bei Kant, im Paradebeispiel der Kausalität seinen erfolgreichsten Ausdruck. Das *subjektiv Notwendige* muss ein objektives Korrelat in der extramentalen Welt haben. Was hier implizit behauptet wird, ist, dass die Selbsttätigkeit in den Stufen der *Empfindung* und der

²⁰⁶⁷ „Wir stellen es uns [...] so vor, als wenn die Wirkung von der Ursache abhängt, von ihr hervorgebracht, und durch sie wirklich gemacht werde. Enthält diese letztere Vorstellung nicht andere Nebenideen außer der beständigen Folge? Wir sehen die Wirkung als etwas an, welches aus seiner Ursache begreiflich ist! Ist das Begreiflich seyn aus einem Andern nichts mehr, als so viel, daß die Idee des Andern gegenwärtig ist, ohne Rücksicht auf die Art und Weise, wie jene diese in uns nach sich zieht? und ist wohl die Begreiflichkeit lediglich eine Folge von einer vorhergegangenen Association der Ideen?“ (PhV, I, S. 316)

²⁰⁶⁸ PhV, I, S. 495.

²⁰⁶⁹ PhV, I, S. 501.

²⁰⁷⁰ „Der Dummkopf denkt nicht weiter, als die ihm vorliegende Idee von dem werdenden Ding; seine Reflexion ist mit der Ergreifung dieser Idee schon genug beschäftigt, und endiget dabey ihre ganze Wirksamkeit. Er denkt also gar nicht an eine Ursache, und läugnet sie eben so wenig ab, als er sie behauptet. Man mache den Versuch entstandene Dinge als entstandene, ohne Ursache vorzustellen, so wird das innere Selbstgefühl es sagen, daß mit der Idee des Entstehens und des Werdens die Idee von einer hervorbringenden Ursache so innig verbunden sey, daß man dem Naturtrieb der Reflexion, die zu den Gedanken von einer vorhandenen Ursache übergeht, mit Gewalt widerstehen, und zu dem Ende auf solche Fälle [...] wo entstandene Dinge ohne ihre Ursachen empfunden worden sind, zurückstehen, lebhaft sich solche vorstellen und dadurch den Gedanken von einer Ursache zurückhalten müsse. Sobald die Aufmerksamkeit von einigen besondern Fällen abgewendet, und ein Ding überhaupt als Entstanden betrachtet wird, so verräth sich wiederum die natürliche Neigung des Verstandes.“ (PhV, I, S. 502-503)

²⁰⁷¹ PhV, I, S. 317. (Das Wort *nemlich* ist von mir hervorgehoben)

Einbildungskraft, zu der das Assoziationsgesetz gehört, keinen intersubjektiven Status haben. Diesen Status, d.h. die Gewährleistung von Allgemeingültigkeit und Mitteilbarkeit garantiert erst die höhere Stufe, die Denkkraft; das beweist die Tatsache, dass nur durch sie *völlige Urtheile* entstehen. Die niederen Vermögen produzieren nur rudimentäre Urteile, die über keine sprachliche Struktur verfügen. Diese niederen Vermögen veranlassen und bearbeiten Vorstellungen, die aber nur durch die Denkkraft eine mitteilbare Form bekommen. Die Mitteilbarkeit wird durch das Bewusstsein eines sehr wichtigen Unterschiedes ermöglicht: durch den Unterschied des inneren vom äußeren Sinne; und wir hatten früher gesehen, dass „[d]ieser Unterschied seinen Grund haben [muß], und hat ihn in dem Gang, den die Reflexion nimmt, wenn sie den Gedanken bildet; die Vorstellung sey eine Vorstellung von Etwas anders, das sie selbst nicht ist“.²⁰⁷² Erst durch den Eintritt der höchsten Stufe der Selbsttätigkeit wird Innenwelt und Außenwelt, Ich und Nicht-Ich streng unterschieden. Wenn jetzt das Bewusstsein seinen Blick in die Außenwelt richtet, und über sie ein Urteil fällen will, entsteht zugleich die Sicherheit, dass die Vorstellungen von denen die Rede ist, keine private Vorstellungen mehr sind; es geht um mitteilbare Vorstellungen, d.h. um *Ideen* bzw. *Begriffe*. Deswegen betrachtet Tetens die subjektive und objektive Notwendigkeit als eng miteinander verknüpft. So kommt er während der Entwicklung seiner Gedanken über die Subjektivität von der „objektivischen ursachlichen Beziehung“ wieder zu der „subjektivischen Verbindung der Ideen“:

Giebt es nicht viele Beyspiele, in denen die subjektivische Verbindung der Ideen aus einer nothwendigen Wirkungsart des Verstandes entpringet, und einen ganz andern Grund hat, als ihre Association in der Einbildungskraft? solche, wo der Verstand, um die Idee von der Wirkung mit der von der Ursache auf einmal so fest zu verbinden, als zu den Gedanken von der ursachlichen Beziehung erfordert wird, nichts mehr gebraucht, als daß beide Ideen vor ihm sind, und gegen einander gehalten werden, ohne daß er sie jemals vorher in einer solchen Verbindung gehabt haben?²⁰⁷³

Wir sind sehr oft in der Lage, anlässlich einer kurz dauernden Empfindung den Ausgang und die Effekte der Bewegung eines Körpers richtig vorauszusehen. Das kann der Fall sein, weil wir (1) über *Vorbegriffe*, wie *Bewegung*, *Raum* und *Undringlichkeit* verfügen und (2) ein *Raisonnement* gebrauchen, durch das wir zur richtigen Schlussfolgerung kommen können. Aber warum sind wir uns dieser Schlussfolgerung sicher? Wegen der Empfindung oder wegen des Raisonnements? Das Raisonnement macht uns nicht nur sicher in Bezug auf die Richtigkeit dieser Schlussfolgerung, dieses „*Schlußurtheils*“, sondern auch in Bezug auf die Wahrheit dieses Urteils „*im Allgemeinen*“²⁰⁷⁴, weil es dabei nicht um ein Urteil der zwei niederen Vermögen, sondern um ein Urteil der Denkkraft, des Verstandes selbst handelt.²⁰⁷⁵ Solche Urteile sind die Naturgesetze; sie sind aber nicht „a

²⁰⁷² PhV, I, S. 76.

²⁰⁷³ PhV, I, S. 318.

²⁰⁷⁴ PhV, I, S. 318-319. „Es ist [...] nicht so wohl die aus der Empfindung herrührende Verbindung der Idee von Abhängigkeit mit der Idee von dem Entstehen, sondern vielmehr die Abhängigkeit des Gedankens, wenn wir ein Ding als ein entstandenes, oder wirklich gewordenes Ding erkennen, und die Unentbehrlichkeit eines ideellen Grundes hiezu, die wahre physische Ursache von der subjektivischen Nothwendigkeit, mit der ein Entstandenes Ding zugleich auch als ein von einer andern Ursache abhängendes und hervorgebrachtes gedacht wird.“ (PhV, I, S. 506)

²⁰⁷⁵ „Ist es eine Induktion, daß ein Körper, der einmal in Bewegung ist, seine Bewegung ungändert beybehalte, so lange nicht eine äußere Ursache sie abändere? [...] Es sind ohne Zweifel Empfindungen gewesen, welche die erste Gelegenheit gegeben haben, das Gesetz zu entdecken;

priori, aus bloßen Begriffen“ erweisbar, wie z.B. das Denkgesetz des Widerspruchs, das „vor aller Erfahrung“ wahr ist; sie sind „zufällige Wahrheiten“.²⁰⁷⁶ Es geht um ein Problem, das auch Kant diagnostizierte, und das ihn motivierte, etwas ganz Neues zu begründen: die Naturgesetze sind synthetische und nicht analytische Urteile wie der Satz vom Widerspruch. Der Gedanke einer Synthesis a priori tritt aber bei Tetens nicht hervor. Seine Resultate sind aber dennoch wegweisend:

- (1) Eine Folge von Eindrücken empfinden, und auch beständig die nämliche Folge empfinden; dieß giebt zwar Einige von den wesentlichen Zügen des allgemeinen Begriffs [von der Verursachung] her, aber nicht alle Grundtheile desselben [...]
- (2) Mag es seyn, daß wir in unsern reinen Empfindungsvorstellungen von dem äußeren Objekte weiter nichts antreffen, als eine Folge von Empfindungen, so legen wir doch noch etwas mehreres in sie hinein, so bald wir den Begriff von der ursachlichen Verbindung auf sie anwenden [...]
- (3) Begreiflich ist [...] die Folge aus ihrem Grunde, darum, weil der letztere ein solcher Gedanke ist, auf welchen in der thätigen Ueberlegungskraft, die ihn bearbeitet, ein anderer, der seine Folge ist, hervorkommt [...]
- (4) Wir haben keine andere Idee von der objektivischen Verursachung, als diese innere subjektivische Verursachung in dem Verstande.²⁰⁷⁷

Der Weg zwischen dem Gesetz der Assoziation und der Objektivität der Kausalsätze ist sicher sehr lang. Tetens behandelt die Kausalität zwar im Rahmen der Subjektivität, aber er ist einen Schritt weiter gegangen; sein Kausalitätsverständnis hat nichts mit der bloßen Gewohnheit zu tun. Die Kausalsätze sind nach ihm ein Produkt des höheren Erkenntnisvermögens, des Verstandes, der sich klar von der Außenwelt unterscheidet, und in der Lage ist, *völlige*, d.h. mitteilbare Urteile zu fällen. Diese beide Fakten, die Unterscheidung des Ich vom Nicht-Ich und die Mitteilbarkeit können von jetzt an als Voraussetzungen der Ansprüche auf Objektivität und Allgemeingültigkeit fungieren. Hätte Tetens die Lektüre der

aber es ist ein Raisonement hinzugekommen, eine innere Selbstthätigkeit des Verstandes, von der jene Verknüpfung der Ideen bewirkt worden ist. Die Idee von einem in Bewegung gesetzten Körper, der in keinen andern wirkt, und von keinem andern leidet, leitet den Verstand auf die Vorstellung, daß seine Bewegung ungeändert fortgesetzt werde; und wenn gleich auch diese letztere Idee für sich aus Empfindungen hat genommen werden müssen, so ist doch ihre Verbindung mit jener ein Werk der Denkkraft, welche ihrer Natur gemäß diese Beziehung zwischen den Ideen in uns zu Stande bringet; und die durch diese ihre Operation in uns bewirkte Verbindung des Prädicats mit dem Subject, ist weit mehr der Grund von der Ueberzeugung, daß unser Urtheil ein wahres Urtheil sey, als die Ideenassociation aus Empfindungen.“ (PhV, I, S. 320)

²⁰⁷⁶ „Ich will damit nicht behaupten,, daß man irgend eine der allgemeinen Grundsätze der Naturlehre in seiner völligen Bestimmtheit a priori, aus bloßen Begriffen erweisen könne. Sie sind nach meiner Meinung zufällige Wahrheiten. Es ist keine absolute Nothwendigkeit in dem Verstande, Subject und Prädicat mit einander so zu verbinden, als hiezu nöthig ist. Aber der Verstand verbindet sie nach einem gewohnten Denkgesetze, das er befolget, ob er es gleich nicht mit solchem unwiderstehlichen Zwange befolget, als diejenigen, nach welchen er die nothwendigen Wahrheiten der Vernunft, z.B. das Prinzip des Widerspruchs annimmt. Solche allgemeine Gedanken, sind wahre Gedanken, vor aller Erfahrung vorher. Wir erlernen sie aus dieser nicht durch die Abstraktion, und es hängt also auch nicht von einer mehrmals wiederholten Uebung ab, daß sich solche Ideenverknüpfungen festsetzen.“ (PhV, I, S. 320-321) Vgl. Aster, E.v. (1921), S. 491. E. Cassirer (1997, Bd. II, 477) hat sich vermutlich verlesen, wenn er im Ausdruck „Solche allgemeinen Gesetze“ die Naturgesetze sieht. Zwischen den Passagen, die er nebeneinander gestellt hat, gibt es einen Abstand von 24 Zeilen, dessen Inhalt seine Interpretation zu Widersprüchen führt.

²⁰⁷⁷ PhV, I, S. 323-327.

Dissertation Kants von 1770 besser genutzt und die Bedeutung der a priori Formen des *mundus sensibilis* erkannt, dann wäre er dem Gedanken einer Synthesis a priori einen großen Schritt näher gekommen, und er hätte den Naturgesetzen außer der Allgemeingültigkeit auch noch die Notwendigkeit verleihen können. Was er im Moment bestätigt, ist die Tatsache, dass das Kausalgesetz zu unseren „*natürlich nothwendigen Denkart*“ gehört.²⁰⁷⁸

Hinsichtlich der Behandlung des Kausalitätsbegriffs bei Tetens ist aber auch Folgendes zu bemerken: das *nihil sine ratione* Leibnizens, die privilegierte Behandlung des Satzes vom Grunde in der Wolff-Schule und die Unterscheidung zwischen Beweisgrund und Realgrund bei Crusius und dem vorkritischen Kant, die Kausalität im Allgemeinen bleibt ein wegweisendes Leitmotiv der theoretischen Philosophie der deutschen Aufklärung, das Tetens auch in Anspruch nimmt. Das Gemeinschaftliche für Tetens und Kant ist aber im Fall des Kausalitätsbegriffs die Provokation Humes, die bei beiden als Katalysator ihrer Gedanken fungiert; wichtig ist dabei, dass diese Provokation von beiden als eine säkularisierte Herausforderung behandelt wurde, weil sie nicht als Gefährdung für die Religion und die göttliche Ordnung, sondern als Gefährdung für die Vernunft, d.h. für die menschliche Ordnung gefühlt, betrachtet und bekämpft wurde.

e. Objekterkenntnis

Der 5. Versuch wird mit der Formulierung des wichtigsten Problems der Philosophie der Neuzeit eingeführt:

Wer über die Wirkungen des menschlichen Verstandes nachgedacht hat, wird es eingestehen, daß in der ganzen Lehre von dem Ursprung unserer Kenntnisse keine dunklere Stelle vorkomme, als bey der Frage: wie, auf welche Art, durch welche Mittel, nach welchen Gesetzen der Verstand von den Vorstellungen auf die Gegenstände, von den Ideellen in uns, auf das Objektivische außer uns übergehe, und zu den Gedanken gelange, daß es äußere Dinge gebe, die wir in uns durch unsere Vorstellungen erkennen? [...] [Wir] unterlegen [den Vorstellungen] einen Sinn, indem wir sie nicht bloß als Veränderungen von uns selbst, sondern als Dinge und Beschaffenheiten ansehen, die ein objektivisches Daseyn haben.²⁰⁷⁹

Eine erste Vermutung, die diskutiert wird, ist, dass unsere Tendenz, die Vorstellungen mit Dingen zu assoziieren und diese ersteren den letzteren zuzuschreiben, eine instinktartige sei.²⁰⁸⁰ Eine Annahme dieser Hypothese ohne

²⁰⁷⁸ „Die natürliche, die subjektivische Nothwendigkeit [des Kausalgesetzes] ist [...] wirklich vorhanden, und es ist nur die Frage, worinn sie ihren Grund habe.“ (PhV, I, S. 503) „Es gehöret zu den natürlich nothwendigen Denkart, sich ein entstehendes Ding, als ein verursachtes von einem andern, vorzustellen, oder, zu einem Dinge, welches wird, sich eine Ursache zu gedenken, von der es hervorgebracht wird.“ (PhV, I, S. 507)

²⁰⁷⁹ PhV, I, S. 373.

²⁰⁸⁰ „Wie unterscheiden wir die subjektivische und objektivische Wirklichkeit der Dinge, wie einige sich ausdrücken, oder wie empfinden wir Dinge außer uns, und stellen uns solche als äußere Dinge vor? Ist dieß Instinkt, und ist das es alles, was man davon sagen kann? [...] In unsern gewöhnlichen Empfindungsideen ist der Gedanke, daß wir uns andere Objekte vorstellen, so unmittelbar eingewebet, und wir sind uns so wenig irgend eines Aktus der Reflexion bewußt, der vorhergehe, daß man es Reid, Home, Reimarus und andern, nicht eben doch anzurechnen hat, wenn sie den Gedanken von der objektivischen und subjektivischen Existenz der Dinge, für eine unmittelbare Wirkung des Instinkts gehalten. Sie haben auch in einer gewissen Hinsicht nichts unrichtiges gesagt. Die Aeußerungen der Denkkraft und Aeußerungen eines Grundvermögens, die am Ende in gewisse allgemeine natürlich nothwendige Wirkungsarten aufgelöset werden, bey denen wir, wie bey den Grundvermögen der Körper weiter nichts thun können, als nur bemerken, daß sie vorhanden sind, ohne sie aus noch entferntern Principien her zu holen. Aber auf der andern Seite ist es ein Fehler, wenn man sich bey einzelnen besondern Wirkungen, unmittelbar

entsprechende Untersuchung macht keinen Sinn. Wenn wir aber uns verpflichtet fühlen, das Grundvermögen in allen Einzelheiten zu untersuchen und den gemeinen Menschenverstand aufzuwerten, dann erscheint eine Annahme der *instinktartigen* Natur unserer Erkenntnis (mindestens in ihren niederen Stufen) nicht als Zugeständnis an die *common sense philosophy*, sondern eher als Bekräftigung des ersten Satzes der aristotelischen Metaphysik: „*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει* / *Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen*“, vorausgesetzt, dass *Streben* auch *Fähigkeit* impliziert. Wenn die Menschen also über eine Erkenntnisfähigkeit *von Natur aus* verfügen, was bedeutet dieses *von Natur aus*? Geht es um die Natur überhaupt oder um die menschliche Natur insbesondere? Im ersten Fall tritt der Instinktbegriff uneingeschränkt in Kraft; im zweiten Fall wird er dagegen eingeschränkt und unter bestimmten Voraussetzungen gebraucht, und kommt demjenigen, was Kant *Naturanlagen* nennt, näher. Tetens stellt diese Frage rhetorisch; er bevorzugt sicher die zweite Version von *φύσει*:

Es giebt allgemeine instinktartige Urtheilsgesetze, oder die wir doch dafür annehmen müssen, weil sie für uns Grundgesetze sind, wonach die Denkkraft Dinge für einerley, und für verschieden gedenken muß; und dergleichen kann es mehrere geben, die wir nicht im Stande sind, auf einen allgemeinen Grundsatz zurückzuführen. Aber nun ist die Frage; wie weit die Urtheile über die Objektivität der Vorstellungen, wenn ich so sagen soll, oder über die innere und äußere Wirklichkeit der vorgestellten Gegenstände, Wirkungen der Denkkraft sind, die aus andern allgemeinen nothwendigen Naturgesetzen dieser Kraft begriffen werden, oder in wie ferne eigene Grundgesetze erfordern; denen sie gemäß sind?²⁰⁸¹

Die Verknüpfung von *Instinktartigem* und *Gesetzlichem* bei Tetens kann sicher auf die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Erforschung unserer mentaler Fähigkeiten bei Kant führen, d.h. auf die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Metaphysik, so wie sie von Kant gestellt wird:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? d.i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?

auf den Instinkt beruft. Das heißt die Untersuchung allzu voreilig abbrechen, wobey der philosophische Psycholog so wenig befriediget wird, als der philosophische Naturforscher, wenn man ihm sagt, es sey ein Instinkt des Magneten, daß er Eisen anziehe.“ (PhV, S. 374-376) Tetens' Kritik betrifft hauptsächlich folgende Werke: 1) H.S. Reimarus behandelt das Thema *Instinkt* nicht in seiner *Vernunftlehre*, sondern in seinen *Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Zum Erkenntnis des Zusammenhangs der Welt, des Schöpfers und unser selbst*, Hamburg 1760. Durch dieses Werk gilt Reimarus als Begründer der Tierpsychologie. In ihm betrachtet er den Instinkt als Beweis der Existenz Gottes. (Dazu vgl. Sommer, R. (1892), S. 266-268 und Barnett, S.A., *Instinct*. In: *Daedalus* 92 (1963), S. 564-580); 2) Thomas Reid (1710-1796), *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, Edinburgh 1764, worin Reid schreibt: „However, I agree with Hume that our belief in the continuance of nature's law is not derived from reason. It is an instinctive foreknowledge of the operations of nature, very like the foreknowledge of human actions that makes us rely on the testimony of our fellow creatures; and just as we need the latter if we are to be able to receive information from men by language, so we need the former if we are to be able to receive information about nature by means of experience.“ (Chapter 6, S. 24) Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 34-35; 3) Henry Home (1696-1782), *Sketches of the history of man* (2 Bde), Edinburgh – London 1774; More schreibt etwas gemäßiger: „Instinct differs only from the laws of matter, by comprehending a greater variety of circumstances; and is far inferior in dignity to the faculty of reason.“ (Bd. II, S. 213-214)

²⁰⁸¹ PhV, I, S. 376.

Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z.B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei, usw. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d.i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgend eine Metaphysik (es sei welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d.i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urteilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht diese sein: **Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?**²⁰⁸²

Aber die Metaphysik als Wissenschaft ist bei Kant nur dann möglich, wenn die Aporien der reinen Vernunft aufgehoben werden. Diese Frage wird von Tetens nicht gestellt. Die Unterscheidung unserer *Naturanlagen* als Quelle unserer Ansprüche einerseits und als Garantie unserer Erkenntnisfähigkeit andererseits kommt bei Tetens nicht vor.

Was wir nach Tetens auf jeden Fall durch die Wirkung der Denkkraft und der Reflexion erkennen, ist zunächst die Einheit der geordneten Welt, die sich im Akt der Erkenntnis aufweist. Die Tatsache, dass wir sowohl die Erscheinungen der Natur als auch unser Erkenntnisvermögen zerteilen bzw. gliedern müssen, um sie bzw. es besser verstehen zu können, weist auf ein einheitliches Ganzes hin, das mindestens für unsere methodischen Zwecke teilbar ist. Teilbarkeit setzt Ganzheit voraus; unser erster Blick auf die Welt und auf uns selbst ist nicht der beobachtende und teilende, sondern der ganzheitliche. Durch diesen ersten, naiven Blick, entstehen zugleich die Gefühle von *in-der-Welt-sein* und *außerhalb-der-Welt-sein*: wenn wir uns selbst fühlen, stellen wir uns der Welt gegenüber, und wenn wir Dinge der Welt fühlen, werden sie gewissermaßen Bestandteile von unserem Ich, wir eignen uns die Welt an; es handelt sich um eine elementare wechselseitige Zugehörigkeit von Ich und Welt, von Ich und Nicht-Ich, die als Einheit gefühlt wird. Es handelt sich um eine ursprüngliche, unreflektierte Erfahrung, um ein Faktum. Wenn wir dann diesem Faktum gegenüber durch unser Erkenntnisvermögen als Beobachter auftreten, versuchen wir Ich und Natur, Ich und Nicht-Ich einzugliedern und reflektiert als erkannte Erfahrung wiederherzustellen. Es muss also bei Setzung des Ich, das Nicht-Ich zugleich gesetzt werden; es geht um eine ursprüngliche Verbindung von innerer und äußerer Erfahrung²⁰⁸³.

Ist es nicht vielmehr eben so natürlich, und eben so leicht zu erwarten, wenn die Reflexion bis dahin gekommen ist, wohin sie seyn muß, ehe sie etwas in sich selbst hinsetzen, und als ein Theil ihrer eigenen Existenz ansehen kann, daß sie alsdenn auch schon zu der Idee von der äußeren Existenz gelangt seyn, und diese einigen ihrer Empfindungen zuschreiben müsse? Konnte die Vorstellung und der Begriff von der subjektivistischen Existenz abgesondert seyn, ohne daß auch der Begriff von der objektivistischen äußeren Existenz es geworden? Konnte der Mensch sein Ich kennen, und unterscheiden lernen, ohne zugleich einen Begriff von einem wirklichen Objekt zu erhalten, das nicht sein Ich ist? Und wenn diese beiden Begriffe unzertrennlich sind, so war es doch eben so möglich, daß die beiderley Arten von Urtheilen; dieß ist in mir, und: jenes ist nicht in mir, zu gleicher Zeit sich entwickelt hatten, ohne daß das letztere das erster voraussetze, und nachher mittelst anderer Gedanken, die noch gesammelt werden mussten, hervorgebracht werden dürfte.²⁰⁸⁴

²⁰⁸² *KrV*, B22. Zur Frage, ob es hier um ein bloß „*natürliches*“ oder um ein „*kulturelles Bedürfnis*“ geht, vgl. Mittelstraß, J. (1970), S. 528-535.

²⁰⁸³ Riehl, A. (1924), Bd. I, S. 240. Vgl. Aster, E.v. (1921), S. 488.

²⁰⁸⁴ *PhV*, S. 379.

Ähnliche Gedanken entwickelt Kant in seiner *Widerlegung des Idealismus*. Der Unterschied ist, dass er bei der Gestaltung dieser Gedanken, die Ergebnisse der *Transzendentalen Ästhetik* nutzt, die sich aus der Funktion der Zeit ergeben:

[U]nsere i n n e r e, dem C a r t e s i u s unbezweifelte, Erfahrung [sei] nur unter Voraussetzung ä u ß e r e r Erfahrung möglich.

L e h r s a t z

D a s b l o ß e, a b e r e m p i r i s c h b e s t i m m t e, B e w u ß t s e i n m e i n e s e i g e n D a s e i n s b e w e i s e t d a s D a s e i n d e r G e g e n s t ä n d e i m R a u m a u ß e r m i r.

B e w e i s

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas B e h a r r l i c h e s in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.²⁰⁸⁵ Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein D i n g außer mir und nicht durch die bloße V o r s t e l l u n g eines Dinges außer mir möglich [...] [D]as Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir ...²⁰⁸⁶

Nach Tetens ist die Erfahrung an sich selbst ungetrennte und stellt sich gleichzeitig mit der Erfahrung äußerer Gegenstände ein. Nach Kant dagegen ist „die äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar“ und die „innere Erfahrung selbst [ist folglich] nur mittelbar und nur durch äußere möglich“.²⁰⁸⁷ Tetens deutet Raum und Zeit als Verhältnissbegriffe. Kant unterscheidet dagegen streng zwischen reinen Anschauungs- und reinen Denkformen. Diese Unterscheidung hat die a priori Synthesis ermöglicht und die Trennung zwischen Erscheinung und Ding an sich verständlich gemacht. Aber wir können nicht behaupten, dass Kants Lösung im Vergleich zu der Tetensschen erfolgreicher ist. Der Status des einen „D i n g e s a u ß e r m i r“ ist von Kant mit der *Widerlegung* keinesfalls geklärt worden. Die „Zweideutigkeit“ des Ausdrucks, vor der Kant schon 1781²⁰⁸⁸ gewarnt hatte, bleibt bestehen. Wenn das „D i n g a u ß e r m i r“ ein „von [meinen Vorstellungen] unterschiedenes Beharrliches“ ist, d.h. auch vom Raum (der nach Kant eine Vorstellung ist) unterschieden ist, dann wird dadurch die Räumlichkeit dieses „D i n g e s a u ß e r m i r“ faktisch bezweifelt. Wir können folglich die Argumentationen von Tetens und Kant als komplementäre betrachten,

²⁰⁸⁵ Vgl. die Vorrede der Ausgabe B: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.“ (B xxxix-xl)

²⁰⁸⁶ KrV, B 275-276.

²⁰⁸⁷ KrV, B 276-277.

²⁰⁸⁸ „Weil indessen der Ausdruck: a u ß e r u n s, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was a l s D i n g a n s i c h s e l b s t von uns unterschieden existiert, bald was bloß zur äußeren E r s c h e i n u n g gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage, wegen der Realität unserer äußeren Anschauung, genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, e m p i r i s c h ä u ß e r l i c h e Gegenstände dadurch von denen, die so im transzendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, d i e i m R a u m e a n z u t r e f f e n s i n d.“ (KrV, A 373)

und dies in dem Sinne, dass Kant hier diesem Argument eine transzendente Perspektive zu verleihen sucht, die aber keine transzendente *Lösung* ist.²⁰⁸⁹ Aber auch Tetens argumentiert nicht wirklich klar. Er behauptet, dass Urteile des Typs „*dieß ist in mir*“ und „*jenes ist nicht in mir*“, sich „*zu gleicher Zeit [...] entwickelt hatten*“, früher²⁰⁹⁰ hatte er jedoch das Gegenteil geschrieben, nämlich dass die Reflexion über die mentale Handlung der Handlung selbst nachfolge.²⁰⁹¹ Und weil wir bis jetzt gesehen haben, dass sich die Akte des Grundvermögens bei Tetens sukzessiv und nicht gleichzeitig entwickeln, deswegen ist die Kantsche These von der *Unmittelbarkeit der äußeren Erfahrung* nicht weit entfernt von der Tetensschen. Die Gleichzeitigkeit betrifft bei Tetens wahrscheinlich nur *völlige* Urteile und nicht die rudimentären, die schon gestaltet worden sind.

Im *völligen* Urteil ist durch das *Gewahrnehmen* und durch das *Bewußtseyn* das Ding als solches, in seiner Ganzheit erkannt; es geht dabei um die *völlige* Bearbeitung der Empfindung, die als Ganzes betrachtet wird: „*So eine Empfindung, die eine ganze ungetheilte, zugleich vorhandene Empfindung ist, und in der Ein unabgesonderter, mit dem übrigen vereinigter Zug sich vor andern an leichter Apperceptibilität ausnimmt, ist eine solche, aus der die Denkkraft die Idee von einem Dinge und von einer Beschaffenheit macht.*“²⁰⁹² Es geht Tetens um das Verhältnis zwischen Ding und Beschaffenheit, das „*zu den Verhältnissen aus der Mitwirklichkeit gehört*“²⁰⁹³, und das im Urteil als Verhältniss zwischen Subjekt und Prädikat ausgedrückt wird.²⁰⁹⁴ Solche Verhältnisse bilden den Begriff vom Ding im allgemeinen. Beim Versuch der Analysis, der Auflösung jedes einzelnen Dinges stellt sich uns immer der Eindruck ein, dass die Auflösung bis

²⁰⁸⁹ Das hatte Kant selbst verstanden. Ein Beweis dafür sind seine *Reflexionen* zum Thema aus den Jahren 1790-1791. Vgl. R. 6315 und R. 6317 (AA, Bd. XVIII, S. 618-621 und 623-629). Vgl. weiter: Guyer, Paul (1987), *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, S. 279-329, Ders. (1998), *The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism* (A218 / B265 – A235 / B294), in: Mohr, Georg – Willaschek Marcus (Hg.), *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, S. 297-324, Allison, H.E. (1983), S. 294-309, Engfer, J. (2005), S. xxv.

²⁰⁹⁰ *PhV*, I, S. 45-47. Vgl. Anm. 1975.

²⁰⁹¹ Wenn A. Riehl (1924) schreibt: „[I]n der sonderen und gleichzeitig durch die Sonderung verbindenden Reflexion besteht Erfahrung als Ganzes der Erscheinung von Ich und Objekt“ (Bd. I, S. 240); dann befinden wir uns schon auf der höheren Stufe des *Denkens* bzw. *Gewahrnehmens*, dessen Arbeit das *sondern* ist. Das *gleichzeitige* setzt hier frühere Aktivitäten des Grundvermögens hinsichtlich des Kontakts mit dem äußeren Gegenstand voraus, d.h. Gleichzeitigkeit hat einen Sinn nur hinsichtlich der Begriffe und nicht hinsichtlich der früheren unvollkommenen Produkte der Selbsttätigkeit, aufgrund deren die Begriffe bzw. Ideen von Ich und Nicht-Ich gestaltet werden. Vgl. Aster, E.v. (1921), S. 488-489 und Baumgarten, H.-U. (1992), S. 73-77.

²⁰⁹² *PhV*, I, S. 390. „*Diese Empfindung mag aus einer Menge, und aus einer unzähligen Menge von kleinern Gefühlen bestehen, die auf einander folgen; und jedes auf einmal vorhandene Gefühl mag mehrere einfachere gleichzeitige in sich enthalten, so ist es doch für mich Ein Gefühl, und Ein und derselbige Aktus des Bewußtseyns, womit ich diese Summe von Gefühlen, oder was es ist, zusammennehme, und daher als Eine Empfindung unterscheide. Ich bemerke keine Mannigfaltigkeit in diesem Aktus, und keine Folge, und keine Theile, oder wenn ich sie auch nachher bemerke, so sondere ich solche nicht von einander ab. Sie machen ein vereinigt Ganzes in der Empfindung und in der Wiedervorstellung aus, dessen Theile in Verbindung mit einander vorhanden sind.*“ (*PhV*, I, S. 389)

²⁰⁹³ *PhV*, I, S. 390.

²⁰⁹⁴ „*Da haben wir nun den Gemeinbegriff eines Dinges, als eines Subjekts, und einer Beschaffenheit, als eines Prädikats, das diesem Subjekte zukommt, und in ihm ist. Aus allen Empfindungen, die einzeln genommen, ein unzertrenntes Ganzes ausmachen, dessen Bestandtheile durch die Koexistenz vereinigt waren, und vereinigt vorgestellt worden sind, und in welchen wiederum etwas unterschieden wird, können die gedachten Abstraktionen von einem Dinge und dessen Beschaffenheiten, abgezogen werden.*“ (*PhV*, I, S. 391)

„ins Unendliche“ gehen kann, bis wir vielleicht endlich einen „dunklen unauflösbaren Boden“ erreichen. So erscheint die Empfindung als etwas, das letztendlich nicht vollständig analysiert und erkannt werden kann.²⁰⁹⁵ Was wir an einem Ding zuerst fühlen, ist auf jeden Fall ein „Empfindungskomplex“²⁰⁹⁶, dessen „dunkler Grund“ immer „derselbige“ bleibt; es geht um den „Begriff der Identität unsers Ichs“.²⁰⁹⁷ Bei diesem letzten ist nicht klar, ob es empfunden oder im Lauf der Analysis durch Resonnament gedacht wird oder beides. Im Moment erscheint das Ich nur als korrelates Objekt unserer Empfindungen und zwar in der Form der traditionellen Substanz, d.h. in der Form des Substrats. Wir müssen also weiter nach dem äußeren Objekt der Empfindungen, nach dem Wirklichen suchen: „Das Wirkliche ist etwas Objektives, ein Gegenstand, etwas, das von der Empfindung und Vorstellung unterschieden ist.“²⁰⁹⁸ Die Empfindungen stellen immer eine Ganzheit dar; die Teilung in Ding und Beschaffenheit ist Arbeit der Denkkraft. Alle diese Arbeiten können aber das Erkenntnissubjekt nicht von den Empfindungen entfernen. Was im Bereich der Empfindungen erkannt wird, ist zunächst Mitwirkung oder Koexistenz. Wenn man aber das Reich der Vorstellungen verlassen und das Reich der wirklichen Dinge betreten will, muss man andere Begriffe gebrauchen; was jetzt erforderlich wird, ist das Verstehen der kausalen Beziehung, die zwischen Empfindung bzw. Vorstellung einerseits und wirklichem Objekt andererseits besteht, damit wir die Existenz des letzteren bestätigen können:

Wie entsteht der Gedanke von einem Objekt, das ist, von einem Dinge, welches von der Empfindung und Vorstellung von ihm unterschieden ist, und jene hervorbringt, oder hervorbringen kann? Also erfordert der Begriff von einem Objekt, erstlich die Bemerkung des Unterschiedes zwischen Sache oder Ding und zwischen einer Vorstellung davon; dann zweytens das Unterscheiden einer Sache, und des von ihr entstehenden Gefühls, das ist, einen Gedanken von ursachlicher Verbindung [...] [U]nter Ursache der Empfindung [wird] ein Ding gedacht, das von der Empfindung verschieden ist, oder diese zur Folge hat.²⁰⁹⁹

Der erste Schritt in die Richtung des Begriffs eines äußeren Gegenstandes ist ein Vergleich zwischen mentalen Daten: zwischen erhaltenen Vorstellungen eines vorigen und Gefühlen eines gegenwärtigen ähnlichen Zustandes. Hier sieht Tetens die Genese des Gedankens vom Unterschied zwischen *Vorstellung* und *Sache*,

²⁰⁹⁵ Hier erscheint Tetens im Gespräch sowohl mit Leibniz als auch mit der Tradition des Atomismus: „Jede solche ganze Empfindung faßt [...] mehr in sich als wir besonders wahrzunehmen und zu unterscheiden im Stande sind; und bey solchen, wo wir die Auflösung versucht haben, fand sichs, daß immer noch etwas Unaufgelöstes zurück blieb. Die noch mögliche Auflösung schien ins Unendliche zu gehen, oder doch für uns endlos zu seyn. Jede solche Empfindung und die ihr zugehörige Vorstellung hat, so zu sagen, einen dunklen unauflösbaren Boden, auf welchem noch unendlich vielfache, aber für uns nicht unterscheidbare Punkte vorhanden seyn können. Wenn es aber erlaubt wäre, von der Idee der von einigen in die Philosophie gebrachten unkörperlichen Ausdehnung als von einem Bilde, Gebrauch zu machen, so könnte man sich so ausdrücken: jede ganze Empfindung oder Vorstellung eines Subjekts enthalte eine Ausdehnung, in welcher sich unendliche Punkte außer einander, die aber untrennbar sind, vorstellen lassen.“ (PhV, S. 391)

²⁰⁹⁶ Störing, G. (1901), S. 66.

²⁰⁹⁷ PhV, I, S. 394. „Tetens kennt zwar natürlich noch nicht die transzendente Einheit des Bewusstseins als Bedingung unseres Begriffs von einem Gegenstand überhaupt, aber doch schon die Einheit einer empirischen Apperzeption: die „Identität unsers Ichs“ bei allen Veränderungen konstituiert für Tetens zunächst den Begriff eines beharrenden Subjekts und danach den eines beharrenden Objekts mit wechselnden Bestimmungen.“ (Engfer, J. (2005), S. xxiv)

²⁰⁹⁸ PhV, I, S. 395.

²⁰⁹⁹ PhV, I, S. 396-397.

weil das Wirkliche auf der Seite der mentalen Akte näher dem Gefühlten als dem Vorgestellten steht.²¹⁰⁰ Den zweiten eher vereinfachenden Schritt sieht Tetens im mentalen Akt des Übergangs von der Vorstellung zu der Sache: (1) von dem „Gefühl eines gegenwärtigen Subjekts mit einer Beschaffenheit“ zu der „Vorstellung eines vorigen Subjekts mit einer Beschaffenheit“ und (2) davon aus zu dem „Gefühl der Folge, so wie diese geföhlet werden kann. Diese Geföhle und Vorstellungen zu Gedanken gemacht, so hatte man nebst der Idee eines gegenwärtigen Zustands, die Idee eines andern Dinges, und auch den Verhältnißbegrif von der Folge und Verbindung jenes Zustandes mit dem von ihm verschiedenen Dinge“.²¹⁰¹ Der Stoff des Begriffs eines wirklichen Objekts ist in vollständigen Empfindungen zu finden, aber dieser Begriff ist noch nicht „der Begriff von einem für sich bestehenden Dinge, oder von einer Substanz [...] außer dem Verstande“; ob wir endlich einen solchen Begriff erreichen können oder nicht, „das ist die Frage in dem Streit mit den Idealisten“.²¹⁰²

Wie sind wir in der Lage, aufgrund mentaler Inhalte auf die Existenz äußerer Dinge zu schließen? Tetens versucht hier das so genannte *master argument* Berkeleys zu treffen, d.h. die Unmöglichkeit von einem schon begriffenen Gegenstand zu sprechen, der zugleich außerhalb der Gedanken liegt, i.e. er bleibt unbegriffen²¹⁰³, aber den Kern des Arguments trifft er schließlich nicht; was wir

²¹⁰⁰ Ebd. Vgl. Störing, G. (1901), S. 87, 97 und Uebele, W. (1911), S. 130-132.

²¹⁰¹ PhV, S. 397-398.

²¹⁰² „Der Begriff von einem Objekt ist noch nicht der Begriff von einem für sich bestehenden Dinge, oder von einer Substanz, die für sich allein besonders vorgestellt, als ein wirkliches Objekt gedacht werden, und daher außer dem Verstande, es seyn kann. Die Materie zu diesem Gemeinbegrif erfordert, „so eine ganze Empfindung, die für sich allein abgesondert, ohne als ein Theil, oder als ein Zug in einem andern gegenwärtig seyn kann.“ Eine Empfindung, die zwar in Rücksicht auf einen in ihr sich ausnehmenden Zug eine Vorstellung eines Dinges mit einer Beschaffenheit veranlasset, oder doch wiederum in einer andern ganzen Empfindung enthalten ist, kann nur den Stoff zu einer Vorstellung von einem Accidenz, oder von einem Dinge, „welches nicht anders als in der Gestalt einer Beschaffenheit eines andern Subjekts existiren kann,“ hergehen. Das gesammte Gefühl von unserm Ich, als dem fühlenden und denkenden Wesen, ist eine solche Empfindung, und in unserm jetzigen Zustande sehen wir die Geföhle einzelner Körper auch dafür an; ob sie aber durch eine falsche oder richtige Reflexion dafür angesehen werden? Das ist die Frage in dem Streit mit den Idealisten.“ (PhV, S. 399-400)

²¹⁰³ „Die äußern Empfindungen können für sich [...] in der Vorstellung als [...] völlig abgesonderte Ganze nicht erscheinen, und [...] keinen Stoff zu der Idee eines wirklichen Dinges hergeben. Daher auch das Prädikat der Existenz auf die äußern Objekte nur aus innern Empfindungen übertragen werden kann, und, wie die gedachten Philosophen hinzusetzen, ohne hinreichenden Grund übertragen wird.“ (PhV, I, S. 405) Den Ausdruck *master argument* hat als erster Andre Gallois mit seinem Aufsatz *Berkeley's Master Argument* (*The Philosophical Review*, 83 (1974), S. 55-69) eingeführt. Das *master argument* ist in den Werken Berkeleys *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Dublin 1710 (§ 22-23) und *Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Scepticks and Atheists*, Dublin 1713 (1. Dialogue) enthalten. Das Werk von 1713 ist eine popularisierte Version vieler Gedanken der *Treatise*. Im ersten Dialog hat das *master argument* folgende Form:

„PHILONOUS: ... If you can conceive it possible for any mixture or combination of qualities, or any sensible object whatever, to exist without the mind, then I will grant it actually to be so.

HYLAS: If it comes to that the point will soon be decided. What more easy to conceive of a tree or a house existing by itself, independent of, and unperceived by any mind whatsoever? I do at this moment conceive them existing after the manner.

PHILONOUS: How say you Hylas, can you see a thing which is at the same time unseen?

HYLAS: No, that were a contradiction.

PHILONOUS: It is not a great a contradiction, to talk of conceiving a thing which is unconceived?

HYLAS: It is.

noch einmal lesen, ist eine Exposition seiner Entwicklungspsychologie. Tetens fragt sich, wo „*der Grund*“ zu finden sei, „*daß [die Sinne] für sich bestehende Gegenstände darstellen*“? Und er glaubt ihn „*in den verschiedenen Graden der Stärke, der Klarheit und Feinheit, und der davon abhängenden leichtern Reproducibilität*“ angetroffen zu haben.²¹⁰⁴ Er nennt dafür drei Bedingungen:

(1) dieser als für sich bestehender Gegenstand muss das Empfindungsvermögen in derjenigen Zeit, in der er empfunden wird, ausschließlich beschäftigen²¹⁰⁵,

(2) er muss durch alle Sinne auf uns wirken;²¹⁰⁶ hervorgehoben wird hier die Rolle von Gesicht und Tastgefühl²¹⁰⁷,

(3) wenn die Bedingungen (1) und (2) erfüllt sind, dann unterscheidet die Denkkraft das Ich vom Nicht-Ich in zwei Schritten: (i) sie unterscheidet unsere Seele von unserem Körper und (ii) den äußeren Gegenstand sowohl von unserem eigenen Körper als auch von unserer Seele.²¹⁰⁸

Aber jede Erörterung über die Stärke und die Klarheit des Empfundenen bzw. Begriffenen lässt den Kern des Berkeleyschen *master arguments* ganz und gar unantastbar; eine strikte Linie zwischen dem Begriffenen und seiner Ursache, die zunächst vom Begreifen unabhängig ist, hat Tetens nicht ziehen können: „*Wir setzen eine jede Empfindung in das Ding hin, in dessen gleichzeitigen Empfindung sie wie ein Theil in einem Ganzen enthalten ist. Kurz, jede Empfindung wird dahin gesetzt, wo wir sie empfinden. Denn sie wird da und in dem Dinge empfunden, wo und in dessen Empfindung sie selbst mit begriffen ist.*“ Diese letzte ist „*die*

PHILONOUS: *The tree or house therefore which you think of is conceived by you.*

HYLAS: *How should it be otherwise ?*

PHILONOUS: *And what is conceived by you is surely in the mind.*

HYLAS: *Without question, that which is conceived is in the mind.*

PHILONOUS: *How then came you to say, you conceived a house or tree existing independent, and out of all minds whatsoever ?*

HYLAS: *That I own was an oversight.“*

(Berkeley, George: *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues between Hylas and Philonous*, edited by Roger Woolhouse, London 1988, S. 149)

²¹⁰⁴ PhV, I, S. 407.

²¹⁰⁵ „*Soll eine Empfindung zu denen gehören, woraus die Idee von einem für sich vorhandenen Objekt gezogen worden ist, oder doch eben wo wohl als aus andern gezogen werden können, so ist dieß ein Erfoderniß bey ihr „sie muß allein für sich, abgesondert von andern, in der Seele vorhanden seyn, und auf eine Weile auf diese Art bestehen, und dann auch so abgesondert und für sich allein wieder vorgestellt werden können.*“ Dazu aber ist es nöthig, daß sie in der Zeit, wenn sie vorhanden, ist das Empfindungsvermögen allein beschäftigt, in der Maße nemlich, daß sie kein anders gleichzeitiges, und bis zur Apperceptibilität starkes Gefühl neben sich erlaube, und während des Aktus des Gewahrnehmens die Seele des fühlenden Wesens allein ausfülle [...] Und bey solchen Empfindungen fehlet schlechthin die Veranlassung, sie in sich selbst zu setzen. Es waren von andern abgesonderte, und für sich allein vorhandene Empfindungen. Wir setzen sie daher auch alle außer uns, denn wir müssen ja gewahrnehmen, daß sie von unserm Ich unterschiedene Sachen sind.“ (PhV, I, S. 407-408) Vgl. Störing, G. (1901), S. 89-90, 97-99.

²¹⁰⁶ „*Ein Ding wirkt zugleich auf mehrere Sinne. Diese gleichzeitigen Gefühle machten zwar ein abgesondertes für sich bestehendes Ganze; aber jeder Theil dieses Ganzen, was etwan auf den Einen oder den andern Sinn allein fiel, war nicht so abgesondert, daß es ohne Verbindung mit den andern seyn konnte. Daher geschah die Vertheilung der äußern Gefühle in abgesonderte Haufen nicht nach der Verschiedenheit der Sinne, so das die Gesichtsempfindungen für sich ein Ganzes, die Gefühlsempfindungen ein anders, die Eindrücke auf das Gehör ein drittes, die Gerüche ein viertes und so weiter ausmachten. Vielmehr zogen sich alle Gefühls- Geruchs- Gesichts- und Geschmackseindrücke einer Blume z.B. in Eine ganze Empfindung zusammen; und wo dieß geschehen ist, da kann keine einzelne Empfindung, die in dem Ganzen begriffen ist, ander als in der Gestalt einer Beschaffenheit sich der Reflexion darstellen.*“ (PhV, I, S. 408)

²¹⁰⁷ PhV, I, S. 409-410.

²¹⁰⁸ PhV, I, S. 411.

Regel, nach welcher das sinnliche Empfindungsurtheil über die objektivische oder die subjektivische Existenz der Dinge abgefaßt wird. Denn es ist ein anders, wenn wir darüber nach entwickelten Vernunftgrundsätzen urtheilen.“²¹⁰⁹ Sinnlichkeit und Verstand erscheinen zwar als verschiedene Stufen einer Eskalation des Grundvermögens der Seele, ihre Grenzen bleiben aber eher konfus;²¹¹⁰ ihre Erörterung trägt vielleicht zur Klärung der Tätigkeiten des erkennenden Subjekts bei, die Ergebnisse dieser Tätigkeiten garantieren aber die Existenz einer Klasse ihrer Gegenstände, derjenigen der Außenwelt, noch nicht. Eine *Widerlegung des Idealismus* bleibt immer ein Desideratum.²¹¹¹

f. Die objektive Gültigkeit der notwendigen Vernunftbegriffe

In diesem Sinne erweist sich die Behandlung der Vernunftbegriffe als sehr wichtig, weil sie ein Versuch ist, die Kenntnisse der höheren Stufe der Selbsttätigkeit von der Gefahr der Zufälligkeit fern zu halten. Die Frage ist, ob es Vernunftbegriffe gibt, denen objektive Gültigkeit zugesprochen werden kann. *„Die höheren Vernunftbegriffe erfordern allgemeine Urtheile, und diese setzen allgemeine Begriffe voraus.*“²¹¹² Diese allgemeinen Begriffe setzen allgemeine Vorstellungen voraus. Ein Begriff unterscheidet sich von der bloßen Vorstellung durch seine Mittheilbarkeit, die durch das Zeichen des Begriffs, durch das Wort ermöglicht wird. *„[D]ie allgemeinen Vorstellungen von den Gattungen der Dinge“* (Mensch, Tier, Baum, Wasser) sind *„sinnliche Abstracta“*, d.h. sie sind vorstellbar, auch wenn *„wir ihre Benennungen entbehren müßten“*. Sie können in unserer Seele ohne den Beitrag der Einbildungskraft aufbewahrt werden, weil sie sich *„von selbst so stark auszeichnen“*.²¹¹³ Es gibt aber noch eine andere Klasse allgemeiner Vorstellungen, bei denen das Wort als Zeichen, (als *„Band“*, das sie *„zusammen vereinigt“*) eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Die durch Wörter auszeichnenden allgemeinen Vorstellungen sind: *„Seyn [...] Substanz [...] Nothwendigkeit u.s.w.“*. Die wichtige Rolle der Worte bei der Gestaltung solcher Begriffe (diese Begriffe sind *„so innig als möglich diesen Zeichen einverleibt“*) hat viele Philosophen zur Verwechslung zwischen Wörtern und Sachen geführt: *„Es ist nur so oft von den spekulirenden Metaphysikern geschehen, daß gewisse Verhältnisse der Wörter mit den Verhältnissen der Sachen verwechselt worden sind, woraus sachleere Wortkrämerey entstanden ist.*“²¹¹⁴ Trotzdem gibt es eine Klasse allgemeiner Urtheile, wie z.B. der Satz der Identität, deren objektive

²¹⁰⁹ *PhV*, I, S. 415-416.

²¹¹⁰ *„Die starke Beteiligung des Denkens bei der Entstehung der Objektannahme wird hervorgehoben, durch die Aufeinanderbeziehung von Sinnlichkeit und Denken der Irrtum des Rationalismus vermieden, der gemäß der Verschiedenheit der Quellen leicht zwei Objektgebiete, das des Sinnendings und das des Gedankendings nebeneinander stellt. Aber schließlich bleibt an entscheidender Stelle eine Unklarheit über Beteiligung beider Quellen, ob das Vereinigtsein zu Ganzen schon fertige Tatsache der Sinnlichkeit ist, durchs Denken nur repetiert und sanktioniert, oder ob die Sinnlichkeit nur Vorarbeit, Anhaltspunkte liefert oder welche.“* (Uebele, W. (1911), S. 135)

²¹¹¹ Die Philosophischen Versuche zeigen uns *„wie weit man durch rein psychologische Untersuchungen in der Lösung erkenntnistheoretischer Fragen gelangen kann, und wo die Grenzen sind, an denen jede nur psychologische Forschung mit ihrer Lösung jener Probleme anstoßen muss.“* (Riehl, A. (1924), Bd. I, S. 233) Vgl. Aster, E.v. (1921), S. 486 und Cassirer, E. (1999), Bd. II, S. 478.

²¹¹² *PhV*, I, S. 460.

²¹¹³ *PhV*, I, S. 460-461.

²¹¹⁴ *PhV*, I, S. 461.

Gültigkeit selbstverständlich ist; die Wörter als Zeichen sind uns in diesem Fall genug, wie im Fall der Mathematik, „um richtig über die Sachen zu urtheilen“. ²¹¹⁵

Nach diesen ersten Bemerkungen kommt Tetens zum Kernpunkt seiner Erörterung; hier versucht er die Grenzen des Empirismus aufzuzeigen und während dieses Versuchs formuliert er Fragen, die sich auf dem Weg zur kritischen Philosophie befinden.

Die Entstehungsart der allgemeinen Urtheile und Gemeinsätze der Vernunft, ist ohne Zweifel das wichtigste und dunkelste in der ganzen Oekonomie des Menschenverstandes. Was es mit seinen Spekulationen und Theorien, und deren Anwendung auf Empfindungsvorstellungen auf sich habe, das offenbaret sich alsdenn, wenn man nachsiehet, auf welche Art Gedanken hervorgebracht werden, die man als die Grundlage aller menschlichen Einsichten gebraucht, und gebrauchen muß. ²¹¹⁶

Diese *Gemeinsätze der Vernunft*, die als *Grundlage aller menschlichen Einsichten* dienen müssen, sind keinesfalls allgemeine Erfahrungssätze. Allgemeine Erfahrungssätze, des Typus „*der Körper ist schwer*“ sind „*physische Sätze*“ oder bei strengster Allgemeinheit „*kosmologische Sätze*“; es geht um „*allgemeine Abstracta*“ oder „*Induktionssätze*“. Sie können also keinesfalls als Grundlage dienen, weil die Induktion immer ein unvollständiger Prozess bleibt. Es ist in Wunsch der Metaphysiker gewesen, sie zu notwendigen Wahrheiten der Vernunft umzuformen, d.h. die „*Beobachtungssätze*“ zu „*transcendenten Vernunftsätzen*“ zu wandeln, aber das funktioniert wegen der Unvollständigkeit der Induktion nicht. Ihren Wert gewinnen die allgemeine Erfahrungssätze zwar dadurch, dass sie „*das reellste*“ der menschlichen Erkenntnis sind, aber unter dem Vorbehalt, dass sie „*nichts mehr als die Materie der reellen Erkenntniß*“ sind. Der formgebende Faktor sind „*die nothwendigen Axiomen der Vernunft*“, ²¹¹⁷ und diese allgemeinen notwendigen Vernunftsätze müssen „*aus einer ganz andern Quelle her [sein], als diejenigen, welche man vermitteltst ihrer verbinden will*“. ²¹¹⁸ Sie sind keinesfalls „*Abstraktionen aus Erfahrungen*“ ²¹¹⁹, sondern sie verfügen einen

²¹¹⁵ „Die ersten Grundsätze des Verstandes sind Urtheile, die von keinen besondern Beschaffenheiten der Vorstellungen abhängen, sondern von jedweder Art von Dingen, von Ideen, von Zeichen der Ideen, und von Objekten gleich richtig sind. Sie bestehen in Verhältnißgedanken, die bey der Vergleichung und Verbindung jedweder Art von Dingen, Sachen, Wörter, Buchstaben, und was es auch seyn mag, das sich der Denkkraft darstellt, überall auf eine und dieselbige Art gedacht werden.“ (PhV, I, S. 462)

²¹¹⁶ PhV, I, S. 462-463. Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 142.

²¹¹⁷ „Die Metaphysiker haben nur gar zu gerne Sätze, die eigentlich nichts anders, als physische, psychologische und auch wohl kosmologische Beobachtungssätze seyn konnten, durch Demonstrationen aus Begriffen zu allgemeinen transcendenten Vernunftsätzen machen wollen, und dieß hat einigen Schein bey solchen gehabt, wie die allgemeinsten Bewegungsgesetze sind, worinn wirklich etwas allgemeines erhalten ist, was zu den nothwendigen Grundsätzen hingehöret. Nur hätte man dieß nicht auf ihren ganzen Inhalt auszudehnen sollen [...] Diese allgemeinen Erfahrungssätze sind ein großer Schatz in unserer menschlichen Erkenntniß. Noch mehr. Sie sind das reellste in ihr, und die wahren Materialien zu der Erkenntniß von wirklichen Dingen. Aber dennoch sind sie allein genommen, auch nichts mehr als dieß, nichts mehr als die Materie der reellen Erkenntniß, und zwar bloße Materie, die nicht verbunden, nicht in Zusammenhang und Form gebracht werden kann, wenn nicht die nothwendigen Axiomen der Vernunft mit ihnen vermischet werden.“ (PhV, I, S. 463-466)

²¹¹⁸ PhV, I, S. 466.

²¹¹⁹ „Einzelne Beyspiele machen solche allgemeine Grundsätze verständlich, und erläutern sie, aber die Einsicht, daß sie allgemeine Sätze sind, hängt deswegen von der Induktion nicht ab.“ (Ebd.) H.-U. Baumgarten (1992) sieht hier zurecht Indizien, dass Tetens „zumindest auf dem Weg zur kopernikanischen Wende ist.“ (S. 43-44)

zugleich rationalen und realen Charakter, weil sie „eine Art Naturgesetz der Verstandestätigkeit“ darstellen.²¹²⁰ Diese Sätze sind „für sich evident“ und ein einziges Beispiel reicht aus, ihre Richtigkeit evident zu machen. „Die Richtigkeit der Gemeinsätze beruhet [...] auf die allgemeinen Begriffe und auf die Verfahrungsart der Denkkraft; nicht aber auf die einzelne Fälle, woraus die Begriffe etwan hätten abstrahiret seyn können“²¹²¹; und die „subjektivisch nothwendige Formen [dieser] Urtheile [...], die Nothwendigkeit der Denkweise, ist in der Natur der Denkkraft an sich gegründet.“²¹²² Welche sind diese Sätze?

Exemplarisch werden folgende, ihrer Form nach eingeteilte Sätze („formelle Grundsätze“ bzw. „Grundsätze ersten Ranges“²¹²³) erwähnt; eine geschlossene Tafel gibt es bei Tetens nicht:

- (1) der Satz des Widerspruchs²¹²⁴,
- (2) der Satz des ausgeschlossenen Dritten²¹²⁵
- (3) das Gesetz von Identität und Diversität²¹²⁶,
- (4) das Grundgesetz der Koexistentialrelationen²¹²⁷ und
- (5) das Kausalitätsgesetz²¹²⁸

(6) „Sätze des unmittelbaren Bewußtseyns (ich denke, ich fühle, ich will ...)“ gehören erstaunlicherweise ihrer Form nach auch zu den notwendigen Vernunftwahrheiten. Empfindungsvorstellungen gehören diesen Sätzen „vermöge der Natur der Seele“ an; Urteile aufgrund der Empfindungsvorstellungen „vermöge der Natur der Denkkraft“. Beide Fälle gehen mit dem Gesetz der Identität konform.²¹²⁹

²¹²⁰ „Die Verstandesprinzipien als notwendige Grundsätze des Denkens sind zunächst rational in dem Sinne, dass sie in keiner Weise hinreichend aus der Erfahrung sondern nur aus dem Verstande selbst begründet werden können. Andererseits sind sie zugleich real in dem Sinne, dass sie nicht, wie bei Descartes als eingeborene Ideen formulierte Wahrheiten bezeichnen sondern als die erklärterweise subjektive Denkweise eine Art Naturgesetz der Verstandestätigkeit darstellen.“ (Risse, W. (1964-1970), Bd. II, S. 733) Vgl. Harms, Fr. (1878), S. 140-141.

²¹²¹ PhV, I, S. 467-469.

²¹²² PhV, I, S. 512-513.

²¹²³ PhV, I, S. 516. Vgl. ASP, S. 43.

²¹²⁴ „Widersprechende Dinge, viereckte Zirkel, kann die Denkkraft nicht denken; wir können kein Bild, noch Vorstellung davon machen; wir schreiben solchen Sachen nicht nur keine Wirklichkeit, kein Seyn zu, sondern wir können ihm dergleichen nicht zuschreiben. Dieß ist das Gesetz der Denkbarkeit, des Widerspruchs; der Grundsatz aller nothwendigen Falschheiten.“ (PhV, I, S. 513)

²¹²⁵ „Zwischen zwey kontradiktorisch einander entgegenstehenden Fällen läßt sich kein dritter gedenken, und wenn Einer von ihnen auf etwas Widersprechendes hinführt, so muß der zweete nothwendig als der wahre angenommen werden. Dieß ist der Grundsatz aller möglichen Fälle. Seyn oder Nichtseyn, So seyn oder nicht so seyn u.s. f.“ (Ebd.)

²¹²⁶ „Wir müssen ein Ding mit sich selbst für Einerley halten. Wenn A nicht als Einerley vorgestellt wird, wie B, so müssen wir sie als verschiedene Dinge ansehen. Dieß ist das Gesetz der Identität und der Diversität.“ (Ebd.)

²¹²⁷ „Wenn wir A als ein wirklich vorhandenes Objekt empfinden, und auch B als ein solches empfinden, und zwischen diesen beiden Empfindungen andere Objekte empfunden werden, oder wenn doch ein Aktus des Empfindens zwischen ihnen vorgeht, dessen grössere oder geringere Länge uns fühlbar ist, so müssen wir A und B als von einander, mehr oder minder abgehend gedenken. Das Grundgesetz der Koexistentialrelationen oder der unwirksamen Beziehungen.“ (Ebd.)

²¹²⁸ „Andere dergleichen Formen der Verhältnißgedanken oder Denkart will ich hier übergehen. Es kann aus dem obigen leicht begriffen werden, daß es dergleichen allgemeines Gesetz auch für die Urtheile über die verursachende Verbindung und über die Abhängigkeit gebe.“ (PhV, I, S. 513-514)

²¹²⁹ PhV, I, S. 514.

In materieller Hinsicht werden die notwendigen Gemeinsätze „*bestimmte nothwendige Urtheile*“ genannt; sie verfügen über eine „*physische Nothwendigkeit*“, die von Umständen und Bedingungen abhängt, die „*von dem menschlichen Verstande unzertrennlich*“ sind; sie sind also nicht so notwendig, wie die formellen, und das beeinflusst ihren Anspruch auf objektive Gültigkeit.²¹³⁰ Dieser Klasse gehören die geometrischen Lehrsätze, die besonderen Kausalbedingungen²¹³¹ und die besonderen Inhärenzbeziehungen an.²¹³² Sie funktionieren eher als Sonderfälle der formellen notwendigen Grundsätze.

Durch die *Verfahrungsart der Denkkraft* wird die subjektive Notwendigkeit dieser Sätze garantiert. Was können aber wir über ihre objektive Notwendigkeit sagen? Hier kommt Tetens zu Kant und seiner kopernikanischen Wende noch näher, wenn er den Primat nicht der objektiven, sondern der subjektiven Seite der Notwendigkeit verleiht:

Ueber die objektivische Nothwendigkeit der Sätze lässet sich nichts sagen, ehe man nicht die subjektivische, mit der sie von unserm Verstande gedacht werden, untersucht, und in uns die Natur der Gemeinsätze als Produkte der Denkkraft beobachtet, und ihre Beschaffenheiten bemerkt hat. Nur daraus, und sonst nirgends her kann es erkannt werden, was und wie viel wir an ihnen haben, wenn wir sie als Abbildungen und Vorstellungen von dem objektivischen ansehen, was außer dem Verstande ist.²¹³³

Wir haben schon gesehen, dass diese allgemeinen Sätze der Vernunft als Produkte der Denkkraft den Status der Mitteilbarkeit haben; sie sind nicht auf privaten Vorstellungen eingeschränkt, d.h. sie verfügen über eine Allgemeingültigkeit, die nicht durch Abstraktionen erworben ist. Was Tetens hier beansprucht, wenn er ausführt, dass ihre Allgemeingültigkeit von Notwendigkeit begleitet wird, ist in der Sprache Kants ihre Apriorität; sie stehen jenseits jeder erfahrungsbedingten Zufälligkeit, und die Gültigkeit der allgemeinen Erfahrungssätze hängt von ihnen ab. In diesem Sinne, wenn wir außerdem schon wissen, dass die erfahrungsbedingten, rudimentären, noch nicht sprachlich auszudrückenden Empfindungsurteile die bloße Materie der Erkenntnis sind, die von der höchsten Instanz unserer Selbsttätigkeit, vom Verstand bzw. der Vernunft geformt werden müssen, ehe sie zu *völligen* Urteilen werden, verstehen wir, dass erst durch diese *völligen* Urteile bestimmte Vorstellungen als äußere Dinge erkannt werden, und dass die objektive Gültigkeit der *völligen* Urteile durch den allgemein gültigen und notwendigen Charakter der allgemeinen Gemeinsätze der Vernunft garantiert wird. Der subjektive Charakter dieser Gemeinsätze ist zweifellos, und ihre objektive Gültigkeit hängt gerade von ihm ab; eine Abbildlehre ist und bleibt nur auf den niederen Stufen unserer Selbsttätigkeit gültig: das Ding wird als Ding nur

²¹³⁰ „Indessen kann es dahin gebracht werden, daß die Wirkungen dieser Umstände durch entgegengesetzte Ursachen geschwächt, oder minder merklich werden, wodurch alsdenn die davon abhängenden Denkart das Ansehen der zufälligen Denkart bekommen. Dieß ändert alsdenn auch etwas an dem Gebrauch, den wir von ihnen machen, wenn wir die nothwendigen Verhältnißgedanken auf die Objekte außer dem Verstande übertragen, und den letztern zuschreiben, was wir in ihren Ideen nothwendig antreffen.“ (PhV, I, S. 516)

²¹³¹ „Der Satz: Nichts wird ohne Ursache, ist darum ein nothwendiger Grundsatz unsers Verstandes, weil wir die Idee des Werdens theils nicht erlangen, und in uns gegenwärtig haben, ohne den Gedanken, daß das entstandene Ding von einem andern als von seiner Ursache abhänge, theils aber, was hier das vornehmste ist, diesen Begriff auf kein Ding anwenden können, ohne den Gedanken von ursachlichen Verbindung hineinzutragen.“ (PhV, I, S. 515)

²¹³² Ebd. Vgl. Uebele, W. (1911), S. 140-141.

²¹³³ PhV, I, S. 471.

dann erkannt, wenn es von der Denkkraft nach ihren eigenen Gesetzen geformt wird. Wie aber ist das möglich?

Diese Nothwendigkeit oder Zufälligkeit ist zunächst eine subjektivische. Wie kommen wir zu der Erkenntniß der objektivischen, die wir den Dingen außer uns und ihren Verhältnissen zuschreiben? Wie zu den nothwendigen Vernunftssätzen, in so ferne diese für Vorstellungen von dem, was den Objekten zukommt, angesehen werden?²¹³⁴

Die subjektivische Nothwendigkeit nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes zu denken, erkennen wir aus der Beobachtung. Wir empfinden es, daß wir keine viereckte Zirkel uns vorstellen, und kein Ding für unterschieden von sich selbst halten können. Auf diese subjektivische Nothwendigkeit gründen wir die objektivische: Die Unmöglichkeit, die Dinge anders zu denken, wird den Dingen außer dem Verstande beygelegt. Unsere Ideen sind nun nicht mehr Ideen in uns; es sind Sachen außer uns. Die Beschaffenheiten und Verhältnisse, die wir in jenen wahrnehmen, stellen sich uns als Beschaffenheiten und Verhältnisse der Sachen selbst vor, die diesen auch ohne unser Denken zukommen, und **von jedem andern denkenden Wesen** in ihnen erkannt werden mussten. So bringet **der Instinkt**²¹³⁵ es mit sich. Es ist dieß, und die alte Metaphysik hat in diesem Verfahren etwas richtiges erkannt, und zum Axiom angenommen, daß die Wahrheit etwas objektivisches ist.²¹³⁶

Was Tetens unternimmt, ist die Begründung der bis jetzt unbegründeten Objektivität der menschlichen Erkenntnis. Die instinktartige Tendenz, unsere aus äußeren Empfindungen entstehenden Vorstellungen für äußerliche Gegenstände anzunehmen, eine Annahme, die unseren *Anlagen* entspricht²¹³⁷, gewinnt einen Sinn, nur wenn diese Annahme für *jedes andere denkende Wesen* auch gilt, ein Anspruch, den Tschirnhaus schon nachdrücklich erhoben, Wolff angenommen und der späte Kant lebendig gehalten hat.²¹³⁸ Im Rahmen dieses Anspruchs interpretiert Tetens die alte These der *adaequatio rei et intellectus* und zwar in der Richtung auf Kant hin, wenn er den Vorstellungscharakter des Dinges betont:

Wenn die Wahrheit für die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Sachen, erklärt wird, so kann diese Uebereinstimmung nichts anders seyn, als eine Analogie, nach welcher Idee zur Idee sich verhalten soll, wie Sache zur Sache. **Die Gegenstände mit den Ideen vergleichen, heißt nichts anders als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen;** oder eine Vorstellung aus der Empfindung mit einer andern, die ich schon habe. Sind die Objekte einerley oder verschieden, wie es die Ideen von Ihnen sind, beziehen sich jene auf einander, wie diese; so sind die Verhältnisse in jenen dieselbigen wie in diesen, und unsere Ideen stellen uns die Beziehungen der Sachen auf einander vor.²¹³⁹

Die Vorstellung, „die ich schon habe“, ist nicht eine Empfindung, sondern eine wahrgenommene Vorstellung, eine Idee, ein Produkt des Denkens. *Empfindung mit Idee* vergleichen, bedeutet nichts anderes als *Urteil mit Urteil* und zwar ein unentwickeltes, privates mit einem völligen, mitteilbaren Urteil vergleichen, oder nicht-sprachliche sprachlichen Strukturen gegenüberstellen. Dieser Vergleich ist dynamisch und widerspiegelt die Entwicklung der Produkte unserer Selbsttätigkeit von der bloßen Empfindung bis hin zur Objekterkenntnis, von der Subjektivität hin zur Intersubjektivität. Der Vergleich zwischen

²¹³⁴ *PhV*, I, S. 472.

²¹³⁵ Vgl. *PhV*, I, S. 374-376, 453, 457, 459.

²¹³⁶ *PhV*, I, S. 531-532 (von mir hervorgehoben).

²¹³⁷ Vgl. oben V.2.iii.e.

²¹³⁸ Vgl. Tschirnhaus, *MM*, S. 45 [81], Wolff, *Logica*, §121-124, Kant, *Brief vom 1. Juli 1794* an J.S. Beck (*AA*, XI, S. 515) und Anm. 265 und 546.

²¹³⁹ *PhV*, I, S. 533 (von mir hervorgehoben).

Gegenständen und Ideen soll aber einen ganz anderen Charakter haben. Der Anspruch gehört einer höheren Stufe des Erkenntnisprozesses an; jetzt kommt es darauf an, Intersubjektivität mit Objektivität zusammenzubringen. Die Passage ist nicht leicht zu interpretieren. Wir dürfen zwar sagen, Tetens befindet sich hier in der Richtung des *kritischen* Kant, aber eine Kantsche Lektüre bleibt unerlaubt, weil Tetens über keine *transzendente Ästhetik* verfügt, die solch eine Lektüre ermöglichen würde. Die Frage ist jetzt, was genau dieses *Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen* bedeutet. Wir haben gesehen, Tetens will genau wie Kant über Berkeley hinausdenken. Mit seinem Schritt aber bleibt er beim Alten stehen. Berkeley bestreitet weder Intersubjektivität noch Objektivität im Rahmen der Vorstellungen, sondern die Existenz der Außenwelt. Der Vergleich der Ideen mit Gegenständen als Vergleich von Vorstellungen mit Vorstellungen kann nicht bedeuten, dass unsere Ideen die Gegenstände selbst sind, sondern dass die Gegenstände Vorstellungen höherer Stufe sind; weil unsere Ideen nach Tetens intersubjektiv sind, so müssen die Gegenstände als Vorstellungen objektiv sein. Der einzige Ausweg, der hier zur Verfügung steht, ist derjenige der von Gott selbst garantierten Objektivität der Gegenstände als Vorstellungen; es geht Tetens sicher nicht um ein einziges Ziel.²¹⁴⁰ Wenn er von objektiver Erkenntnis der Welt spricht, dann ist nicht von bloßen Vorstellungen oder von bloßen Dingen bzw. Substraten ohne ihre Beschaffenheiten die Rede. Deren Erkenntnis ist Produkt der niederen Tätigkeiten des Grundvermögens. Die objektive Erkenntnis dagegen ist eine Erkenntnis der Beziehungen der Dinge, eine Erkenntnis der Ordnung der Welt. Im Rahmen der Physik ist sie durch die mathematisierte Naturwissenschaft erreicht worden. Die Frage betrifft jetzt jedoch nicht die Natur- sondern die *Grundwissenschaft*. Das Ziel ist die ontologische Begründung unserer Ansprüche auf objektive Gültigkeit der Vorstellungen; eine solche Gültigkeit hat keinen Sinn, wenn die Vorstellungen bzw. Gegenstände isoliert betrachtet werden. Eine Begründung hinsichtlich isolierter Vorstellungen ist bloß subjektiv und entspricht unvollständigen Urteilen; die gesuchte Begründung ist eine Begründung der objektiven Gültigkeit der Verhältnisse, durch die Legitimierung der höchsten Instanz, des Verstandes oder der Vernunft, d.h. es geht um das Recht der Denkkraft, wahre Urteile über die Gegenstände der Außenwelt fällen zu können.

²¹⁴⁰ Der göttliche Verstand als *intellectus archetypus* bleibt bei Tetens aktuell. Wenn wir uns die Dinge vorstellen können, wie sie an sich sind, d.h. wenn wir die höchstmögliche Konvergenz von Subjektivem und Objektivem erreicht haben, dann agieren wir kognitiv als Ebenbild Gottes: „Es ist noch derselbige Begriff von dem Objektivischen, der in der Philosophie beybehalten wird. Die Dinge sind für sich, auf diese oder jene Art beschaffen, heißt auch hier so viel als, jedwedes Wesen, das sie empfindet, oder sie als existierende Dinge sich vorstellt und gedenket, muß sie so empfinden, so sich vorstellen und gedenken, wenn es sie nemlich auf dieselbige Art gedenket, wie wir es in solchen Fällen thun, in denen wir unserer Erkenntniß eine objektivische Realität beylegen. Denn es wird stillschweigend angenommen, daß dieselbigen Erfordernisse, die uns bewegen, unsere eigene Erkenntnisse für objektivisch anzusehen, da wir wohl wissen, daß sie zuweilen nur subjektivischer Schein sind, auch bey andern denkenden Wesen vorhanden seyn müssen, wo die Erkenntniß objektivisch seyn soll. Von dem vollkommensten Verstande haben wir eine solche Vorstellung, nach der wir glauben müssen, daß es die Objekte so gedenke, wie sie an sich sind. Daher sehen wir es als einen Grundsatz an, daß da, wo wir selbst die Dinge uns so vorstellen, wie sie sind, unsere Vorstellungen von ihnen mit denen in dem göttlichen Verstande übereinstimmen. Ich rede hier nach dem Sinn derer, die eine solche objektivische Realität unserer Erkenntnisse behaupten. Ein viereckter Zirkel ist an sich ein Unding. Was heißt dieß, als es ist ein schlechthin ungedenkbares, auch von dem göttlichen Verstande ungedenkbares Ding, das nicht ist und nicht seyn kann, das nicht gefühlet und empfunden, oder als ein gegenwärtiges vorhandenes Ding vorgestellt und gedacht werden, noch zu einem solchen empfindbaren Dinge gemacht werden kann.“ (PhV, I, S. 537-538)

So könnte der Ausdruck „*Die Gegenstände mit den Ideen vergleichen, heißt nichts anders als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen*“, besser formuliert werden: „*Die Gegenstände mit den Ideen vergleichen, heißt nichts anders als Vorstellungen mit Vorstellungen schon verglichen zu haben.*“ Der Vergleich von Vorstellungen mit Vorstellungen gehört der Sphäre der Psychologie, der Vergleich von Ideen mit Gegenständen dagegen der Sphäre der Ontologie an. Was gesucht werden muss, ist die Homogenität des zu Vergleichenden. Aber diese Homogenität kann leider nur eine subjektive Begründung in den Tätigkeiten des Verstandes finden, die jedoch mit den Abbildlehren nichts zu tun hat. Die Beziehung zwischen Gegenstand und Idee widerspiegelt die Beziehung zwischen Kraft und Gegenkraft. Der Gegenstand lässt Kraft auf uns wirken, und unsere Rezeptivität reagiert; die *Spuren* dieser Reaktion werden Vorstellungen, die mit anderen verglichen werden, und der Vergleich führt zur Trennung oder Synthesis. Unsere Reaktion als Gegenkraft entwickelt sich von Stufe zur Stufe im Rahmen der Selbsttätigkeit und produziert die Ideen. Tetens hat diese Tätigkeit schon mit der „*Elasticität der Saite*“ verglichen.²¹⁴¹ Auf diese Weise wird der Gegenstand nicht nur postuliert, sondern erforscht: „[Es] soll dasselbige Vermögen seyn, welches die Verhältnisse der Vorstellungen fühlt, und welches, wenn es innerlich selbstthätig ist, oder es in einem höhern Grade ist, seine Thätigkeit fortsetzet, von neuen wiederum so zu sagen, außer sich herausgehet, und alsdenn Verhältnißgedanken oder die Gewahrnehmung hervorbringet.“²¹⁴² Es muss Etwas da sein, das *Spuren* hinterlässt, und auf das das Grundvermögen mit allen seinen Instanzen reagiert. Die Homogenität des zu Vergleichenden kann also nur in ihrer postulierten Beziehung bestehen. Es gibt Verhältnisse zwischen Vorstellungen, die Verhältnissen zwischen Gegenständen entsprechen müssen, weil durch die *Spuren* ein Verhältnis zwischen sich entwickelnden Vorstellungen und Gegenständen bestätigt wird. Dieses Verhältnis wird als Faktum betrachtet; seine Legitimierung fehlt aber noch. So stellt Tetens seine Frage auf neue Weise; es geht nicht einfach um gesuchte Entsprechungen zwischen Vorstellungen und Gegenständen, sondern um Entsprechungen zwischen subjektiven und objektiven Verhältnissen:

Die Frage: ob den Objekten außer dem Verstande so etwas zukomme, als wir ihnen zuschreiben, oder in ihnen uns vorstellen, ist also diese: „ob diejenigen Verhältnisse und Beziehungen, die wir in unsern Vorstellungen wahrnehmen, den Objekten außer uns zukommen?“ Der Verstand hat die Ideen vor sich, vergleicht, verbindet und trennet solche, und findet ihre Verhältnisse, in so ferne sie Vorstellungen sind, die aus Impressionen von den Objekten entstehen. Nach welchem Gesetz kann man diese Beziehungen der Ideen, als Beziehungen der Objekte auf einander ansehen?²¹⁴³

Den Ausgangspunkt bildet das Subjekt, oder präziser: die Subjekte, die ideale Gemeinschaft der fühlenden, sich etwas vorstellenden und denkenden Menschen. Wenn Tetens den Anspruch auf Objektivität erhebt, dann betont er immer nachdrücklich die Voraussetzung der Intersubjektivität: „*von jedem andern [...] empfunden werden*“, „*jedem erscheinen*“²¹⁴⁴, „*jedwedem andern*“, „*jedwedem*

²¹⁴¹ *PhV*, I, S. 154-156 Vgl. *PhV*, I, S. 606-617, wo die Modifikation als Reaktion detaillierter dargestellt wird und Engfer, J. (2005), S. xxvi.

²¹⁴² *PhV*, I, S. 610. Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 77.

²¹⁴³ *PhV*, I, S. 535.

²¹⁴⁴ *PhV*, I, S. 536.

Wesen, das [...] empfindet“²¹⁴⁵, „jedwedes die Objekte denkendes Wesen“, „jedes andere denkende Wesen“²¹⁴⁶, „jeder Denkkraft“, „jeder Vernunft“²¹⁴⁷, „Gesetze jedweder Denkkraft“, „notwendige Denkart jedweden Verstandes“, „ändern Menschen dasselbige“²¹⁴⁸, „jedwede andere Wesen“²¹⁴⁹, „bey allen empfindenden Wesen“²¹⁵⁰ usw. Für Tetens ist völlig klar, dass der gemeinsame Grund der Intersubjektivität, nicht in angeborenen Ideen zu suchen ist. Wäre die Rede vom Innatismus, würden wir, wie bei Crusius²¹⁵¹ und vielleicht bei Wolff²¹⁵², von einem Innatismus der Fähigkeiten sprechen, die Tetens in die Nähe Kants bringen würde, weil bei ihm der formale Charakter der Tätigkeiten des Grundvermögens als angeboren gilt²¹⁵³; durch diesen Charakter werden die *formellen Grundsätze*²¹⁵⁴, die allgemein notwendig sind, hervorgebracht. Hier macht Tetens einen Schritt nach vorne. Er unterscheidet zwischen unseren körperlichen und geistigen Anlagen einerseits und ihren durch die Umstände festgelegten Ausdrücken und Tätigkeiten andererseits. Außerdem modifiziert er genial die herkömmlichen Begriffe *subjektiv* und *objektiv*; das Objektive kann durch Subjektivität begründet werden, wenn das Subjektive unveränderlich ist; objektiv ist das, was subjektiv für alle, d.h. intersubjektiv ist.

Man setze an statt der Wörter, *objektivisch* und *subjektivisch*, die Wörter *unveränderlich subjektivisch* und *veränderlich subjektivisch*, so ist es nicht nöthig auf die Denkkräfte anderer Wesen Rücksicht zu nehmen, von denen wir keine Begriffe haben, und dennoch zeigt es sich, wie viel sie bedeutet? Es ist das nämliche, wenn wir fragen, was hängt von der besondern Einrichtung unserer Organe ab, und von unserer jetzigen Verfassung? was ist dagegen nothwendig und immer so, und bleibt so, wie auch die körperlichen Werkzeuge unsers Denkens verändert werden möchten, so lang unser Ich nur ein denkendes Wesen bleibt?²¹⁵⁵

²¹⁴⁵ PhV, I, S. 537.

²¹⁴⁶ PhV, I, S. 538.

²¹⁴⁷ PhV, I, S. 540.

²¹⁴⁸ PhV, I, S. 546.

²¹⁴⁹ PhV, I, S. 560.

²¹⁵⁰ PhV, I, S. 561.

²¹⁵¹ Vgl. Weg, § 66-87 und Anm. 1480-1481.

²¹⁵² Vgl. Cataldi-Madonna, L. (2001), S. 55 und Anm. 325.

²¹⁵³ „Einige Neigungen sind unauslöslicher als andere. Einige sind es bey einzelnen Personen mehr, als andere. Aber welche es überhaupt bey allen sind, und in welchen verschiedenen Graden sie es sind, und wie weit sie von Umständen und Erziehung abhängen, darüber ist in jedem Fall schwerer etwas zu entscheiden, sobald man auf die besondern Unterscheidungsmerkmale der Köpfe und der Gemüther Rücksicht nimmt. Es kann nicht das Objektivische in den Fähigkeiten und Vermögen seyn, wovon die Rede ist, sondern nur das Subjektivische. Die Ideen von den Gegenständen und Kenntnissen sind nicht angeboren; aber es ist das Formelle in der Art der Thätigkeit der Kräfte, in der Größe, Lebhaftigkeit, Stärke, Dauer, womit sie wirken und die ersten Gefühle bearbeiten, angeboren, woraus die verschiedenen Verhältnisse in der Empfindsamkeit, in der Einbildungskraft, in dem Verstande, in dem Mitgefühl und in den Thätigkeitstrieben und ihren Beziehungen auf einander entspringen. Mehr als nur gewisse Stufen und Grade in den Vermögen kann man nicht für Natur halten.“ (PhV, II, S. 591-592) Vgl. Baumgarten, H.-U. (1992), S. 138. Vgl. Anm. 324 und 344.

²¹⁵⁴ PhV, I, S. 512-516.

²¹⁵⁵ Vgl. PhV, S. 560: „[Es] muß [...] auch nie vergessen werden, wie weit denn überhaupt das so genannte Objektivische, oder welches gleich viel ist das Unveränderliche und Nothwendige in den Subjektivischen, sich erstrecke. Nur bis dahin nemlich, „daß jedwede andere Wesen, welche von denselbigen Gegenständen Empfindungen haben, auch dieselbigen Beziehungen in ihnen antreffen, unter der Bedingung, daß auch ihre Impressionen dieselbigen Beschaffenheiten haben, wie die unserigen die wir für objektivisch halten.“ Nur dann, wenn auch diese Wesen von den Objekten Impressionen unter gleichen Umständen erhalten; wenn alles übrige dasselbige ist, können die Verhältnisse in den ihrigen mit den Verhältnissen in den unsrigen übereinstimmen.

Diese beyden Punkte [Objektivität und Wahrheit] voraus festgesetzt, wodurch alles Wortgezänk vermieden wird, so ist das erste worüber etwas entschieden werden kann, dieses: „Ob die nothwendigen Denkgesetze unsers Verstandes nur subjektivische Gesetze unserer Denkkraft sind, oder ob sie Gesetze jeder Denkkraft überhaupt sind? und dann auch, ob die allgemeinen Vernunftwahrheiten nur Wahrheiten für uns sind, oder Allgemeinsätze vor jeder Vernunft?“²¹⁵⁶

Der formelle Grundsatz des Widerspruchs ist das Paradebeispiel eines zugleich wahren und objektiven Satzes. Es kann drei Versionen dieses Satzes geben: (1) Ich kann *A ist nicht A* nicht denken (Erfahrungssatz), (2) Der Satz *A ist nicht A* kann von keiner Denkkraft vorgestellt und gedacht werden (angenommenes Axiom der Logik) und (3) Der Satz *A ist nicht A* ist objektivisch unmöglich (angenommenes Axiom der Metaphysik).²¹⁵⁷ Dieser Gedanke Tetens' ist sehr wichtig, weil wir, wenn wir ihn in die Kantsche Sprache übersetzen, einen formal wahren Satz erhalten, der für Gegenstände überhaupt gültig ist; anders gesagt: es eröffnet sich uns hierdurch die Möglichkeit, eine Metaphysik auf logische, d.h. sichere Grundlagen zu stützen. Damit sind wir zwar noch nicht bei der transzendentalen Logik, aber eine solche Metaphysik kann im Rahmen des propädeutischen Projektes der *transcendenten Philosophie* funktionieren.²¹⁵⁸ Das *unveränderlich Subjektivische* kann als Bindeglied zwischen Logik und Ontologie (*metaphysica generalis*) betrachtet werden. Wenn das Feld der Ontologie geklärt ist, dann können wir von dem *unveränderlich Subjektivischen* zum *Objektivischen* par excellence (zu den wirklichen Gegenständen) der Naturwissenschaften (die der Kosmologie angehören) schreiten:

Denn wo wir die Theorien anwenden auf wirkliche Gegenstände, da setzen wir voraus, daß das Wirkliche so beschaffen sey, als die Allgemeinbegriffe es vorstellen. In jenen Beziehungen arbeitet aber der Verstand nach Gesetzen, die wir für Gesetze jedweder Denkkraft ansehen müssen. Daher müssen wir auch die wahrgenommene Beziehungen solcher Ideen als nothwendige Denkart jedweden Verstandes ansehen, der eben solche Vorstellungen in sich hat und gegeneinander hält. Das heißt; diese Wahrheiten sind objektivische Wahrheiten, und daß sie es sind, ist so gewiß, als sie selbst Wahrheiten sind. Wir können jenes so wenig bezweifeln oder läugnen, als dieses.²¹⁵⁹

Die Objektbezogenheit der Prinzipien²¹⁶⁰ fasst Tetens in drei Schritten zusammen: Die „nothwendigen Denkgesetze“ (1) „führen die gesunde Vernunft auf die Existenz äußerer Dinge, als der Ursachen ihrer äußerer Gefühle“, (2) „bringen die Urtheile über ihre Impressionen hervor“ und (3) „führen [die gesunde Vernunft] auf den Gedanken, daß die Verhältnisse der letztern unter gewissen Umständen auch Verhältnisse der Objekte sind.“²¹⁶¹ Sie erfüllen weiter eine doppelte Funktion hinsichtlich des „gemeinen Verstandes“; (a) eine restriktive: „das Objektivische könne sich nirgends weiter als auf die Verhältnisse der Eindrücke erstrecken“, und (b) eine erweiternde: sie lehren ihn, die Umstände

Wenn zwey Gegenstände in derselbigen Entfernung von allen Seiten betrachtet, uns gleich groß erscheinen, oder einander decken, so sind sie gleich groß, und scheinen auch andern so, aber doch nur immer unter der Bedingung, daß diese sie auch in gleichen Entfernungen ansehen.“ Vgl. Beck, L.W. (1967c), S. 423-424.

²¹⁵⁶ *PhV*, I, S. 540. Vgl. Störing, G. (1901), S. 106.

²¹⁵⁷ *PhV*, I, S. 541-542.

²¹⁵⁸ Vgl. *ASP*, S. 24 und 72.

²¹⁵⁹ *PhV*, I, S. 545-546.

²¹⁶⁰ Baumgarten, H.-U. (1992), S. 38.

²¹⁶¹ *PhV*, I, S. 560.

zu kontrollieren und nach der richtigen Kooperation aller Sinne zu streben.²¹⁶² Wir können also zufrieden sein, wenn die Vernunft den gemeinen Verstand belehrt, kultiviert und auf den Weg des wissenschaftlichen Denkens führt, dessen Ansprüche auf Objektivität in dem Gemeinsamen zwischen Logik und Metaphysik begründet sind. Diese Ansichten Tetens' sind sicher fruchtbar und vielseitig, aber in der Betrachtung der Objektivität als Transformation der Intersubjektivität liegt eine große Gefahr versteckt: die Gefahr des Induktionismus, die sowohl die Allgemeingültigkeit als auch die Notwendigkeit der Grundsätze bezweifeln lässt. Wie können wir wirklich wissen, dass *jeder Verstand, jede Vernunft, jedes denkende Wesen* diese Grundsätze als seine eigenen anerkennt? „*Die subjektive Notwendigkeit ist Sache innerer Wahrnehmung; sie ist ein Gefühl. Ein Gefühl aber kann täuschen. Es braucht nicht allgemein vorhanden zu sein. Um diese Art von gefühlter Notwendigkeit zu beweisen, müssten wir daher die Erfahrung aller befragen. Aber auch dann wäre unser Beweis nur empirisch.*“²¹⁶³

Tetens war sich vielleicht der Gefahr des Induktionismus bewusst, aber das Erstaunlichste ist, dass er sich im *XIII. Versuch* eines anderen Problems bewusst zeigt: des eventuellen Phänomenalismus; er präsentiert diese Problematik allerdings lediglich, ohne sie weiter erörtert, begründet oder bewertet zu haben:

Wir kennen unser Empfinden, unser Vorstellen, unser Denken, Wollen und so ferner, bis dahin, daß wir uns Ideen von diesen Operationen unsers Selbst machen, sie mittelst dieser Ideen vergleichen und unterscheiden, auf die nämliche Art, wie wir es mit den Ideen von den Wirkungen und Kräften der körperlichen Dinge machen. Aber da wir die Ideen von jenen wie von diesen aus der Empfindungen haben, und da die Körper und ihre Beschaffenheiten, die der äußere Sinn uns darstellt, nur Phänomene vor uns sind, was werden denn jene Seelenäußerungen, davon der innere Sinn uns die Vorstellung giebt, vor uns seyn? Sind Empfinden, Denken, Wollen auch nur Phänomene?

Dieser unbestimmte Ausdruck, den man seiner Kürze und zum Theil auch seiner Unbestimmtheit wegen in der Philosophie so oft gebraucht, will doch, wenn er deutlich erklärt wird, nichts sagen, was eigentlich die Natur der Körper außer uns und ihre Beschaffenheiten angehet. Es ist die subjektivische Natur unserer Ideen von ihnen, die sie vor uns zu Phänomenen machet; und unsere Vorstellungen von ihnen sind Scheine oder Erscheinungen ...²¹⁶⁴

Tetens entwickelt diese Gedanken hinsichtlich seines Anspruchs auf objektive Gültigkeit der Vorstellungen als Erscheinungen leider nicht weiter, aber seine

²¹⁶² *PhV*, I, S. 561-562. Vgl. *PhV*, I, S. 408.

²¹⁶³ Riehl, A. (1924), Bd. I, S. 241. Riehl bemerkt weiter: „*Wir gelangen zwar mit jenen Überlegungen von Tetens zu einer subjektiven Logik, zu einem normalen Denken, aber wir begreifen nicht, warum Dinge und Vorgänge ihrer allgemeinen Form nach mit dieser subjektiven Logik übereinstimmen müssen, warum das normale Denken zugleich ein normatives für die Dinge selbst sein müsse. Es ist daher nur das Eingeständnis der Unzulänglichkeit der psychologischen oder subjektiven Methode, wenn Tetens die Kardinalfrage der Erkenntnistheorie: was heißt objektive Wahrheit? was heißt Objektivität? damit beantwortet zu haben glaubt, dass er erklärt: „die Sache wird und muß ihrer Natur nach von jedem, sie fühlenden und empfindenden Wesen so vorgestellt und empfunden werden“. Notwendig kann für den Empirismus nur bedeuten: allgemein subjektiv; das allgemeine und gleiche Stimmrecht ist die letzte Instanz, auf die er sich beruft. Die innere sachliche Notwendigkeit aber, die als solche den Beziehungen der Begriffe zukommt – man denke an die Notwendigkeit eines Zahlensatzes – und welche keine Folge des Denkens, sondern eine Bestimmung des Gedanken ist, kann weder psychologisch begründet, noch aus der übereinstimmenden Erfahrung aller gefolgert werden. Und darauf eben: wie solche Wahrheiten, oder notwendige Erkenntnisse, die ihren Grund in den Begriffen selbst haben, zugleich von denen sie doch nicht abstammen, zielt die Grundfrage der Erkenntniswissenschaft.*“ (S. 241-242)

²¹⁶⁴ *PhV*, II, S. 152.

Auffassung vom Objektiven als dem *unveränderlich Subjektiven*, bringt ihn näher an Kant heran. Diese Annäherung ist ohne eine detaillierte Behandlung der *Erscheinung* und ohne eine Ahnung, was die transzendente Unterscheidung zwischen ihr und dem Dinge an sich mit sich bringen könnte, unvollkommen geblieben; der Begriff des Objektes als das *unveränderlich Subjektive* ist noch nicht der „*immanente Objektbegriff*“ Kantscher Prägung.²¹⁶⁵

iv. Die Grenzen der Tetensschen Methode

Jede Begründungsproblematik bringt sicher immer solche und ähnliche Schwierigkeiten mit sich. Tetens macht hierbei keine Ausnahme. Er hat die psychologische und beobachtende Methode bis an ihre Grenzen gebracht. Die Probleme, die durch seine Arbeit aufscheinen, wie das Problem der Konsequenzen seines empiristischen Ansatzes, worauf Riehl hingewiesen hat, sind die Probleme, die die Neuzeit insgesamt beschäftigten. Die Aporien, in die er durch seine *Versuche* geführt wurde, sind Ergebnis des Kampfes um die Selbstbestimmung des erkennenden Subjekts im Zeitalter der Aufklärung, einer Selbstbestimmung, die nur dann an Sicherheit gewinnt, wenn der Ort des Subjekts in und gegenüber der zu erkennenden Außenwelt genau geklärt wird. Die Klärung des ontologischen Status von *Ich* und *Nicht-Ich* samt ihrer Beziehungen ist zwar ein Punkt, den Tetens hat leisten wollen (sein Programm von 1775 spricht dafür), aber seine Hauptschrift erscheint sich als fast nur den Tätigkeiten der Grundvermögens des *Ich* gewidmet.

Sowohl Tetens als auch Kant haben durch ihre Hauptwerke die Möglichkeit einer *Grundwissenschaft* bzw. *transcendenten Philosophie* oder Ontologie begründen wollen. Beide haben als ersten Schritt die Entdeckung der dazu passenden Begriffe und als zweiten das Aufweisen ihrer objektiven Gültigkeit gesehen. Das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand bildet bei beiden die Basis ihrer Erörterungen. Die strenge Unterscheidung beider, die Kant schon in seiner *Inauguraldissertation* darstellte, ist metaphysischer Provenienz, und philosophiegeschichtlich kann sie als ein Schritt zurück²¹⁶⁶ auf Platon betrachtet werden. Die Tetenssche Unterscheidung betrifft dagegen die Methodologie, und besteht auf dem graduellen Unterschied beider Vermögen.²¹⁶⁷ So sind Raum und Zeit bei Tetens Verhältnisbegriffe unter anderen und nicht reine Formen der Sinnlichkeit²¹⁶⁸; er vermag nicht zu vermuten, was Kant im Blick hat und was aus seiner Unterscheidung resultieren würde. Wie W. Uebele bemerkt: „*Empfindungen machen [bei Tetens] den Raum, nicht der Raum macht Empfindungen möglich.*“²¹⁶⁹ Durch das graduelle Verhältnis zwischen

²¹⁶⁵ Vgl. Uebele, W. (1911), S. 229.

²¹⁶⁶ „Kant selbst empfindet mehr den Gegensatz als den Einklang mit Leibniz-Wolff (da er die bloße Gradualität des Unterschieds zwischen sensual und intellektual, die daneben besteht, a l l e i n ansieht), knüpft mit s e i n e r Unterscheidung an die antiquitas, die schola veterum an.“ (Uebele, W. (1911), S. 105)

²¹⁶⁷ Zu der Behauptung R. Sommers (1892): „Dieser Dualismus von Modifikabilität und Spontaneität tritt bei Tetens noch viel schärfer hervor als bei Kant und lässt sich bei ihm in seiner Entstehung viel leichter begreifen als bei Kant“ (S. 297) können wir bemerken, dass genau, weil dieser Dualismus bei Tetens nicht so scharf ist wie bei Kant, leichter begreiflich ist. Vgl. auch: ebd., S. 301-302.

²¹⁶⁸ Tetens kommentiert die Raum- und Zeitlehre der *Inauguraldissertation* in ASP, S. 21-22 (Anm.), 35, 40 und 41-42 (Anm.) Vgl. Störing, G. (1901), S. 30-37 und Uebele, W. (1911), S. 103-111

²¹⁶⁹ Uebele, W. (1911), S. 109.

Sinnlichkeit und Verstand, das eine Idealität von Raum und Zeit im Kantschen Sinne erübrigt, weist „*Tetens' Erkenntnistheorie über [die Inauguraldissertation] hinaus und nimmt geradezu eine mittlere Stellung zwischen Dissertation und Kritik ein, insofern sie die Einsicht vertritt, dass gerade im Zusammenwirken der sinnlich-empirischen wie der begrifflich-rationalen Erkenntnisarten eine Erkenntnis der Dinge, wenn auch letztlich nur der erscheinenden Dinge oder der Phänomene, zustande kommt*“.²¹⁷⁰ Eine Raum- und Zeitlehre entwickelte Tetens nicht, und wie es aussieht, gehörte so etwas auch nicht zu seinen philosophischen Interessen; er betrachtete eine solche Lehre nicht als wichtigen Bestandteil für den Aufbau seiner Erkenntnislehre. Es ist also nicht erstaunlich, dass er „*den Begriff des intuitus purus nicht verstanden*“²¹⁷¹, oder dass er die gesamte *Dissertation*, die zur Gestaltung der „*originalen Leistung*“ Kants, zur „*Abtrennung der Ästhetik*“²¹⁷² führte, „*missverstanden*“²¹⁷³ hat.

Die fehlende strikte Trennung von Sinnlichkeit und Verstand samt der Aufwertung der ersteren hat bei Tetens zur Konsequenz, dass er die psychologischen Momente seiner Lehre von den erkenntnistheoretischen nicht deutlich zu unterscheiden vermag.²¹⁷⁴ So machen bei ihm „*die psychologisch-genetischen Feststellungen*“ die Voraussetzungen einer konsequenten Erkenntnislehre aus, während die letztere bei Kant nur durch die Prüfung der Gültigkeit der ihr zugehörenden Begriffe, nur durch die Auffassung transzendentaler Prinzipien, die „*hinter allen Naturgesetzen liegen*“²¹⁷⁵, ermöglicht wird.²¹⁷⁶ Das folgt bei Kant aus der Tatsache, dass er die Sinnlichkeit durch ihre reinen Formen nicht mehr als den minderwertigen Teil des Grundvermögens betrachtet; sie bekommt einen positiven, dem Verstand gleichwertigen Status²¹⁷⁷, obwohl er wie Tetens vermutet, dass Sinnlichkeit und Verstand aus einer „*gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel*“²¹⁷⁸ entspringen. Kant hat den Unterschied zwischen seiner und der Tetenschen Sinnlichkeitsauffassung schon zwischen 1776 und 1778 verstanden, wenn er schreibt: „*Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen dadurch Begriffe erzeugt werden), nicht mit der analysis wie Lambert, sondern blos mit der objectiven Gültigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern.*“²¹⁷⁹ Kant sieht in der psychologischen Methode Tetens' trotz des gemeinsamen Zieles beider²¹⁸⁰ keine Chance auf Erfolg; diese Methode ist seiner Überzeugung nach für das Aufweisen

²¹⁷⁰ Hauser, Chr. (1994), S. 141.

²¹⁷¹ Uebele, W. (1911), S. 106.

²¹⁷² Ebd., S. 230.

²¹⁷³ Störriing, G. (1901), S. 159-160.

²¹⁷⁴ Ebd., S. 156. Vgl. Uebele, W. (1911), S. 224-228.

²¹⁷⁵ Ebd., S. 228.

²¹⁷⁶ Ebd., S. 155. Vgl. Dessoir, M. (1892), S. 367-368.

²¹⁷⁷ Vgl. Carl, Wolfgang (1989a), S. 120-121 und Ciafardone, R. (2007), S. 414.

²¹⁷⁸ *KrV*, A15/B29.

²¹⁷⁹ *R.* 4900, *AA*, Bd. XVIII, S. 23.

²¹⁸⁰ „Diese drei Männer gehören offenbar zusammen: ihnen gemeinsam ist die Frage nach dem Verfahren der Metaphysik, sie suchen dasselbe zu erneuern, und Ausgang und Ziel ihrer Fragestellungen ist dabei ähnlich. Man versteht, dass sie ein Gefühl der Zusammengehörigkeit hatten. Es ist die Linie, die unmittelbar auf Kants späteres Werk hinläuft. Die beiden andern konnten dies Ziel nicht erreichen, weil Lambert in dem Gedanken der mathematischen Methode, Tetens in der Lehre vom Menschen befangen blieb. Bei Kant ist die Frage am tiefsten angelegt, aber um sie zu lösen, bedurfte es auch ganz anderer Hilfsmittel, als sie ihm die Philosophie der Aufklärung bot.“ (Wundt, M. (1945), S. 331-332) Trotz dieser Feststellung widmet Wundt Lambert und Tetens nur 9 Seiten in seinem Buch über die Philosophie der deutschen Aufklärung.

der objektiven Gültigkeit der Begriffe ungeeignet. Kant sieht die Behandlung der „*Evolution der Begriffe*“ bei Tetens als eine subjektive Untersuchung: „*Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloß subjectiv (Menschliche Natur), ich objektiv. Jene analysis ist empirisch, diese transcendental.*“²¹⁸¹ Objektivität ist nach Kant folglich nur durch die transzendente Methode möglich:

Kant geht aus von einem bestimmten Begriff von Erkenntnis und thematisiert unsere Erkenntnisfähigkeiten unter dem Gesichtspunkt, dass sie Aufschluß über allgemeine Bedingungen jeder Erkenntnis geben. Tetens dagegen beschreibt unsere Erkenntnisfähigkeiten, indem er sie auf „Elementar-Aktionen“ zurückführt, deren Verbindung zu einer Erkenntnis weitgehend unbestimmt bleibt. Ihn beschäftigen nicht notwendige Bedingungen der Erkenntnis, sondern „erste Wirkungen unserer Denkkraft“, nicht die Geltung gewisser Bedingungen für jede mögliche Erkenntnis, sondern die Genese des Erwerbs und der Ausübung unserer kognitiven Fähigkeiten und genetische Prioritäten sind sein Thema. Kant hat seine Beschäftigung mit der „objektiven Gültigkeit“ von Begriffen oder Bedingungen der Erkenntnis als eine „transcendentale analysis“ bezeichnet und von Tetens’ „empirischer“ Untersuchung abgegrenzt.²¹⁸²

Wenn A.N. Krouglov dagegen hinsichtlich des Vorwurfs des Subjektivismus und des Empirismus, den Kant gegenüber Tetens erhebt, bemerkt: „*Wenn man aber an die Realisation der Begriffe bei Tetens erinnert und in Betracht zieht, dass er in seinem späteren Werk der „objektivischen Wahrheit“ einen langen Abschnitt gewidmet hat [VII. Versuch, Teil IV], dann scheint Kants Kritik nicht ganz berechtigt.*“²¹⁸³ Dieser Einschätzung folgend können wir die Feststellung M. Wundts von „gemeinsamem Ziel“ wiederholen und mit Krouglov einverstanden sein: Kants Kritik ist wirklich nicht ganz berechtigt; aber sie ist berechtigt im Sinne, dass Kant mit seiner transzendentalen Methode einen Schritt weiter gegangen ist und Tetens’ Annäherung an das Thema als überholt ansieht. Man könnte sagen, Tetens hat seine Tugenden und seine Bildung nicht genug *kritisch* genutzt. Seine *Versuche* markieren die Grenzen der psychologischen Methode und zugleich das Ende einer Zeit, die seit 1781 den meisten Philosophiehistorikern obsolet erschien. Er konnte letztendlich den *Blickwechsel* nicht vollzogen und den notwendigen *kritischen* Schritt nicht tun.²¹⁸⁴ Seine Leistungen sind aber auf

²¹⁸¹ R 4900, AA, Bd. XVIII, S. 23.

²¹⁸² Carl, W. (1989a), S. 124-125. Vgl. KrV, A 97 und Carl, W. (1992), S. 143-144.

²¹⁸³ 2005, S. 70-71.

²¹⁸⁴ E. Cassirer (1997) bemerkt dazu: „[Tetens] hat, wenngleich seine ganze Grundabsicht zunächst rein psychologisch gerichtet war, das psychologische Problem bis zu der Grenze hingeführt, an der es sich mit dem „transcendentalen“ berührt. Der Verstand soll nicht in seiner unmittelbaren Tätigkeit der Vorstellungsverknüpfung beschrieben, sondern in seinem höchsten und reifsten Produkt, in der mathematischen Physik aufgezeigt und nach ihm beurteilt werden. Über die Stellung der Frage freilich kommt Tetens nicht hinaus: Er endet an dem Punkte, an dem die „Kritik der reinen Vernunft“ beginnt.“ (Bd. II, S. 478) E.v. Aster (1921) ähnlich: „In [der] bewussten und ausdrücklichen Identifikation des „Objektiven“ und des allgemeingültigen Subjektiven kommt Tetens vielleicht von allen Philosophen der Zeit Kants kritischer Philosophie am nächsten, wenngleich von seiner psychologischen Analyse der Gesetze des Denkens noch ein weiter Schritt ist bis zu Kants transzendentaler Deduktion und seiner Ableitung der synthetischen Sätze a priori als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung.“ (S. 486) A. Riehl (1924) vertritt auch diese Meinung: „Wer die Kritik der reinen Vernunft mit psychologischem Vorurteile liest und mit seinem Blicke an den Überschriften ihrer Teile haften, der Ansicht ist, der Begriff der Erfahrung werde in ihr auf gewisse Grundvermögen der menschlichen Seele zurückgeführt und aus diesen hergeleitet, muss auch der Meinung sein, dass Tetens, der Verfasser der *Versuche* über die menschliche Natur, der eigentliche und wahre Vorgänger, ja zum Teile selbst Doppelgänger Kants auf deutschem Boden war.“ (Bd. I, S. 231) Und L.W. Beck am klarsten (1969c): „Tetens’ essay of 1775 was as good a starting point for a critical philosophy as Kant’s own dissertation of 1770. But

keinen Fall zu übersehen. Wenn er mit seiner Haltung (auch im Sinne des heute verachteten Psychologismus) das Denken endgültig zum Protagonisten der *Grundwissenschaft* bzw. Ontologie erklärt, dann müssen wir im Einverständnis mit W. Risse nachdrücklich aussprechen: „*In dieser Rückführung des Wissens auf das Denken statt auf das Seiende liegt eine der Wurzeln des allem Realismus und Empirismus abholden erkenntnistheoretischen Transzendentalismus.*“²¹⁸⁵ Diese *Rückführung* lässt sich sicher als Zeichen der philosophischen Haltung eines echten Aufklärers betrachten. Die säkuläre Stimmung Tetens', die schon anlässlich seiner Kausalitätsproblematik angesprochen wurde, durchdringt sein ganzes Werk; nicht Gott, sondern der Mensch ist jetzt „*das sinnstiftende und –erschließende Subjekt.*“²¹⁸⁶ Tetens erforscht alle erkenntnistheoretischen Dimensionen des Grundvermögens in diesem Sinn, und seine globalen Kenntnisse über die europäische Philosophie seiner Zeit zeigen einen aufgeklärten Kopf; er selbst hat sich als Mensch der Aufklärung gefühlt und als solcher ausgedrückt:

Allein eben dieß läßt hoffen, es werde der durch Philosophie aufgeweckte und durch Geschichte genährte Geist der eigenen und freyen Untersuchung seinen Kreis erweitern, und immer mehr Licht und Aufklärung über die Menschheit bringen.²¹⁸⁷

Dieser progressive Geist kommt am Ende seiner *Vesuche* noch näher an Kant heran und zwar an dessen praktische Philosophie; er propagiert das Bild des Menschen, der sich selbst zum Selbstzweck erklärt, und dadurch seine Überlegenheit als denkendes, *sinnstiftendes* Wesen bestätigt:

Jeder sucht sich das Leben angenehm zu machen, und verschafft sich dazu Vermögen und Kräfte, wovon ein großer Theil zwar nicht ganz ungenützt bleibt, aber doch, wenn ihr Gebrauch sich mit dem Leben endiget, bey weitem so nicht genutzt wird, als er genutzt werden kann. Viele bleiben Mittel ohne Zweck. Mich deucht, es sey auffallend, daß es auch hier in unserer Natur Kräfte und Bestrebungen gebe, die nach Punkten hingehen, welche jenseits des Grabes liegen.²¹⁸⁸

what followed in Tetens' career was a continuation of the genetic, empiricistic psychology in the tradition flowing from Locke. Tetens modified this psychology by discovering or by formulating far more explicitly than his predecessors, the contribution of the active powers of the mind even to the exercise of the cognitive faculty. He explored the meaning of the expression "except the intellect itself" which Leibniz had added to the empiricists' axiom, "There is nothing in the intellect which was not first in the senses". In this way Tetens wrote a psychology which could and did serve Kant as a starting point in the study of the operations of the mind, but only as a starting point. Instead of pushing forward in the direction Kant was to go in the late seventies, therefore, Tetens failed, after a brilliant beginning, to write a genuine system of transcendental philosophy, but wrote instead philosophical essays on human nature and thereby missed the boat. It is almost painful to see how, on page after page pored over by Kant, Tetens dealt with the topics which engaged Kant, but failed to grasp the question to which those topics contained the answer. It is even more painful to see that in the essay of 1775 he even asked the questions which were engaging Kant at that time, before Kant had taken (or at least had given public notice that he had taken) the "new turn" resulting from his "recollection of Hume". For Kant learned from Hume; Tetens tried only to answer him. Hence Tetens stood at the end of a long series of analytical psychologists, not at the beginning of a new period in the history of epistemology." (S. 414)

²¹⁸⁵ 1964-1970, Bd. II, S. 731.

²¹⁸⁶ Baumgarten, H.-U. (1992), S. 19.

²¹⁸⁷ *PhV*, II, S. 782-783.

²¹⁸⁸ *PhV*, II, S. 833-834.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

1. Voraussetzungen

In der Zeit zwischen 1543 und 1687 vollzieht sich die so genannte *wissenschaftliche Revolution*. Die Quantifizierung der Naturwissenschaft und die radikale Änderung des Weltbildes, die durch Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton durchgesetzt wurden, haben eine tiefe Erschütterung in die Beziehungen zwischen der Natur und den Menschen dieser Zeit gebracht, die noch vom Geist des Barock geprägt wurde. Die Resultate der Verbannung des Menschen aus dem Zentrum der Welt sind in allen Richtungen des Barockdenkens sichtbar: in der Malerei durch völlig neue, der Renaissance fremden, Formen, in der Dichtung durch Pessimismus und in der Philosophie durch die Wiederbelebung einer veralteten und sterilen Metaphysik. Die theoretische Philosophie des Zeitalters der Aufklärung musste das verlorene Gleichgewicht zwischen Natur und Menschen unter den neuen Fakten der Wissenschaft wiederherstellen. Der Versuch einer solchen Wiederherstellung vollzog sich auf deutschem Boden (im Gegensatz zu Großbritannien und Frankreich) innerhalb der Universitäten. Die philosophische Tätigkeit ist im ganzen Europa der Katalysator im Prozess der Aufklärung gewesen. Diese Tätigkeit ermöglichte die Verlagerung der Fragestellungen hinsichtlich der Beziehungen zwischen Denken und Dingen von der *Harmonie*-Problematik der Wolff-Schule und ihrer Gegner hin zur Problematik der *Realisierung der Begriffe* bei Tetens. Diese neue Art der Fragestellung findet endlich ihren Höhepunkt in der *Legitimierungs*-Problematik der Transzendentalphilosophie Kants.

2. Philosophiegeschichtliche Überlegungen

Als Schlüsselfigur für die Perspektive der Philosophie der Aufklärung kann ein Denker der Barockzeit gelten: Descartes. Die Cartesische Subjektivität entsteht nicht durch Sicherheit, sondern durch Zweifel. Der Cartesische Zweifel ist eine echte Widerspiegelung des *metaphysischen Schauders* (A. Hauser), der den Barockgeist durchdringt. Die Fragen, die er gestellt hat, beschäftigen das ganze 18. Jahrhundert und sind letztendlich in allen Auseinandersetzungen dieser Zeit präsent.²¹⁸⁹

Der Prozess der Aufklärung in Deutschland verläuft weder religionsfrei wie bei den Briten noch religionsfeindlich wie bei den Franzosen, sondern religionstreu. Die Anfänge der aufklärerischen Bewegung auf deutschem Boden sind eng mit der religiösen Bewegung des Pietismus verknüpft. Paradoxiertweise setzt sich im Rahmen der Pietisten eine Trennung zwischen Glauben und Wissen durch; mittels dieser Trennung wird zwar einerseits der Versuch einer Sicherung des Glaubens zum Ausdruck gebracht, durch den der Primat nicht der Theorie, sondern der Handlung zugeschrieben wird, andererseits wird sie aber durch eine Wende von der Gottesweisheit zur Weltweisheit im Rahmen der Philosophie begleitet; es geht um eine Säkularisierung der Kultur oder des Interesses (R. Ciafardone, H. Möller), was die zur Befreiung von aller Art Dogmatismus beigetragen hat.

²¹⁸⁹ „Auch wenn Descartes' System im Laufe des 18. Jahrhunderts allmählich überall entthront wurde, so beherrschten doch die zentralen Fragen, die er aufgeworfen hatte, das ganze Jahrhundert.“ (Stollber-Rilinger, Barbara (2000), *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart, S. 170)

Christian Thomasius, der *Initiator* der deutschen Aufklärung, distanziert sich von der deutschen Barockphilosophie hauptsächlich durch die Ablehnung der damals herrschenden Metaphysik. Sein Werk markiert die *Ichbezogenheit* (M. Wundt) der Frühaufklärung und eine Neigung zur philosophischen Anthropologie. Durch den spontanen, naiven Subjektivismus seines logischen Werks wird zwar die Logik keineswegs aufgewertet. Seine Leistung kann aber dennoch aus zwei Gründen positiv bewertet werden: er zeigt erstens das durch die Eklektik entstandene Selbstdenken als Tugend auf und er führt zweitens das Leitmotiv der deutschen Aufklärung, das Pendeln zwischen Empirismus und Rationalismus, ein: der *Empirist* Thomasius ist derjenige, der „*der einem jeden von ihnen eingepflanzten Vernunft*“ vertraut. Es geht ihm (wie später Tschirnhaus) um ein auf intersubjektivität gestütztes Vertrauen: „*[D]er Verstand, der bey allen Menschen ist, ist nicht unterschiedenes, sondern eines Wesens.*“ Die Tatsache, dass sowohl Thomasius als auch die meisten Denker der Frühaufklärung (Tschirnhaus ist eine Ausnahme) die Leistungen Leibnizens und der neuen Wissenschaft ignorieren, machen ihre naive antimetaphysische Stellungnahme verständlich. Andreas Rüdiger übernimmt eine Aufwertung der Metaphysik in seinem Werk und betrachtet die Synthesis als den natürlichen Weg zur Wahrheit; er versteht die menschliche Logik (*logica ectypa*) im Vergleich zur göttlichen Logik (*logica archetypa*) als eine Tätigkeit, die durch Erfahrung geleitet wird. Er legt seinen Nachdruck auf den Inhalt und nicht auf die Form. Bei seiner qualitativen Behandlung der Physik bleibt er beim alten Denken stehen. Tschirnhaus vermag mit seinen tiefen Kenntnissen einen Schritt weiter zu gehen. Er betrachtet zwar den Endzweck der Wahrheit in der Vereinigung mit Gott (hier spricht nicht nur Spinoza, sondern eine lange deutsche Tradition), aber Voraussetzung der Wahrheit ist für ihn die Begreifbarkeit im Sinne einer ausdrücklich intersubjektiven Funktion. Was aber Tschirnhaus näher an Kant heran bringt, ist seine Überzeugung, dass die Möglichkeit der Begreifbarkeit nicht einfach gegeben, sondern zu beweisen ist: „*Denn wir können nichts begreifen, ohne dass eben hierdurch das Vorhandensein dieser Fähigkeit bewiesen wird.*“

Im Gedankengut der Frühaufklärung sind folglich bereits Keime des kritischen Denkens Kants, wie Selbstdenken, Primat der Handlung, Beziehungen zwischen Erfahrung und Vernunft, Intersubjektivität und Beweisbarkeit des Begreifbaren, zu spüren. Die freie Form der Erörterung in den Lehrbüchern der Frühaufklärung entsprach aber nicht den Zielen Kants. Zudem war die zeitliche Distanz zu den Werken dieser Denker bereits sehr groß. Er war faktisch nur mit den neueren *Vernunftlehren* (die nach G. Schenk das typische Erscheinungsbild der Logik in dieser Kulturepoche sind) und den Metaphysikbüchern der Zeit des Kampfs um die Wolffsche Lehre vertraut. Kant gliedert seine *Kritik* mit Berufung auf die Gliederung der *Logik von Port Royal* und der *Metaphysica* Wolffs und gebraucht zugleich die aristotelischen Termini *Analytik* und *Dialektik*. So folgen der (terminologisch durch Baumgarten geprägten) vorangestellten *Transzendentalen Ästhetik* die *Transzendente Analytik* (Begriffs- und Urteilslehre / *metaphysica generalis*), die *Transzendente Dialektik* (Schlusslehre / *metaphysica specialis*) und die *Transzendente Methodenlehre*.

Die Vertreter der so genannten Leibniz-Wolffschen Philosophie und ihre Gegner bestimmten zunächst weitgehend die geistige Entwicklung Kants. Leibniz befreite die deutsche Philosophie aus den Banden der Scholastik (H. Knittermeyer) und Wolff befreite sie von vielen Mystizismen (H.M. Gerlach). Der Leibnizsche Rationalismus bewahrte durch sein Einheitsdenken das Denken vor

der Gefahr des bloßen Eklektizismus (E. Cassirer) und Wolff vermochte sowohl viele Elemente des Leibnizschen Erbes als auch den Namen Leibnizens selbst lebendig zu erhalten. Er hat gleichzeitig den Leibnizschen Rationalismus mit empiristischen Elementen geimpft. Seine *empiriorationalistische* These (G. Mühlhpfordt) von „*connubium rationis et experientiae*“ blieb nicht nur bei seinen unmittelbaren und mittelbaren Schülern (Baumgarten, Meier, Knutzen, Darjes), sondern auch bei seinem Gegner Crusius aktuell. Das Motto *nihil sine ratione* und der Harmoniegedanke Leibnizens, die von der Wolff-Schule aufgenommen wurden, widerspiegeln den Versuch des neuen wissenschaftlichen Geistes, eine endgültige Antwort auf die infolge der Konsequenzen des Cartesischen Zweifels entstandenen Fragen zu geben. Nach Leibniz ist alles, auch das Tatsächliche, im Vernünftigen begründet; dafür versucht er zu den *ideae irresolubiles* zu gelangen, durch die jede Unsicherheit, die die neue Wissenschaft anging, aufgehoben werden können sollte. Der Satz vom Grunde ist nach ihm angeboren und eines Beweises nicht bedürftig. Das letztere wird von Wolff bezweifelt; er führte einen Beweis des Satzes vom Grunde durch seine Ableitung vom Satz des Widerspruchs ein. Diese Ableitung vom sichersten Satz ist ein Ausdruck der bei Wolff vorherrschenden Ordnungsproblematik, die als Gegenposition zur Hypothese des Cartesischen Dämons projiziert wird. Das Ideal einer Mathematisierung der Philosophie blieb bei Wolff lebendig; das ist nicht in der Gestaltung einer *characteristica universalis* sichtbar, die er nie entwirft, sondern in seiner Auffassung der Philosophie als Wissenschaft des Möglichen, während das Wirkliche vom Willen Gottes abhängig blieb. Der Begriff des Möglichen bei Wolff ist eine Entwicklung des Begriffs der Begreifbarkeit bei Tschirnhaus. Die *cogitabilitas* wird zur *possibilitas*, und diese letztere besteht aus *notiones*, die durch *termini* ausgedrückt werden; die *termini* garantieren die *communicabilitas*, letztendlich die Mittelbarkeit. Dieser Versuch einer Begründung des Möglichen blieb bei Kant als Versuch der Begründung der Möglichkeit der Erfahrung durch reine Verstandesbegriffe lebendig; der Unterschied Kants zu Wolff war aber dabei, dass er für die Begründung der Gesetzmäßigkeit des Möglichen bzw. Begrifflichen keinen göttlichen Verstand mehr brauchte.

Wolffs Werk ist folglich keine unmittelbare Quelle für Kants *kritische* Philosophie gewesen. Ohne Wolff ist allerdings die Philosophie der deutschen Aufklärung nicht vorstellbar, und der Wolffsche *Dogmatismus* muss als eine Eigenschaft seiner Schriften gelten, die man nicht unbedingt negativ bewerten sollte. Als negativ kann oder muss man heute eher seinen naiven Realismus und die seinerseits unreflektierte Annahme der Existenz der Außenwelt bewerten, Positionen, die aber die meisten Denker dieser Zeit teilen. Wolffs *Dogmatismus* besitzt durchaus eine positive Seite: durch ihn wurde das Feld der Auseinandersetzung Kants mit dem Alten, mit der unreflektierter Metaphysik seiner Zeit, geklärt und präzisiert. Kant hat diesen Dogmatismus in den Lehrbüchern der Wolff-Schule kennengelernt, die er selbst als Hochschullehrer gebrauchte. Während die Lehrbücher der ersten Wolffianer der Form und dem Inhalt ihres Gewährsmanns treu geblieben sind, werden in den Arbeiten der nächsten Generation der Wolffianer Abweichungen und Erneuerungsversuche sichtbar, trotzdem bleibt aber auch ihr Werk eher eintönig. Was Wolff unbedingt zugeschrieben werden muss, ist das Verdienst um die Tatsache, dass er derjenige gewesen ist, der den Raum genau bestimmte, aus dem man hinausgehen musste, wenn man etwas philosophisch Neues schaffen wollte; und mit *man* ist hier kein anderer als Kant gemeint.

Baumgarten reaktiviert die Monadenlehre, die Wolff eher seicht behandelt hatte, und die alte Transzendentalienlehre. Das erstere hatte eine Entfernung von den empiristischen Elementen der Wolffschen Lehre (M. Wundt) als Ergebnis; das letztere trug zu einer Umdeutung des Ontologiebegriffs bei, die für Kant aufschlussreich war. Die Ontologie ist bei Baumgarten nicht mehr „*scientia entis in genere, seu quatenus ens est*“, sondern „*scientia praedicatorum entis generaliorum*“. Diese Behandlung der Ontologie als einer Wissenschaft der Prädikate des Seienden verbindet implizit aber notwendigerweise die Ontologie mit einer Urteilslehre; Baumgarten selbst hat aber nie versucht, seine Ontologie durch eine besondere Urteilslehre zu begründen. Die Tatsache jedoch, dass er die Ontologie erst als Ergebnis eines Erkenntnisverfahrens betrachtet, hat das Kantsche Projekt ermöglicht. Bei Kant haben wir „*eine Ontologie in begrenzter Bedeutung*“, eine „*urteilslogische Ontologie*“²¹⁹⁰, die ihren Ausdruck in der *Transzendentalen Analytik* findet.²¹⁹¹ Dieses neue Verständnis der Ontologie im Zusammenhang mit der Unterscheidung Kants zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen lässt die Ontologie bei Kant sich zu einer „*Erscheinungs-Ontologie der Sinnenwelt*“²¹⁹² wandeln, was erst durch die Aufwertung der Sinne bei Baumgarten ermöglicht wurde. Nach Baumgarten besitzt die sinnliche Erkenntnis ihre Wissenschaft, die Ästhetik („*scientia sensitive cognoscendi*“ oder „*logica facultatis cognoscitivae inferioris*“). Die Tatsache, dass bei ihm die niederen Erkenntniskräfte zur Ästhetik gehören, war zu erwarten; aber die Tatsache, dass diese über ihre eigenen Regeln verfügt, dass der *mundus sensibilis* nicht mehr das bloß Ungeformte ist, bietet Kant eine neue Perspektive, die dieser aufnehmen und nutzen wird.

Baumgartens Schüler Meier, der von den Ansichten des Lehrers abweicht, zeigt sowohl eine Neigung zum Empirismus als auch zur Subjektivität; er wertet die Sinnenwelt und die empirische Psychologie auf und zielt durch die Vollkommenheit der Erkenntnis auf die Vervollkommenung des Menschen ab. Seine Philosophie erweist sich dadurch als eine philosophisch-psychologisch geprägte Anthropologie (G. Schenk) und seine *Vernunftlehre* ist von einem ethisch-pietistischen Leitbild geprägt (W. Risse). In seiner Vorurteilslehre entwickelt Meier Gedanken, in denen die naive Annahme der Existenz der Außenwelt kritisiert wird, und die Distanz zwischen Sinnesempfindungen und äußeren Gegenständen betont wird; dadurch wird die Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Vorstellungen erhoben, die später Tetens und Kant detaillierter behandeln werden. Kants Lehrer Knutzen beeinflusste seinen Schüler durch seine Persönlichkeit und Lehrtätigkeit; durch ihn hat Kant das Werk Newtons

²¹⁹⁰ Düsing, Klaus (2009), *Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel*. In: *Quaestio* 9, S. 311-324, hier: S. 313-314. „Bei Kant ging die Erkenntnistheorie voraus, erwies sich aber als mehrfältig verflochten mit der Ontologie, die kritisch verstanden wurde.“ (S. 324)

²¹⁹¹ Hinske, Norbert (2009), *Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschnitt von der Ontologie*. In: *Quaestio* 9, S. 303-309. G.B. Sala (1988) bemerkt zu diesem Punkt: „Die transzendente Analytik [...] gilt [...] in den Augen Kants als die Nachfolgerin bzw. der Ersatz der Wissenschaft vom „ens qua ens“ oder „von allen Dingen überhaupt“, wie der grundlegende Teil der *Metaphysik* bei Wolff heißt.“ (S. 18) „Sowohl die Entwicklung Kants seit der ersten Hälfte der sechziger Jahre als auch der tatsächliche Inhalt der *KrV* lassen keinen Zweifel hinsichtlich der Rolle der transzendentalen Analytik als der neuen Ontologie zu.“ (S. 21)

²¹⁹² Heimsoeth, Heinz (1963), *Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel*. In: *KS* 54, S. 377-403, hier: S. 385. Hans Blumenberg (1988) sieht die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen als Ergebnis der Diagnostizierung der „endogene[n] Pathologie der Wissbegierde der Vernunft selbst“ bei Kant, die zu dieser begrenzten Version von Ontologie führte. *Die Legitimität der Neuzeit* (1. Aufl. 1966), S. 506.

kennengelernt. Darjes' erkenntnistheoretischer Standpunkt der Logik und seine These, dass „*das wahre Prädicat der Name der Verhältniß sey*“, sollen Kant hinsichtlich der Gestaltung seiner Kategorienlehre beeinflusst haben, aber eine philologische Bestätigung dieser Vermutung fehlt bislang noch. Die psychologische und erfahrungsbezogene Begriffslehre von Reimarus ist das einzige, das seine Lehre von der Wolffschen unterscheidet.

Während die ersten Thomasianer (Budde, Lange, Rüdiger) Wolffs Lehre hauptsächlich mit religiös geprägten Argumenten bekämpften, übt der letzte der Thomasius-Linie, Crusius, eine Opposition, die den Kampf auf ein höheres argumentatives Niveau führte. Er wurde von seinem Lehrer Hoffmann beeinflusst. Hoffmanns Vernunftlehre ist empiristisch und subjektivistisch orientiert. Er versteht die Philosophie, wie später Crusius, nicht als Möglichkeits-, sondern als Wirklichkeitswissenschaft, die sich aber im Rahmen des Begrifflichen bewegt. Lehrer und Schüler bekämpfen die durch Wolff vertretene Mathematisierung der Philosophie; die Crusiussche Trennung von Ontologie und Erkenntnistheorie führt schließlich zur Beschneidung der Allmacht des Intellekts (P. Kondylis). M. Wundt und W. Risse messen der erst 2010 neuedruckten und bis heute im Ganzen noch nicht bewerteten Hoffmannschen *Vernunftlehre* große Bedeutung zu und sehen in ihr einen Wegbereiter der transzendentalen Fragestellung und des Kritizismus. Crusius' Wirklichkeitswissenschaft beginnt mit der Erforschung der natürlichen Welt. Durch die graduelle Erkenntnis der kausalen Kette zielt sie auf die Erkenntnis der entferntesten Gründe ab. Wenn Crusius die *notwendigen Vernunftwahrheiten* als Gegenstand seiner Metaphysik versteht, geschieht dies im Einklang mit seiner Auffassung der Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft, weil nach dieser „*die Notwendigkeit etwas in der Beschaffenheit der Sachen selbst*“ ist. Der Zugang zu diesen Wahrheiten wird aber nur durch die drei subjektiven Grundsätze der Vernunft ermöglicht: des Widerspruchs (die die Denkbarkeit garantiert), des nicht zu Trennenden und des nicht zu Verbindenden. Der zweite Grundsatz gibt die Basis des Verhältnisses der Kausalität ab. Im Rahmen der Erörterung der Kausalität unterscheidet Crusius erstens zwischen dem metaphysischen Satz des zureichenden und dem logischen Satz des determinierenden Grundes (hier geht es um die Auseinandersetzung mit Wolff bezüglich der Bestimmung der Freiheit) und zweitens zwischen dem Idealgrund und dem Realgrund. Die erste Unterscheidung wird von Kant in seiner Habilitationsschrift übernommen, während die zweite in der Schrift vom *einzig möglichen Beweisgrund* hinsichtlich der These über die Existenz als absolute Position aufgenommen und umgedeutet wird. Die Problematik der Beziehungen zwischen Real- und Idealgrund wird später im Rahmen der Abhandlung vom *Begriff der negativen Größen* in die Behandlung der Kausalität eingeführt. Der Versuch Crusius', die Sphären von Sein, Erkennen und Sollen zu unterscheiden, hat sicher den *kritischen* Kant veranlasst, die Grenzlinien zwischen den Geltungsbereichen der Aktivitäten von Verstand und Vernunft möglichst deutlich zu ziehen. Crusius' Behandlung der Verstandeskkräfte bereitet einigermaßen die Arbeit Tetens' vor, aber sein eher scholastischer Prägung Begriffs- und Urteilspluralismus bietet nichts Neues an.

Der Mathematiker und Wissenschaftler Lambert bringt mit seiner Philosophie die Ergebnisse der neuen Naturwissenschaft auf die Bühne; es ist also nicht unerwartet, dass, er seine Philosophie einerseits als eine Verbesserung der Wolffschen, andererseits aber wie Crusius als Wirklichkeitswissenschaft verstand. Die Funktion der Sinne, mit denen die Beobachtungen eines Natur-

wissenschaftlers anfangen, bleiben bei Lambert aufgewertet, und seine Arbeit kann als der letzte vorkantische Versuch der empiriorationalistischen Strömung gelten. Der erste Schritt im Rahmen seines Systems besteht in der Begriffsklärung und der Entdeckung der Grundbegriffe, die auch Erfahrungsbegriffe (Grundbegriffe a posteriori) sein können. Diese Begriffsklärung bildet als *criterium veritatis* die Voraussetzung der Synthesis, die uns zu neuen Begriffen führen kann. Die Begreifbarkeit bleibt bei Lambert eng mit der Möglichkeit eines Dinges verbunden. Der graduelle Charakter des Fortschrittes der Erkenntnis widerspiegelt sich im graduellen Abstand, der sich sowohl zwischen a posteriori und a priori als auch zwischen Schein und Realität vollzieht, und der vermittelnde Charakter des *Transcendenten* zwischen Gedanken- und Körperwelt eröffnet neue Perspektiven. Wichtiger bei Lambert ist jedoch, dass er von der Möglichkeit einer synthetischen Funktion der Metaphysik schon überzeugt war, während Kant in dieser Zeit der (der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts) solchen Ansichten noch fern stand. Der Briefwechsel beider Männer, in dem die Beziehungen zwischen Form und Materie, die Frage nach den Grenzen möglicher Erfahrung und später die Kantsche These über die reinen Formen der Anschauung diskutiert wurden, zeigen, wie die Genese des Neuen bei Kant auch aufgeschlossenen Geistern Schwierigkeiten des Verständnisses bereiten würde.

Tetens' Ansatzpunkt schließlich ist nicht die neue Wissenschaft wie bei Lambert, sondern die Psychologie. Seine „*transcendente Philosophie*“ versteht er als den Versuch, sowohl das Mögliche als auch das Notwendige „*bey allen Arten von Dingen überhaupt*“ zu erforschen. In diesem Ziel ist das Erbe Wolffs und Crusius' sichtbar. Seine von den Briten beeinflusste beobachtende Methode beginnt mit den subjektiven Voraussetzungen des Erkenntnisaktes; die Erforschung der graduellen Entwicklung der Seelenkräfte von den Sinnen bis zum Verstand bildet nur den Anfang. Die fluiden Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität einerseits und die omnipräsente Funktion der Selbsttätigkeit in allen Phasen des Erkenntnisprozesses (das Urteil ist schon beim Empfinden in Kraft) finden sich nicht zufällig in seinen *Versuchen*: die auf (Inter)Subjektivität gegründete Objektivitätsmöglichkeit (das Objektive wird als das unveränderlich Subjektive betrachtet) zielt auf die Realisierung unserer Begriffe und Grundsätze, d.h. auf ihre objektive Gültigkeit ab. Diese Begründung des Objektiven im Subjektiven ist für seine Erörterungen zur Kausalität aufschlussreich; seine Kritik an Hume in diesem Punkt darf als nicht weniger bedeutsam als diejenige Kants gelten. Tetens' Hauptschrift macht den entscheidenden Schritt in die Richtung der Kantschen Kritik. Seine Art und Weise der Erörterung der Thesen hat absolut nichts mehr mit der Scholastik zu tun, und sein Intersubjektivitätsverständnis ist wegweisend. Ob und in wie weit Kant von ihm beeinflusst wurde, ist nicht sicher, weil Kant 1777 seinen Weg schon gefunden hatte; Tetens' Werk ist aber ein glaubwürdiges Zeichen, dass die Zeit der späten 70er Jahre schon reif genug war für eine Revolution der Philosophie von Kantscher Prägung.

3. Begriffsgeschichtliche Überlegungen

Kants Transzendentalphilosophie hat sich aufgrund der Diagnostizierung der Auswegslosigkeit der Philosopheme seiner philosophisch begriffsreichen Zeit vollzogen. Das Neue wurde von ihm mit schon vorhandenen Begriffen entdeckt und benannt, in diesem Sinn ist sein Schaffen keine *creatio ex nihilo*. Das spezifisch Neue besteht bei ihm in der tiefen Bearbeitung und Umdeutung der

schon existierenden Terminologie, die samt dem Blickwechsel seiner kopernikanischen Wende zur Gestaltung eines neuen philosophischen Paradigmas führte. Seine Vorgänger hatten ähnliche Versuche unternommen, aber deren Produktivität erwies sich als begrenzt; deren Bearbeitungen bedeuteten mehr eine Kadenz zu einem eintönigen Thema. Alle relevanten Fragen waren schon im Spiel: unreflektierte Annahme der Außenwelt und Gott als Garantie für ihre Existenz, Mathematik als Vorbild, Wissenschaft und Metaphysik, Analysis und Synthesis, Kausalität und Freiheit, transzendente und logische Wahrheit, die Suche nach den *notiones irresolubiles*, Erforschung der Erkenntniskräfte der Seele usw. Alle oder einige herkömmlichen Begriffe, wie die aristotelischen Kategorien, Prädikabilien, Postprädikamenten und die *termini ontologici* boten ein scheinbar sicheres Feld für die philosophische Arbeit an. Aber die Tatsache, dass ihr Gebrauch immer zu Aporien führte, veranlasste Kant zu einer grundsätzlich neuen Begründung der wichtigsten Begriffe. Das war aber nicht genug. Kant hatte noch eine einfache, aber zugleich geniale Bewegung zu vollziehen; genau wie Kopernikus, dessen Arbeit nicht in der bloßen Annahme der Hypothese von Aristarch bestand, sondern in der Modifizierung und Vereinfachung des Systems von Claudius Ptolemäus aufgrund dieser Hypothese. Bei der Gestaltung der heliozentrischen Hypothese wurden alle Thesen und Arbeiten der Anhänger des geozentrischen Systems beibehalten. Genau so bei Kant: die strenge Unterscheidung zwischen mundus sensibilis und mundus intelligibilis, die systematisch von Platon vertreten wurde, wurde von Kant übernommen, ohne einen neuen Platonismus proklamieren zu müssen. Der Primat theoretischer Erkennbarkeit wird bei Kant der sinnlichen Welt zugesprochen, während die intellektuelle Welt zum Gegenstand der praktischen Philosophie wird. Die Annahme, dass beide Welten über ihre eigenen Formen und Grundsätze verfügen, die aber subjektiv sind, bedeutete einen sicheren Schritt in die Richtung der Aufhebung aller bis dahin ungelösten Probleme der traditionellen Metaphysik. Die kopernikanische Wende besteht in der tiefen Umdeutung der Transzendentalität, die bei Kant zum ersten Mal einen echt subjektiven Charakter bekommt. Unter der neuen transzendentalen Perspektive gewinnen allmählich auch die übrigen Begriffe (reine und empirische) der vorkantschen Zeit einen neuen Sinn, und das Feld der tradierten Ontologie wird aufgrund der neuen, transzendentalen Logik restringiert; Ontologie hat bei Kant nur im Rahmen möglicher Erfahrung einen Sinn.

So werden die Gegenstände der im Kantschen Sinne verstandenen Ontologie nach den Prinzipien der Sinnlichkeit gegeben und nach den Gesetzen des Verstandes als raumzeitliche Entitäten konstituiert und erkannt; so ist von Kant die konstitutive, sinnstiftende Rolle dem Verstand zugeschrieben, während die Vernunft nur eine regulative Funktion hat. Nach Thomasius waren dagegen Vernunft und Verstand identisch; der Verstand bzw. die Vernunft „setzen zusammen und sondern von einander“ (er sprach weiter von der „Empfindlichkeit des menschlichen Verstandes“). Auch Reimarus und Tetens unterscheiden nicht zwischen Verstand und Vernunft. Christian Wolff wiederum misst der Vernunft eine höhere Funktion bei. Während der Verstand, der *niemals rein* ist, das „Vermögen, das Mögliche deutlich vorzustellen“ (Begriff und Urteil machen seinen Geltungsbereich aus) ausmacht, ist die Vernunft das „Vermögen den Zusammenhang (nexus) der Wahrheit einzusehen“ und zu schließen. Baumgarten, Meier und Knutzen folgen treu dieser Wolffschen Teilung. Nach Hoffman produziert der Verstand die Ideen, während durch die Vernunft (Gesamtheit der

Verstandeskräfte) „*die Wahrheit als Wahrheit*“ bewusst erkannt wird. Bei Crusius besteht die Funktion des Verstandes wie bei Hoffmann in der „*Fähigkeit Ideen zu haben*“, aber im engeren Sinne ist er mit seinen höheren Kräften identisch; die Vernunft stellt einen mit Bewusstsein bereicherten Verstand dar. Kant selbst steht der Wolffschen Unterscheidung am nächsten, wenn nach ihm der Verstand die Vorstellbarkeit möglicher Erfahrung konstituiert. Der *nexus* aller Wahrheiten gehört dagegen nicht dem Bereich des Vorstellbaren an, deshalb ist die Vernunftseinheit „*nicht Einheit einer möglichen Erfahrung*“ (A 307 / B 363); in der *Transzendentalen Dialektik* wird die Unmöglichkeit behandelt, die Ganzheit des *nexus* nachzuvollziehen.

Der konstitutive Teil der *KrV* findet seinen Höhepunkt in Kants Behauptung, dass synthetische Urteile a priori möglich sind. Diese Behauptung, dass es im Rahmen einer Logik apriorische Urteile gibt, die zugleich synthetisch, i.e. inhaltserweiternd sind, impliziert, dass es dabei nicht um eine bloß formale Logik geht. Die Legitimierung einer solchen Behauptung wäre sowohl ohne eine Umdeutung des *a priori* und der *Synthesis* als auch ohne eine Verbindung der Urteilslehre mit den Kategorien nicht möglich gewesen. Die Urteilslehren und -Tabellen dieser Zeit haben keine Kategorienlehre im Blick und wiederholen die Motive der Urteilslehren des Mittelalters in vereinfachter oder in bereicherter Form. Die Tabellen erscheinen in verschiedenen Variationen und die Erfahrung ist selbst beim *Rationalisten* Wolff im Spiel: das Erfahrungsbedingte ist nach ihm „*klärer und fester gewurzelt*“ im Vergleich zu den Erkenntnissen, die allein vom Verstand herkommen. Wolff verbindet seine *termini ontologici* nicht mit seiner Urteilslehre, obwohl er die Möglichkeit gehabt hätte, mindestens seinen ontologischen *Gradusbegriff* („*quantitas qualitatum*“) zur Entwicklung der Urteile der Modalität zu nutzen. Bei dem Nachfolger Wolffs Darjes könnte eine der Quellen Kants hinsichtlich der Beziehung zwischen Urteils- und Kategorienlehre ausgemacht werden, wenn seine These, dass „*das wahre Prädikat der Name der Verhältniß*“ ist, in Zusammenhang mit der These Baumgartens, dass die Ontologie die „*scientia praedicatorum entis generaliorum*“ ist, gebracht worden wäre. Die insgesamt acht Gesichtspunkte bzw. Tabellen der Crusiusschen Urteilslehre bieten formallogisch im Vergleich zu den reichen Variationen der Wolff-Schule nichts Bedeutendes, das Kant hinsichtlich seines Projekts hätte benutzen können. Aber bei Crusius markiert der nicht bloß formallogische Charakter dieser Gesichtspunkte den Wendepunkt: die Erörterung der Multidimensionalität der Vorstellung einer Sache, die durch diese Gesichtspunkte in den Vordergrund rückt, hellt den erkenntnistheoretischen Standpunkt der Crusiusschen Logik auf, die sich in diesem Sinne als Fortsetzung seiner Metaphysik dartut. Bei Lambert werden nur die modalen Urteile mit der Ontologie verknüpft und Tetens, ohne die formallogischen Voraussetzungen einer Urteilslehre zu berücksichtigen, versteht unter Urteil einen sich entwickelnden Prozess, der die Entwicklung der selbsttätigen Kräfte der Seele von der Empfindung bis zum Verstand widerspiegelt. Die Seele fällt in allen Stufen des Erkenntnisprozesses Urteile; die höchste Stufe eines Urteils ist das „*völlige Urteil*“, das vom Verstand gefällt wird und Anspruch auf Intersubjektivität erhebt. Das Verhältnis zwischen Begriffen und Urteilen ist ein dialektisches: in einer ersten Phase setzen die Ideen rudimentäre Urteile voraus, und am Ende des Prozesses setzen die *völligen* Urteile Ideen voraus. Apprehension, Einbildungskraft und Denken drücken ihre Aktivität durch Urteile aus, die im Fall des Denkens über eine sprachliche Struktur verfügen und „*allgemeine Ideen des Verstandes*“

produzieren: die „*Verhältnißbegriffe*“, wie „*Einerleyheit, Verschiedenheit, Abhängigkeit (Ursache und Wirkung), Koexistenz*“ usw. Es ist zumindest merkwürdig, dass diese den Kantschen Kategorien ähnlichen Begriffe als Produkte eines langen Urteilsprozesses verstanden und von einer subjektiven Notwendigkeit bestimmt werden, die, wenn sie einen unveränderlichen Charakter annimmt, Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt. Weil ein direkter Einfluss Tetens' auf Kant aufgrund der Texte sich noch nicht bestätigt hat, bleibt die Riehlsche Charakterisierung Tetens' als eines „*Doppelgängers*“ Kants mehr als treffend.

In der psychologistisch geprägten Lehre von Tetens spielte das a priori keine wichtige Rolle, und der Synthesis a priori hätte er näher kommen können, wenn er die Ergebnisse der Kantschen *Dissertation* von 1770 genutzt hätte. Das Kantsche a priori im Sinne von Notwendigkeit, strenger Allgemeinheit und Gesetzgebung der Natur ist einerseits nicht angeboren und andererseits nicht empirischer Herkunft; aber diese Merkmale des a priori samt dem a priori Charakter der reinen Anschauungs- und Denkformen machen die Bedingungen möglicher Erfahrung aus. Tschirnhaus und Wolff vermochten dagegen weder die a priori Erkenntnis ohne diejenige a posteriori noch die Möglichkeit der Dinge und der Zustände zu sichern. Bei Wolff insbesondere ist die Reinheit eng mit dem a priori verbunden, aber die Erkenntnis a priori hat paradoxerweise ihren Entstehungsort Ort im Verstand („*Quicquid a priori cognoscitur, vi intellectus eruitur*“), der nach Wolff selbst *niemals rein* ist. So ist in der Wolff-Schule Wahrheit und Erkenntnis nur unter der Bedingung der „*Vereinbarung der Vernunft mit der Erfahrung*“ möglich, wie Meier die Wolffsche *connubium*-These treu ausdrückt. Ein Gemeinplatz der Wolff-Schule und der Wolff-Gegner ist die These, wonach die Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt. (Die These Kants über die Erfahrung als Anfang und Produkt der Erkenntnis ist ihnen fremd.) Crusius, der die Metaphysik als Erforschung der „*notwendigen Vernunftwahrheiten*“ versteht, misst der Ontologie eine a priori Erkenntnis zu; durch eine Demonstration a priori wird „*die Notwendigkeit der Sache allezeit*“ erwiesen, und mit diesem „*allezeit*“ wird zwar die Widerspruchsfreiheit im Sinne der Leibnizschen Vernunftwahrheiten gewahrt, aber eine Unabhängigkeit von der Erfahrung, wie es bei Leibniz und Kant der Fall ist, wird dadurch nicht verlangt; sehr wichtig ist hier, dass bei Crusius das a priori immer mit dem *warum*, i.e. mit der Begründung (in Kants Sprache: Legitimierung) verknüpft ist. Weiter führt die Feststellung, dass die nicht identischen Sätze „*das Positive oder Kernichte in unserer Erkenntnis*“ ausmachen, Crusius zur Formulierung der Grundsätze des nicht zu Trennenden und des Nicht zu Verbindenden, bei denen es tatsächlich um die Möglichkeit der Synthesis geht. Die Tatsache, dass es nach ihm keine analytischen Grundsätze der Vernunft geben muss, die das Gesetz der Kausalität begründen, lässt sich als ein Schritt verstehen, der für den Anspruch der Synthesis a priori wegweisend ist; in diesem Punkt bleibt er der Lehre Rüdigers treu, der die Synthesis als den natürlichen Weg zur Wahrheit betrachtete, und ist er mit Darjes in Übereinstimmung, wenn letzterer behauptet, dass die synthetische „*schlechthin die philosophische Lehr-Art*“ ist. Auch bei Lambert ist das a priori nicht strikt von der Erfahrung getrennt. Die apriorische Methode besteht nach ihm in einem Prozess gradueller Entfernung von der Erfahrung (bei ihm gibt es *mehr* oder *weniger* a priori); das a priori, das hier auch eine begründende Funktion hat, schließt nur die unmittelbare Präsenz der Erfahrung aus. So fängt Lambert mit durch Erfahrung gewonnenen zusammengesetzten Begriffen an, er gelangt durch Analysis zu den einfachen Grundbegriffen

und von da aus beginnt die Synthesis im Rahmen der Wissenschaften, die a priori bewiesen werden muss. Dabei geht es aber nur um eine begriffliche Synthesis.

Worauf es aber Kant kommt, ist die transzendente Funktion der Synthesis, d.h. ihr a priori und erkenntnistiftender Charakter. Die Geschichte des Begriffs *transzendent* und seines Gebrauchs ist sehr alt, und Kant hatte sicher gute Gründe, sich gerade ihn für seine Pläne auszusuchen. Der Terminus taucht in vielen Texten der Früh- und Hochaufklärung auf. Rüdiger spricht von metaphysischer Transzendentalität, weil die Metaphysik die Gegenstände aller Wissenschaften überschreitet (*„metaphysica transcendit omnius disciplinarum objectum“*) und unterscheidet zwischen *„veritas logica“*, bei der es um die *convenientia* zwischen Gedanken und Empfindungen geht, und *„veritas metaphysica“*, die die *„convenientia“* zwischen den Empfindungen und den Empfundenen Dingen zum Gegenstand hat. Nach Wolff ist die *„veritas transcendentalis seu metaphysica“*, deren Quellen die Sätze vom Widerspruch und vom zureichenden Grunde sind, die Grundlage und *conditio sine qua non* der *„veritas logica“*. Die Tatsache, dass als Quellen der transzendentalen Wahrheit zwei zugleich logische und ontologische Grundsätze fungieren, verleiht dem transzendentalen Moment de facto eine erkenntnistheoretische Funktion, obwohl diese Wahrheit in den Dingen gegeben wird (*„in rebus datur“*). Die logische, aussprechliche, fundierte Wahrheit widerspiegelt die fundierende Ordnung der transzendentalen Wahrheit, und die *convenientia* beider Ebenen fungiert im Rahmen des Harmonie-Gedankes. So wird der Begriff des Transzendentalen bei Wolff nicht als Transzendenz, sondern als Grundlage betrachtet. Ähnlich geht es mit Baumgarten weiter. Die Behandlung der Exposition des Seienden im Rahmen der Metaphysik entwickelt sich bei ihm zu einer Theorie der Bestimmungen; so dass das erkenntnistheoretische Moment für die Ontologie unabdingbar wird. Wenn die Bestimmungen eines Seienden per se untrennbar von einander sind, dann ist nach Baumgarten von *„unitas transcendentalis“* bzw. *„wesentlicher Einheit“* die Rede. Die metaphysische Wahrheit bildet die Ordnung vieler Dinge in Einheit, während die transzendente Wahrheit als höhere Stufe der metaphysischen die Notwendigkeit dieser einheitlichen Ordnung ausdrückt. Der notwendige Charakter der durch den Verstand vollzogenen Vereinheitlichung des Mannigfaltigen, die bei Kant die Erfahrung ermöglicht, wird hier mindestens rudimentär erörtert. Lambert unterscheidet auch zwischen logischer und metaphysischer Wahrheit, *„die in den Dingen selbst ist“*. Die metaphysische Wahrheit ist für ihn die *„Gränzlinie zwischen dem bloß gedenkbaren und dem wirklichen“*, während die logische *„die Gränzlinie zwischen dem bloß symbolischen und dem Gedenkbaren“* ausmacht. Erstere stellt also die Voraussetzung des Denkbaren und letztere die Voraussetzung des Mitteilbaren dar. Die logische, begriffliche Synthesis gründet nach Lambert auf der logischen Wahrheit; sie entspricht aber einer extramentalen Synthesis (ihr Geltungsbereich ist das *Solide* der Körperwelt, und sie hat ihre *„positive Möglichkeit vermittelt der Kräfte“*), die ihre Grundlagen in der metaphysischen Wahrheit hat. Sie entspricht, d.h. sie ist nicht einseitig von ihr abhängig; sie kann *„in die metaphysische verwandelt werden“*. In diesem Sinne kann die Wahrheit nach Lambert nicht bloß metaphysisch, sondern auch *transcendent* sein; in diesem Fall gehört sie sowohl der intellektuellen als auch der Körperwelt an. Das *transzendente* Moment bildet die Grundlage der Verwandlung der logischen in die metaphysische Wahrheit, d.h. die Bedingung der durch das Subjekt begründeten Objektivität. Diese Deutung des *Transcendenten* ist der Kantschen Deutung von

Transzendentalen keinesfalls fremd. Sie macht dagegen den Übergang von der Transzendentalität als (nicht eindeutig) extramentaler Bedingung der Erkenntnis bei den Wolffianern zu der Transzendentalität als eindeutig interner, mentaler Bedingung der Erfahrung (wie bei Kant) möglich.²¹⁹³ Tetens bleibt der Lambertschen Deutung treu: die „*transcendente Philosophie*“ hat als Gegenstände Dinge sowohl der intellektuellen als auch der Körperwelt, sie beschäftigt sich mit „*Dingen überhaupt*“ (die Wolffsche Terminologie der *Deutschen Metaphysik* wird hier beibehalten). Und wenn man hier seine geniale Fassung von Objektivität als Ausdruck des „*unveränderlich Subjectivischen*“ einkalkuliert, dann erscheint der Weg zur Kantschen *Kritik* gar nicht so weit.

4. Kulturgeschichtliche Bilanz

Kants *Kritik* leistet die Untersuchung unserer Erkenntniskräfte, die nach objektiver Erkenntnis streben. In diesem Sinne muss die Möglichkeit des wissenschaftlichen Status einer „*Metaphysik als Naturanlage*“ (B22) erforscht werden. Der wissenschaftliche Zugang zur Außenwelt wird nur durch die Sicherung einer Wissenschaft vom erkennenden Subjekt ermöglicht. Ein wissenschaftliches Verfahren macht lediglich dann einen Sinn, wenn die Grenzen des Forschungsfeldes klar gezogen sind. Die Frage, auf die die „*Metaphysik als Wissenschaft*“ antworten muss, lautet also: „*Was kann ich wissen?*“ (A805 / B833). Der wissenschaftliche Optimismus, den die wissenschaftliche Revolution (1543-1687) verursachte, wurde nicht von einem allgemeinen Optimismus begleitet. Der Zeitgeist des Barock (Malerei und Literatur) und die sterilen Schriften der Barockphilosophie sprechen dafür. Die Sicherheit der neuen Wissenschaft wurde zur Unsicherheit der Philosophie. Von dieser Seite her sind der Cartesische Zweifel und die durch ihn entstandene neue Subjektivität echte Produkte des Barock. Charakteristisch ist die Haltung der deutschen Frühaufklärung gegenüber der neuen Wissenschaft. Rüdiger spricht noch von qualitativer Physik und Hoffman von der Bewegung der Sonne! Die neue Subjektivität war noch nicht in der Lage, für sich selbst zu bürgen. In fast allen philosophischen Schriften der deutschen Aufklärung garantiert Gott („*philosophus absolute summus*“ nach Wolff) als Stifter der Ordnung die Lösungen für die immer wieder entstehenden Aporien von Metaphysik und Erkenntnislehre. Die von den Wolffianern behandelte *metaphysica specialis* stellt das Paradebeispiel dafür dar.

Die Dissonanz zwischen neuer Wissenschaft und Philosophie in der deutschen Aufklärung besteht in der Tatsache, dass, während der Mensch im Rahmen der Physik das sinnstiftende Wesen ist, dies in der Metaphysik noch nicht der Fall ist. So gilt die logische Wahrheit als von der metaphysischen bzw. transzendentalen abhängig (bei Crusius auch im Einklang zu Meister Eckhart), die Ausdruck der göttlichen Ordnung ist. Im vermeintlichen Streit zwischen Rationalismus und Empirismus (die letztendlich in dieser Zeit nicht als sich wechselseitig ausschließende Systeme erscheinen) wird diese Quelle der Ordnung nie in Frage gestellt. Die Omnipräsenz Gottes in den Systemen Wolffscher und antiwolffscher Prägung zeigt, dass die deutsche Philosophie mindestens bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts im Zeichen des Zweifels und der Verunsicherung steht. Der Triumph der neuen Wissenschaft hat den metaphysischen „Terror“ nicht beseitigen können.

²¹⁹³ Wir können also der Ansicht von N. Hinske (2009) dass, „[d]er Begriff des Transzendentalen bei Kant zuerst und zunächst ein Verlegenheitsbegriff [ist]“ und dass er „erst später seine epochale Bedeutung gewinnt“ (S. 309), keinesfalls zustimmen.

Prästabilierte Harmonie, Herrschaft der Frage nach der Geltung des Satzes vom Grunde (d.h. der Versuch, sowohl die Erscheinungsformen des neuen Weltbildes metaphysisch zu begründen als auch die Freiheit des „Schöpfers“ dieses Weltbildes, des Menschen selbst, zu retten), oder die Unmöglichkeit eines Ausbalancierens zwischen Wissenschaft und Religion zeigen, dass diese Problematik noch dem Geist des Barock entspringt. Die Sucht nach Ordnung als Reaktion auf den Cartesischen Dämon ist der Ausdruck einer tief verunsicherten Generation. Das Streben nach Sicherung der Freiheit als Gegengift zur Maschinisierung des Menschen fungiert auf die gleiche Weise (im ersten Fall im Kreis der Anhänger Wolffs, im zweiten im Kreis seiner Gegner). Der *mos geometricus* und das Freiheitsdenken der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind die beiden Seiten einer Münze. Der Primat der Handlung, der von Thomasius proklamiert wurde und endlich durch Kant fast ein Jahrhundert später seine theoretische Grundlage gewann, war auch ein Versuch der Überwindung der Krise²¹⁹⁴ des 17. Jahrhunderts (M. Jakubowski-Tiessen). Kant hat entschieden dazu beigetragen, indem er nicht nur ein neues erkenntnistheoretisches, sondern auch ein neues Ethik-Paradigma geschaffen hat. Kants *Kritiken* bilden die verspätete aber endgültige Antwort auf die Krisen des 17. Jahrhunderts. Die durch Zweifel entstandene Subjektivität Descartes' wird von der durch Selbstvertrauen entstandenen Subjektivität Kants abgelöst. Was Kopernikus für Newton gewesen ist (die Hypothese wurde Gesetz), war Descartes für Kant (der Zweifel wurde Gesetzmäßigkeit). Die Legitimität der Tätigkeit des *intellectus ectypus* wird ohne Berufung auf den *intellectus archetypus* hergestellt. Die Darstellung und Begründung der Morphologie (Formenlehre) der reinen Quellen der menschlichen Erkenntnis, die die Möglichkeit der Erfahrung begründen, bringt sie zum Ausdruck. Erst bei Kant wird die Subjektivität endgültig sub specie hominis gesichert. Aber hier darf man keinesfalls die Rolle Lamberts und Tetens' unterschätzen. Lambert war nicht nur Physik- oder Mathematiklehrer; er war auch Astronom und Mathematiker, er war auch ein produktiver Wissenschaftler, so dass seine philosophische Tätigkeit entschieden von seiner emanzipatorischen, wissenschaftlichen Tätigkeiten inspiriert wurde. Tetens war ein echter freier aufklärerischer Geist, der ohne Vorurteile und mit umfassender Kenntnis der Philosophie seiner Zeit alle Aspekte der Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes erforschte. Diese beiden Denker, hauptsächlich Tetens, lassen nicht mehr Gott als sinnstiftendes Wesen ihre Systeme bestimmen. Sie sind die Zentrifugalkräfte, die auf einen Weg jenseits der Kämpfe für, gegen oder um Wolff geführt haben. Kant aber vermochte seinerseits seine Philosophie jenseits über sein eigenes Jahrhundert hinaus zu führen. Die Macht seiner Gedanken besteht darin, dass die Reaktionen, die seine Philosophie verursachte, fast sofort zur Bewegung des Deutschen Idealismus führten, ohne dass es zuvor einen ernst zu nehmenden Kantianismus gegeben hätte. Seit 1781 wurden seine Vorgänger zu Momenten nicht der Philosophie, sondern der Philosophiegeschichte; sie vermochten sich nämlich nicht in den Beziehungen zwischen Wissenschaft und Philosophie zurechtzufinden. Im neuen Paradigma Kants vollzieht sich dagegen die endgültige Korrektur des Zeitgeistes der deutschen Aufklärung hinsichtlich der Philosophie, und dies in dem Sinne, dass es von diesem Zeitpunkt an eine der neuen Wissenschaft gleichwertige Philosophie gab.

²¹⁹⁴ Zur Ethik als „Lehre in der Krise“ vgl. Gerhardt, Volker (1999), *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart, S. 29.

ANHANG

INHALTSVERZEICHNISSE DER MEISTZITIERTEN QUELLEN

Christian Thomasius

Einleitung zu der Vernunft-Lehre (EVL)

Halle 1691

Vorrede / An die studirende Jugend (S. 1-74)

1. Hauptstück. Von der Gelahrtheit insgemein (S. 75-88)
2. Hauptstück. Von der Vernunft-Lehre insoderheit (S. 88-93)
3. Hauptstück. Von der menschl. Vernunft und derselben unterschiedenen Wirkungen (S. 94-120)
4. Hauptstück. Von den Kunst-Wörtern derer man sich bey der Verstand-Lehre und derer Ausübung zu bedienen pflege (S. 120-135)
5. Hauptstück. Von der Wahrheit / Und derer unterschiedenen Arten (S. 135-148)
6. Hauptstück. Von denen ersten und unbeweislichen Wahrheiten / ingleichen de primis veritatis Criteriis & principiis (S. 149-180)
7. Hauptstück. Von den andern unstreitigen Wahrheiten / die durch die ersten principia erwiesen werden / und von der Demonstration (S. 181-202)
8. Hauptstück. Von den ersten und andern unstreitigen Unwahrheiten (S. 202-211)
9. Hauptstück. Von den unerkannten Dingen. De incognito (S. 211-218)
10. Hauptstück. Von wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Dingen & de locis Dialecticis (S. 218-240)
11. Hauptstück. Von denen unterschiedenen Klassen der Dinge / aus welcher von der Erkenntnuß unstreitiger oder wahrscheinlicher Wahrheiten zu urtheilen ist. De objecto demonstrationis et probabilitatis (S. 240-263)
12. Hauptstück. Von denen Mitteln / auch der Art und Weise neue Wahrheiten zu finden (S. 263-285)
13. Hauptstück. Von denen Irrthümern und deren Ursprung (S. 285-310)

Andreas Rüdiger
De sensu veri et falsi libri IV
 Halle 1709

Praefatio (§ 1-25, S. i-xix)

Dissertatio proemialis de sensu veri et falsi generatim, et speciatim, de sensu ejusdem in voluntate (§ 1-53, S. 1-20)

LIBER I. DE PRINCIPIIS VERITATIS (S. 21-229)

- Cap. I. De veritate in genere (§ i-xvii, S. 21-32)
- Cap. II. De (a) recta ratione, veritatis (b) subjecto (§ i-xlv, S. 33-56)
- Cap. III. De (a) sensu veritatis (b) primo principio et ultimo (c) criterio (§ i-xxvii, S. 57-69)
- Cap. IV. De idea, veritatis in genere principio secundo, et criterio proximo (§ i-xviii, S. 69-81)
- Cap. V. De genere et differentia, bonae definitionis partibus essentialibus (§ i-xx, S. 81-105)
- Cap. VI. De idea clara et distincta bonae definitionis requisitis primariis (§ i-xiii, S. 105-120)
- Cap. VII. De idea essentiali, definitioni requisitis (b) secundaria (§ i-vi, S. 121-126)
- Cap. VIII. De ideis naturalibus et arbitrariis, definitionis nominalis et realis fundamento (i-xvi, S. 127-132)
- Cap. IX. De definitione et divisione, demonstrationis (a) principio et criterio speciali et proprio (§ i-xlii, S. 132-174)
- Cap. X. Modo (a) concinnandi definitiones set divisiones. Seu de praxi definiendi et dividendi (§ i-xvi, S. 175-195)
- Cap. XI. De ideis subordinati et diversis, demonstrationis principio secundo, et criterio proximo (§ i-xv, S. 195-206)
- Cap. XII. Convenientia plurium sensuum, (a) probabilitatis principio et criterio speciali et proprio (§ i-xiii, S. 207-218)
- Cap. XIII. De terminis seu espressione idearum (§ i-xiv, S. 218-229)

LIBER II. DE VERITATE DEMONSTRATIVA (S. 230-408)

- Cap. I. De (a) veritate enunciativa in genere deque affirmatione, et negatione universalitate et particularitate in (b) specie (§ i-xxxi, S. 230-259)
- Cap. II. De praecipuis veritatis enunciativae differentiis, et axiomata rectitudine eidem concilianda (§ i-xxx, S. 259-278)
- Cap. III. De veritate ratiocinativa in genere (§ i-v, S. 278-282)
- Cap. IV. De ratiocinatione (a) sensuali, seu mathematica, (b) *ασυλλογίστως* (§ i-xi, S. 283-298)
- Cap. V. De (a) ratiocinatione ideali, per duos terminos, (b) *ασυλλογίστως* (§ i-xxiii, S. 299-311)
- Cap. VI. De ratiocinatione ideali syllogistica, per tres terminos (§ i-xlv, S. 312-340)
- Cap. VII. De ratiocinatione ideali syllogistica, per quatuor terminos (§ i-xiii, S. 341-350)
- Cap. VIII. De ratiocinatione ideali objectiva, *ασυλλογίστως* (§ i-v, S. 350-353)
- Cap. IX. De ratiocinatione transsumptiva, *ασυλλογίστως* (§ i-xv, S. 353-364)
 - (A) De ratiocinatione disciplinali in genere (§ i-xiii, S. 364-371)
 - (B) De ratiocinatione causali (§ i-xxxviii, S. 372-381)

- (C) De ratiocinatione practica (§ i-xxiii, S. 389-397)
- Cap. X. De modis ratiocinandi (a) non necessariis, syllogismo, sorite, exemplo, epichiremate (§ i-ix, S. 398-403)
- Cap. XI. De ratiocinatione verballi (a) seu grammatica *ασυλλογίστως* (§ i-vii, S. 404-408)
- LIBER III. DE VERITATE PROBABILI** (S. 409-524)
- Cap. I. De probabilitate in genere (§ i-lv, S. 409-464)
- Cap. II. De probabilitate historica (§ i-xix, S. 464-476)
- Cap. III. De probabilitate medica (§ i-xiii, S. 476-485)
- Cap. IV. De probabilitate hermeneutica (§ i-xv, S. 486-492)
- Cap. V. De probabilitate physica (§ i-xv, S. 492-501)
- Cap. VI. De probabilitate politica (§ i-xviii, S. 502-508)
- Cap. VII. De probabilitate *κατ' ἀνθρώπων* (§ i- viii, S. 508-514)
- Cap. VIII. De probabilitate practica (§ i-xi, S. 514-518)
- Cap. IX. De probabilitate (a) ambigua (§ i-vii, S. 519-524)
- LIBER IV. DE MEDITANDI METHODO** (S. 525-612)
- Cap. I. De (a) meditatione in genere (§ i-xxvii, S. 525-540)
- Cap. II. De meditatione (a) synthetica seu inventione veritatis (§ i-xxix, S. 541-557)
- Cap. III. De meditatione analytica seu iudicio veri et falsi (§ i-xxi, S. 557-568)
- Cap. IV. De propositione meditationum seu de demonstratione et (a) expressione, seu elocutione (§ i-xxxix, S. 569-587)
- Cap. V. De processu disputandi (§ i-liv, S. 588-612)

Andreas Rüdiger

Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica

Frankfurt 1717

Liber I. *De sapientia*

Tractatus I. De sapientia ratiocinativa seu Logica

Pars I. Theoretica

Sectio I. De principiis

Sectio II. De veritate demonstrativa

Sectio III. De probabilitate

Pars II. Practica

Tractatus II. De sapientia naturalis seu Physica

Sectio I. De principiis generalibus

Sectio II. De principiis specialibus coeli

Sectio III. De principiis specialibus terrae & rerum quas ea continet

Liber II. *De justitia*

Tractatus I. De metaphysica

Pars I. Theoretica

Sectio I. De Ontologia

Sectio II. De Principio increato seu Deo

Pars II. Practica

Tractatus II. De jure Naturae

Pars I. De principiis

Pars II. De Justitia seu Officiis necessitatis

Sectio I. De Officiis absolutis

Sectio II. De Officiis hypotheticis seu post pacta

Pars III. De Honestate seu officiis commoditatis

Pars IV. De jure gentium

Liber III. *De prudentia*

Tractatus I. De principiis prudentia

Tractatus II. De prudentia ethica

Tractatus III. De prudentia politica

Tractatus IV. De prudentia politica publica seu regnandi

Ehrenfried Walter von Tschirnhaus***Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (MM)**

Leipzig, 2. Auflage 1695 (1. Aufl. 1687)

I. Teil (S. 1-21)

Bei welcher Gelegenheit und durch welches Verfahren ich auf den Weg stieß, den ich für den vorzüglichsten von allen halte, die man in diesem Leben beschreiten kann und der in der selbständigen Auffindung der Wahrheit besteht.

II. Teil (S. 22-271)

Allgemeine Lehren für die Kunst des Entdeckens. Mit ihrer Hilfe wird es unmöglich sein, dass wir jemals auf Falsches stoßen; wir werden vielmehr die Wahrheit immer sicher erreichen, so dass wir durch diese Mittel ohne jeden Irrtum weiter fortschreiten können, indem wir fortwährend und nach Belieben immer Neues entdecken, und zwar mit geringer Mühe, sofern wir nur die Absicht haben, und uns genügend Zeit zur Verfügung steht, um uns selbst diesem Studium zu widmen.

1. Abschnitt (S. 34-66)

Die Grundlage der menschlichen Gewissheit, durch die es möglich ist, das Wahre und das Falsche sicher zu erkennen und das eine vom anderen zu unterscheiden.

2. Abschnitt (S. 66-163)

Auf welche Weise man immer ohne Irrtum fortschreiten kann, wobei man beständig mehr Neues entdeckt: A. Über die Definitionen (S. 67-117) – B. Über die Axiome (S. 117-124) – C. Über die Theoreme (S. 124-163)

3. Abschnitt (S. 163-271)

Auf welche Weise die Gewinnung der Wahrheit mit geringer Mühe vollendet wird:

1. Hindernis (*Die Irrtümer oder dass wir Falsches zulassen*) – 2. Hindernis (*Dass wir das, was bereits erkannt ist, nicht hochschätzen und es daher schwierig ist, lange hierüber aufmerksam nachzudenken*) – 3. Hindernis (*Dass wir immer nachforschen, ob irgendein Wissen nützlich ist und, wenn es sich (nicht) sofort als nützlich erweist, wir es zu wenig würdigen*) – 4. Hindernis (*Die Indisposition, die wir bisweilen in uns erfahren, wenn wir nicht immer in gleicher Weise fähig sind, die Wahrheit zu erforschen*) – 5. Hindernis (*Dass es schwierig ist, den Geist in der erforderlichen Aufmerksamkeit zu erhalten, wenn die Reihe der zu ermittelnden Wahrheiten allzu lang ist*) – 6. Hindernis (*Dass es uns oft an den günstigen Verhältnissen fehlt, um das, was bei der Gewinnung der Wahrheit zu ihrer Herbeiführung erforderlich ist, zu verwirklichen*)

III. Teil (S. 272-296)

Welches Objekt wir vor allem erforschen müssen, um das Leben angenehm und mit größtem Genuss verbringen zu können. Hier wird gezeigt, auf welche Weise wir dies am besten erreichen 1. im Hinblick auf uns, 2. im Hinblick auf die Wissenschaften, die hier in keiner Weise übergangen werden können, denen sich zuerst zu widmen sehr bedeutsam ist, auch wenn wir durch anderes mehr erfreut werden, 3. im Hinblick auf die Wissenschaft, die allen den absolut höchsten Genuss verschaffen würde, sofern sie allen bekannt wäre.

Christian Wolff

Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt

Halle 1720

Kap. 1: *Wie wir erkennen, dass wir sind, und was diese Erkenntniß nützet* (§ 1-9)

Kap. 2: *Von den ersten Gründen unserer Erkenntniß und allen Dingen überhaupt*
(§ 10-190)

Kap. 3: *Von der Seele überhaupt, was wir nemlich von ihr wahrnehmen*
(§ 191-539)

Kap. 4: *Von der Welt* (§ 540-726)

Kap. 5: *Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt* (§ 727-927)

Kap. 6: *Von GOTT* (§ 928-1089)

Christian Wolff

Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur

Frankfurt – Leipzig 1730

Prolegomena (1-26)

Pars I.

De Notione Entis in genere, & proprietatibus, quae inde consequuntur

Sectio I.

De principiis philosophiae primae

Caput 1 : De principio contradictionis (§§ 27-55)

Caput 2 : De principio rationis sufficientis (§§ 56-78)

Sectio II.

De essentia & existentia entis, agnatisque nonnullis notionibus

Caput 1 : De possibili et impossibili (§§ 79-103)

Caput 2 : De determinato & indeterminato (§§ 104-131)

Caput 3 : De notione entis (§§ 132-178)

Sectio III.

De generalibus entis affectionibus

Caput 1: De identitate & similitudine (§§ 179-224)

Caput 2: De ente singulari & universali (§§ 225-271)

Caput 3: De necessario & contingente (§§ 272-327)

Caput 4: De quantitate & agnatis notionibus (§§ 328-451)

Caput 5: De qualitate & agnatis notionibus (§§ 452-471)

Caput 6: De ordine, veritate & perfectione (§§ 472-530)

Pars II.

De speciebus entium & eorum ad se invicem respectu

Sectio I

De ente composito

Caput 1: De essentia entis compositi (§§ 531-543)

Caput 2: De extensione, continuitate, spatio & tempore (§§ 544-641)

Caput 3: De qualitativibus & magnitudine entis compositi (§§ 619-641)

Caput 4: De motu (§§ 642-672)

Sectio II.

De ente simplici

Caput 1: De differentia entis simplicis et compositi (§§ 673-702)

Caput 2: De modificationibus rerum, praesertim simplicium (§§ 703-795)

Caput 3: De finito et infinito (§§ 796-850)

Sectio III.

De respectu entium ad se invicem

Caput 1: De dependentia rerum earumque relatione (§§ 851-865)

Caput 2: De causis (§§ 866-951)

Caput 3: De signo (§§ 952-967)

Christian Wolff

Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Freyherr von Wolff

Halle 1713

- Kap. 1. *Von den Begriffen der Dinge*
- Kap. 2. *Von dem Gebrauche der Wörter*
- Kap. 3. *Von den Sätzen*
- Kap. 4. *Von den Schlüssen, und wie wir dadurch der Wahrheit versichert werden*
- Kap. 5. *Von der Erfahrung, und wie dadurch die Sätze gefunden werden*
- Kap. 6. *Von Erfindung der Sätze aus den Erklärungen und von Auflösung der Aufgaben*
- Kap. 7. *Von der Wissenschaft, dem Glauben, den Meinungen und Irrthümern*
- Kap. 8. *Wie man so wohl seine eigene, als die Kräfte anderer untersuchen soll, ob sie zureichen, eine Wahrheit zu untersuchen, oder nicht*
- Kap. 9. *Wie man sowohl seine eigene, als fremde Erfindungen beurtheilen soll*
- Kap. 10. *Wie man von Schriften urtheilen kan*
- Kap. 11. *Wie man Bücher recht mit Nutzen lesen soll*
- Kap. 12. *Von Erklärung einer mit Verstande geschriebenen, und insonderheit der Heiligen Schrift*
- Kap. 13. *Wie man einen überprüfen soll*
- Kap. 14. *Wie man einen widerlegen soll*
- Kap. 15. *Wie man disputiren soll*
- Kap. 16. *Wie man eine Fertigkeit in Ausübung der Logick erhalten soll*

Christian Wolff

Philosophia rationalis sive Logica, editio tertia emendatio

Frankfurt und Leipzig 1740, (1. Aufl. 1728)

Discursus praeliminaris de philosophia in genere

Cap. 1. *De triplici cognitione humana, historica, philosophica & mathematica*
(§ 1-28)

Cap. 2. *De philosophia in genere* (§ 29-54)

Cap. 3. *De partibus philosophiae* (§ 55-114)

Cap. 4. *De methodo philosophica* (§ 115-139)

Cap. 5. *De stylo philosophico* (§ 140-150)

Cap. 6. *De libertate philosophandi* (§ 151-171)

Philosophiae rationalis sive Logicae Prolegomena (§ 1-29)

Logicae Pars I. sive Theoretica

Sectio I. *De Logicae principiis*

Cap. 1. *De tribus mentis operationibus* (§ 30-58)

Cap. 2. *De notitiis quibusdam generalibus entis* (§ 59-76)

Sectio II. *De notionibus in specie*

Cap. 1. *De notionum differentia formali* (§ 77-102)

Cap. 2. *De differentia notionum materiali* (§ 103-115)

Cap. 3. *De usu vocum sive terminorum circa notiones* (§ 116-151)

Cap. 4. *De definitionibus* (§ 152-197)

Sectio III. *De iudicio in specie*

Cap. 1. *De iudiciorum differentia* (§ 198-259)

Cap. 2. *De divisione propositionum in mathesi usitata* (§ 260-277)

Cap. 3. *De variis iudiciorum affectionibus* (§ 278-318)

Cap. 4. *De usu vocum seu terminorum circa iudiciis* (§ 319-331)

Sectio IV. *De ratiocinatione seu discursu*

Cap. 1. *De syllogismo in genere* (§ 332-365)

Cap. 2. *De figuris et modis syllogismorum* (§ 366-402)

Cap. 3. *De syllogismis compositis* (§ 403-420)

Cap. 4. *De syllogismis crypticis* (§ 421-444)

Cap. 5. *De consequentiis immediatis* (§ 445-465)

Cap. 6. *De aliis nonnullis argumentandi generibus* (§ 466-491)

Cap. 7. *De ratiocinatione polysyllogistica & mixtim composita* (§ 492-498)

Cap. 8. *De usu vocum, seu terminorum circa ratiocinia* (§ 499-504)

Logicae Pars II. Sive Practica

Sectio I. *De usu Logicae in vero a falso, certoque ab incerto dijudicando*

Cap. 1. *De veritatis criterio* (§ 505-548)

Cap. 2. *De demonstratione* (§ 549-563)

Cap. 3. *De certo, incerto atque probabili* (§ 564-595)

Cap. 4. *De scientia, opinione, fide atque errore* (§ 596-661)

Sectio II. *De usu Logicae in veritate investigando*

Cap. 1. *De experientia in genere* (§ 662-668)

Cap. 2. *De formandis iudiciis intuitivis & notionibus a posteriori* (§ 669-709)

Cap. 3. *De formandis iudiciis discursivis & definitionibus a priori* (§ 710-742)

Sectio III. *De usu Logicae in libris conscribendis, dijudicandis & legendis*

Cap. 1. *De librorum differentia* (§ 743-752)

Cap. 2. *De conscribendis libris historicis* (§ 753-786)

Cap. 3. *De conscribendis libris dogmaticis* (§ 787-801)

Cap. 4. *De dijudicandis libris historicis* (§ 802-812)

Cap. 5. *De dijudicandis libris dogmaticis* (§ 813-901)

Cap. 6. *De legendis libris tum historicis, tum dogmaticis* (§ 902-967)

Cap. 7. *De interpretatione scripturae sacrae* (§ 968-981)

Sectio IV. *De usu Logicae in veritate cum aliis communicanda*

Cap. 1. *De modo alios convincendi* (§ 982-1016)

Cap. 2. *De modo alios refutandi* (§ 1017-1057)

Cap. 3. *De modo sese defendendi* (§ 1058-1082)

Cap. 4. *De methodo disputandi* (§ 1083-1117)

Cap. 5. *De methodo docendi* (§ 1118-1134)

Sectio V. *De usu Logicae in aestimandis viribus ad rerum cognitionem requisitis*

Cap. 1. *De aestimandis viribus ad verum inveniendum & dijudicandum requisitis* (§ 1135-1163)

Cap. 2. *De aestimandis viribus ad libros conscribendos, dijudicandos & legendos necessariis* (§ 1164-1186)

Cap. 3. *De aestimandis viribus in convincendo, controverrendo, disputandi & docendo* (§ 1187-1210)

Sectio VI. *De usu Logicae in praxi vitae & methodo eam studenti*

Cap. 1. *De usu Logicae in praxi vitae* (§ 1211-1226)

Cap. 2. *De methodo Logicam discendi* (§ 1227-1234)

Johann Peter Reusch
Systema Logicum
Jena 1734

- I. De convenientia et diversitate idearum*
- II. De subordinatione idearum*
- III. De claritate idearum analytica et synthetica*
- IV. De usu cognitionis symbolicae*
- V. De definitione et divisione*
- VI. De judicio et propositione*
- VII. De propositionum determinationibus et affectionibus*
- VIII. De ratiocinatione et syllogismo ordinario*
- IX. De syllogismis minus ordinariis et consequentiis immediatis*
- X. De veritatis criterio, cognitione a posteriori et a priori*
- XI. De demonstratione et probabilitate*
- XII. De speciebus probabilitatis*
- XIII. De errore, fallacia et praejudicio*
- XIV. De stilo philosophico, methodo et meditatione*
- XV. De libris conscribendis, diiudicandis et legendis*
- XVI. De conjunctione, refutatione, disputatione et methodo docendi*
- XVII. De aestimandis viribus, ad verum diiudicandum et inveniendum requisitis*

Johann Peter Reusch
Systema Metaphysicum
 Jena 1735

ONTOLOGIA

- I. *De ontologiae generalibus quibusdam affectionibus*
- II. *De generalibus cognitionis humanae principiis*
- III. *De notione entis*
- IV. *De convenientia et disconvenientia entium*
- V. *De necessario et contingente*
- VI. *De quantitate, qualitate et agnatis notionibus*
- VII. *De ordine, veritate et perfectione*
- VIII. *De composito, extensione, continuitate, spatio et tempore*
- IX. *De ente simplici, hujus differentia a composito, modificationibus rerum, inprimis simplicium*
- X. *De Finito et infinito*
- XI. *De Rerum dependentia caussis et signis*

PSYCHOLOGIA EMPIRICA

- I. *De psychologia empirica generatim*
- II. *De facultatis cognoscitivae parte inferiori*
- III. *De facultatis cognoscitivae parte superiori*
- IV. *De facultatis adpetitivae parte inferiori*
- V. *De facultatis adpetitivae parte superiori*
- VI. *De commercio mentis et corporis*

COSMOLOGIA

- I. *De cosmologia generatim*
- II. *De nexu rerum et mundi conceptu*
- III. *De mutationibus mundi earumque rationibus*
- IV. *De legibus mutationum in mundo*
- V. *De nexu mundi speciatim*
- VI. *De naturali, supernaturali, ordine et perfectione mundi*

PSYCHOLOGIA RATIONALIS

- I. *De psychologia rationali generatim*
- II. *De natura et essentia animae*
- III. *De facultatis cognoscitivae parte inferiori*
- IV. *De facultatis cognoscitivae parte superiori*
- V. *De facultatis adpetitivae parte inferiori et superiori*
- VI. *De systematibus explicandi commercium mentis et corporis*
- VII. *De animae spritualitate, ortu, unione cum corpore et immortalitate*
- VIII. *De anima brutorum*

THEOLOGIA NATURALIS

- I. *De Theologia naturali generatim*
- II. *De Dei existentia et attributis cum ea connexis*
- III. *De essentia et primo conceptu Dei*
- IV. *De praedicatis Dei quiescentibus speciatim*
- V. *De praedicatis Dei operativis, ratione intellectus*
- VI. *De praedicatis Dei operativis, ratione voluntatis*
- VII. *De operibus Dei ad extra generatim*
- VIII. *De gubernatione mundi speciatim et providentia contra malum*
- IX. *De cognitione voluntatis divinae et illustrationibus Trinitatis*

X. De religione eiusque oppositis
DE SPIRITIBUS seu PNEUMATICA HYPOTHETICA

Alexander Gottlieb Baumgarten
Metaphysica
 Halle 1739

Prolegomena metaphysicorum (§ 1-3)

PARS I. ONTOLOGIA (§ 4-350)

Prolegomena (§ 4-6)

CAPUT I. PRAEDICATA ENTIS INTERNA UNIVERSALIA (§ 7-100)

I. *Possibile* (§ 7-18)

II. *Connexum* (§ 19-33)

III. *Ens* (§ 34-71)

IV. *Unum* (§ 72-77)

V. *Ordo* (§ 78-88)

VI. *Verum* (§ 89-93)

VII. *Perfectum* (§ 94-100)

CAPUT II. PRAEDICATA ENTIS INTERNA DISJUNCTIVA (§ 101-264)

I. *Necessarium et contingens* (§ 101-123)

II. *Mutabile et immutabile* (§ 124-134)

III. *Reale et negativum* (§ 135-147)

IV. *Singulare et universale* (§ 148-154)

V. *Totale et partiale* (§ 155-164)

VI. *Prima matheseos intensorum principia* (§ 165-190)

VII. *Substantia et accidens* (§ 191-204)

VIII. *Status* (§ 205-223)

IX. *Simplex et compositum* (§ 224-229)

X. *Monas* (§ 230-245)

XI. *Finitum et infinitum* (§ 246-264)

CAPUT III. PRAEDICATA ENTIS RELATIVA (§ 265-350)

I. *Idem et diversum* (§ 265-279)

II. *Simultanea* (§ 280-296)

III. *Successiva* (§ 297-306)

IV. *Caussa et caussatum* (§ 307-318)

V. *Caussa efficiens* (§ 319-335)

VI. *Utilitas* (§ 336-340)

VII. *Reliqua caussarum genera* (§ 341-346)

VIII. *Signum et signatum* (§ 347-350)

PARS II. COSMOLOGIA (§ 351-500)

CAPUT I. NOTIO MUNDI (§ 351-391)

I. *Notio affirmativa* (§ 354-379)

II. *Notio mundi negativa* (§ 380-391)

CAPUT II. PARTES UNIVERSI (§ 392-435)

I. *Partes universi simplices* (§ 392-405)

II. *Prima corporum genesis* (§ 406-429)

III. *Natura corporum* (§ 430-435)

CAPUT III. PERFECTIO UNIVERSI (§ 436-500)

I. *Mundus optimum* (§ 436-447)

II. *Substantiarum mundanarum commercium* (§ 448-465)

III. *Naturale* (§ 466-473)

IV. *Supernaturale* (§ 474-481)

V. *Possibilitas supernaturalium hypothetica* (§ 482-500)

PARS III. *PSYCHOLOGIA* (§ 501-1000)*Prolegomena* (§ 501-503)**CAPUT I. *PSYCHOLOGIA EMPIRICA*** (§ 504-739)I. *Existentia animae* (§ 504-518)II. *Facultas cognoscitiva inferior* (§ 519-533)III. *Sensus* (§ 534-556)IV. *Phantasia* (§ 557-571)V. *Perspicacia* (§ 572-578)VI. *Memoria* (§ 579-588)VII. *Facultas fingendi* (§ 589-594)VIII. *Praevisio* (§ 595-605)IX. *Judicium* (§ 606-609)X. *Praesagitio* (§ 610-618)XI. *Facultas characteristic*a (§ 619-623)XII. *Intellectus* (§ 624-639)XIII. *Ratio* (§ 640-650)XIV. *Indifferentia* (§ 651-654)XV. *Voluptas et taedium* (§ 655-662)XVI. *Facultas appetitiva* (§ 663-675)XVII. *Facultas appetitiva inferior* (§ 676-688)XVIII. *Facultas appetitiva superior* (§ 689-699)XIX. *Spontaneitas* (§ 700-707)XX. *Arbitrium* (§ 708-718)XXI. *Libertas* (§ 719-732)XXII. *Commercium animae et corporis* (§ 733-739)**CAPUT II. *PSYCHOLOGIA RATIONALIS*** (§ 740-1000)I. *Natura animae humanae* (§ 740-760)II. *Systemata psychologica* (§ 761-769)III. *Origo animae humanae* (§ 770-775)IV. *Immortalitas animae humanae* (§ 776-781)V. *Status post mortem* (§ 782-791)VI. *Animae brutorum* (§ 792-795)VII. *Finiti spiritus, extra hominem* (§ 796-799)**PARS IV. *THEOLOGIA NATURALIS*** (§ 800-1000)*Prolegomena* (§ 800-802)**CAPUT I. *CONCEPTUS DEI*** (§ 803-925)I. *Existentia Dei* (§ 803-862)II. *Intellectus Dei* (§ 863-889)III. *Voluntas Dei* (§ 890-925)**CAPUT II. *OPERATIONES DEI*** (§ 926-1000)I. *Creatio mundi* (§ 926-941)II. *Finis creationis* (§ 942-949)III. *Providentia* (§ 950-975)IV. *Decreta divina* (§ 976-981)V. *Revelatio* (§ 982-1000)

Alexander Gottlieb Baumgarten

Acroasis Logica in Christianum L.B. de Wolff

Halle 1761

Prolegomena Philosophiae (§ 1-8)

Prolegomena Logicae (§ 9-14)

LOGICA THEORETICA

Cap. I. De conceptibus (Noetica) (§ 10-105)

Cap. II. De usu terminorum (§ 106-116)

Cap. III. De propositionibus (Thetica) (§ 117-203)

Cap. IV. De ratiociniis (Dianoetica) (§ 204-314)

LOGICA PRACTICA

Cap. V. De experientia seu Heuristica empirica (§ 315-333)

Cap. VI. Heuristica a priori (§ 334-348)

Cap. VII. De scientia, fide, opinione, errore seu dialectica et sophistica
(§ 349-403)

Cap. VIII. Dynamica seu de dijudicandis nostri et aliorum viribus (§ 404-410)

Cap. IX. De critica inventorum (§ 411-425)

Cap. X. De scriptorum critica (§ 426-452)

Cap. XI. De libris legendis (§ 453-458)

Cap. XII. De Hermeneutica (§ 459-490)

Cap. XIII. De convincendo: Apodictica (§ 491-506)

Cap. XIV. De refutando; Polemica, Antitetica (§ 507-524)

Cap. XV. De disputando (§ 525-549)

Cap. XVI. Ascetica seu de adquirendo habitu in Logices applicatione (§ 550)

Georg Friedrich Meier
Vernunftlehre
Halle 1752

Einleitung in die Vernunftlehre (§ 1-24)

- 1. Hauptteil.** *Von der gelehrten Erkenntnis* (§ 25-448)
 1. Abschnitt. *Von der gelehrten Erkenntnis überhaupt* (§ 25-60)
 2. Abschnitt. *Von der Weitläufigkeit der gelehrten Erkenntnis* (§ 61-86)
 3. Abschnitt. *Von der Größe der gelehrten Erkenntnis* (§ 87-116)
 4. Abschnitt. *Von der Wahrheit der gelehrten Erkenntnis* (§ 117-144)
 5. Abschnitt. *Von der Klarheit der gelehrten Erkenntnis* (§ 145-186)
 6. Abschnitt. *Von der Gewissheit der gelehrten Erkenntnis* (§ 187-245)
 7. Abschnitt. *Von der gelehrten Erkenntnis in so fern sie praktisch ist* (§ 246-280)
 8. Abschnitt. *Von den gelehrten Begriffen* (§ 281-323)
 9. Abschnitt. *Von den gelehrten Urteilen* (§ 324-387)
 10. Abschnitt. *Von den gelehrten Vernunftschlüssen* (§ 388-448)
- 2. Hauptteil.** *Von der Lehrart der gelehrten Erkenntnis* (§ 449-483)
- 3. Hauptteil.** *Von dem gelehrten Vortrage* (§ 484-582)
 1. Abschnitt. *Von dem Gebrauch der Worte* (§ 484-516)
 2. Abschnitt. *Von der gelehrten Schreibart* (§ 517-532)
 3. Abschnitt. *Von einer gelehrten Rede* (§ 533-567)
 4. Abschnitt. *Von gelehrten Schriften* (§ 568-582)
- 4. Hauptteil.** *Von dem Charakter eines Gelehrten* (§ 583-630)

Georg Friedrich Meier
Auszug aus der Vernunftlehre
Halle 1752

Einleitung in die Vernunftlehre (§ 1-9)

- 1. Hauptteil.** *Von der gelehrten Erkenntnis* (§ 10-413)
 1. Abschnitt. *Von der gelehrten Erkenntnis überhaupt* (§ 10-40)
 2. Abschnitt. *Von der Weitläufigkeit der gelehrten Erkenntnis* (§ 41-65)
 3. Abschnitt. *Von der Größe der gelehrten Erkenntnis* (§ 66-91)
 4. Abschnitt. *Von der Wahrheit der gelehrten Erkenntnis* (§ 92-114)
 5. Abschnitt. *Von der Klarheit der gelehrten Erkenntnis* (§ 115-154)
 6. Abschnitt. *Von der Gewissheit der gelehrten Erkenntnis* (§ 155-215)
 7. Abschnitt. *Von der praktischen gelehrten Erkenntnis* (§ 216-248)
 8. Abschnitt. *Von den gelehrten Begriffen* (§ 249-291)
 9. Abschnitt. *Von den gelehrten Urteilen* (§ 292-352)
 10. Abschnitt. *Von den gelehrten Vernunftschlüssen* (§ 353-413)
- 2. Hauptteil.** *Von der Lehrart der gelehrten Erkenntnis* (§ 414-438)
- 3. Hauptteil.** *Von dem gelehrten Vortrage* (§ 439-526)
 1. Abschnitt. *Von dem Gebrauche der Worte* (§ 439-463)
 2. Abschnitt. *Von der gelehrten Schreibart* (§ 464-478)
 3. Abschnitt. *Von einer gelehrten Rede* (§ 479-517)
 4. Abschnitt. *Von gelehrten Schriften* (§ 518-526)
- 4. Hauptteil.** *Von dem Charakter eines Gelehrten* (§ 527-563)

Martin Knutzen

Elementa philosophiae rationalis seu logicae

Regensburg – Leipzig 1747

Prolegomena de natura et constitutione philosophiae in genere (§ 1-57)

Elementa Logicae seu philosophiae rationalis

Caput praeliminare: *De Logicae indole generatim* (§ 1-20)

Pars generalis

Sectio I. *De facultate cognoscendi et tribus eiusdem operationibus* (§ 21-231)

Cap. I. *De facultate cognoscendi, eiusdemque objecto generatim* (§ 21-56)

Cap. II. *De prima mentis operatione s. ideis et earundem signis s. terminis*
(§ 57-123)

Cap. III. *De secunda mentis operatione s. iudicio et enunciatione* (§ 124-181)

Cap. IV. *De tertia mentis operatione s. de ratiociniis et syllogismis* (§ 182-231)

Sectio II. *De fine logicae s. de veritate eiusque opposito, falsitate* (§ 232-344)

Cap. I. *De veritate et falsitate et utriusque criterio* (§ 232-273)

Cap. II. *De veritate sensuum rationis et fidei, s. de triplici ratione veritatem*
cognoscendi (§ 274-314)

Cap. III. *De veritatis cognitione certa et probabili, eiusque oppositis* (§ 315-344)

Sectio III. *De modo intellectum dirigendi in cognitione veritatis* (§ 345-469)

Cap. I. *De modo primam intellectus operationem legitime dirigendi, seu, quod*
exhibet regulas de directione idearum et de terminorum usu (§ 345-415)

Cap. II. *De modo secundam intellectus operationem legitime dirigendi, seu, quod*
exhibet regulas de directione iudicii et de propositionum examine
(§ 416-436)

Cap. III. *De modo tertiam intellectus operationem legitime dirigende, seu, quod*
exhibet regulas de ratiociniorum directione et de syllogismorum
formatione ac examine (§ 437-469)

Pars specialis

Sectio I. *De erroribus cum evitandis, tum eradicandis* (§ 470-570)

Cap. I. *De errorum diversitate & causis* (§ 470-539)

Cap. II. *De errorum remediis* (§ 540-570)

Sectio II. *De veritate cum proprio Marte, tum aliorum ope cognoscendo*
(§ 571-618)

Cap. I. *De cognoscenda proprio Marte veritate nondum inventa* (§ 571-597)

Cap. II. *De veritate inventa aliorum ope cognoscendo* (§ 598-618)

Sectio III. *Appendix: De usu Logicae in communicanda veritate* (§ 619-639)

Joachim Georg Darjes
Die Lehrende Vernunft-Kunst
 Jena 1737

Vorbericht (§ 1-60)

Kap. 1. *Von der Philosophie deren Erkäntniß und Eintheilung überhaupt* (§ 1-29)

Kap. 2. *Von der Philosophischen Lehr-Art* (§ 30-46)

Kap. 3. *Von der Vernunft-Kunst überhaupt* (§ 47-60)

Der Vernunft-Kunst erster Theil

Von den Würckungen unserer menschlichen Seele und deren Verbesserung in Beurtheilung und Erfindung der Wahrheiten

Abschnitt 1. *Von der ersten Würckung unserer Seele und deren Verbesserung in Beurtheilung und Erfindung der Wahrheiten* (§ 1-408)

Kap. 1. *Von der Beschaffenheit der Vorstellungen überhaupt, und wie man zu deren Vollkommenheit gelanget* (§ 1-114)

Kap. 2. *Von den allgemeinen Gründen, woraus sich die Beschaffenheit der Begriffe erkennen lässet* (§ 115-151)

Kap. 3. *Von den Begriffen der Dinge, und wie man zu deren Vollkommenheit gelangen könne* (§ 152-231)

Kap. 4. *Von den Wörtern und deren richtigen Gebrauch in Ausdrückung der Begriffe* (§ 232-325)

Kap. 5. *Von den Erklärungen und Beschreibungen, und wie solche ordentlich zu machen* (§ 326-372)

Kap. 6. *Von den Eintheilungen und von dem Unterscheiden* (§ 373-408)

Abschnitt 2. *Von den andern Würckung unserer Seele und deren Verbesserung in Beurtheilung und Erfindung der Wahrheiten* (§ 409-594)

Kap. 1. *Von der Beschaffenheit der Urtheile und Sätze überhaupt in so weit solche an und vor sich betrachtet zu erkennen* (§ 409-452)

Kap. 2. *Von den verschiedenen Arten der Urtheile und Sätze* (§ 453-560)

Kap. 3. *Von den Eigenschaften der Urtheile und Sätze, welche aus dem entstehen, wodurch sich die Sätze oder Urtheile auf einander beziehen* (§ 561-594)

Abschnitt 3. *Von der dritten Würckung unserer Seele und deren Verbesserung in Beurtheilung und Erfindung der Wahrheiten* (§ 595-758)

Kap. 1. *Von der Beschaffenheit der Vernunft-Schlüsse und Schlüsse überhaupt* (§ 595-639)

Kap. 2. *Von den Figuren der Schlüsse* (§ 640-700)

Kap. 3. *Von den zusammengesetzten Schlüssen* (§ 701-737)

Kap. 4. *Von den unmittelbaren Folgen und von etlichen Arten der versteckten Schlüsse* (§ 738-758)

Abschnitt 4. *Von der vierten Würckung unserer Seele und deren Verbesserung in Beurtheilung und Erfindung der Wahrheiten* (§ 759-815)

Kap. 1. *Von der Verknüpfung der Vernunft-Schlüsse und Schlüsse überhaupt* (§ 759-780)

Kap. 2. *Von der Demonstration und denen damit unmittelbahr verknüpften Wahrheiten* (§ 781-815)

Joachim Georg Darjes

Via ad veritatem commoda auditoribus methodo demonstrata

Jena 1764 (1. Auflage 1755)

Sectio I. *De veritate*

Sectio II. *De cognitione veritatis*

Cap. I. *De cognitione veritatis generatim*

Cap. II. *De notionibus atque definitionibus*

Cap. III. *De judiciis et propositionibus*

Sectio III. *De alminiculis inveniendi veritatem*

Cap. I. *De inductionibus*

Cap. II. *De hypothesi philosophica*

Cap. III. *De signis eorumque usu*

Cap. IV. *De consequentiis immediatis*

Med. I. *De consequentiis immediatis generatim*

Med. II. *De syllogismis compositis*

Cap. V. *De syllogismis ordinariis*

Med. I. *De syllogismis ordinariis simplicibus*

Med. II. *De syllogismis ordinariis compositis et crypticis*

Sectio IV. *De modo veritatem inveniendi*

Caput I. *De investigatione veritatum a posteriori*

Caput II. *De investigatione veritatum a priori*

Med. I. *De determinatione*

Med. II. *De compositione*

Med. III. *De abstractione*

Cap. III. *De demonstratione*

Cap. IV. *De resolutione problematum*

Sectio V. *De investiganda veritate per interpretationem*

Sectio VI. *De refutatione atque defensione*

Hermann Samuel Reimarus

Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zweo[n] ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet

Hamburg 1756

Einleitung zur Vernunftlehre

1. Abschnitt: *Von den Stufen der menschlichen Erkenntniß. Von der Weltweisheit überhaupt, und der Vernunftlehre insbesondere* (§ 1-23)

2. Abschnitt: *Von der Vernunft und deren Regeln, Gebrauch und Grenzen* (§ 24-47)

Der erste Theil der Vernunftlehre. Von den Handlungen des Verstandes

Kap. 1. *Von den Begriffen* (§ 48-90)

Kap. 2. *Von der Richtigkeit der Begriffe* (§ 91-107)

Kap. 3. *Von den Urtheilen und Sätzen* (§ 108-133)

Kap. 4. *Von den Schlüssen* (§ 134-156)

Der zweyte ausübende Theil der Vernunftlehre

Kap. 1. *Von der Erfahrung, Wissenschaft und Glauben* (§ 157-174)

Kap. 2. *Von der Erfindung, Prüfung, Erweisung und Vertheidigung der Wahrheit* (§ 175-209)

Kap. 3. *Von Vermeidung der Irrthümer, Mitteln zur Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit, und vom vernünftigen Zweifel* (§ 210-224)

Hermann Samuel Reimarus

Die Vernunftlehre ... Dritte verbesserte und zu Vorlesungen eingerichtete Ausgabe

Hamburg 1766

Einleitung in die Vernunftlehre

1. Abschnitt: *Vernunftlehre, Vernunftkunst, Natürliche Logik* (§ 1-10)

2. Abschnitt: *Vernunft und ihre Regeln. Gebrauch und Misbrauch derselben* (§ 11-28)

Der erste betrachtende Theil der Vernunftlehre. Von den Verrichtungen des Verstandes

Kap. 1. *Von der Erzeugung der Begriffe* (§ 29-46)

Kap. 2. *Von dem Unterschiede der Begriffe* (§ 47-63)

Kap. 3. *Von der Völligkeit der Begriffe* (§ 64-82)

Kap. 4. *Von der Richtigkeit der Begriffe* (§ 83-114)

Kap. 5. *Von den Urtheilen und Sätzen nach der Qualität und Quantität* (§ 115-141)

Kap. 6. *Von der Form der Sätze und ihrer Vergleichung* (§ 142-171)

Kap. 7. *Von den Schlüssen* (§ 172-211)

Der zweyte ausübende Theil der Vernunftlehre

Kap. 1. *Von der Erfahrung, Wissenschaft und Glauben* (§ 212-258)

Kap. 2. *Von der Erfindung, Prüfung, Erweisung und Vertheidigung der Wahrheit* (§ 259-323)

Kap. 3. *Von Vermeidung der Irrthümer, von den Mitteln zur Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit, und zum vernünftigen Zweifel* (§ 324-349)

Christian August Crusius

Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden

Leipzig 1745

Ordnung der Wissenschaften und Capitel in vorstehendem Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten

Die Ontologie

Cap. I. Von der Metaphysik überhaupt und der Ontologie insonderheit (§ 1-10)

Cap. II. Von dem Begriffe eines Dinges überhaupt (§ 11-18)

Cap. III. Von dem Wesen der Dinge und denen darinnen liegenden Begriffen (§ 19-44)

Cap. IV. Von der Existenz der Dinge und denen damit verknüpften Begriffen (§ 45-61)

Cap. V. Von den wirkenden Ursachen (§ 62-89)

Cap. VI. Von dem was eins, einerley und unterschieden ist (§ 90-102)

Cap. VII. Von dem Einfachen und Zusammengesetzten (§ 103-119)

Cap. VIII. Von dem Nothwendigen und Zufälligen (§ 120-132)

Cap. IX. Von dem Endlichen und Unendlichen (§ 133-156)

Cap. X. Von der Größe (§ 157-179)

Cap. XI. Von der Güte und Vollkommenheit der Dinge (§ 180-203)

Die theoretische natürliche Theologie

Cap. I. Von dem Begriffe und der Wirklichkeit Gottes (§ 204-236)

Cap. II. Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes (§ 237-325)

Cap. III. Von den Wirkungen Gottes (§ 326-346)

Die Kosmologie

Cap. I. Von dem Wesen einer Welt überhaupt (§ 247-389)

Cap. II. Von der Bewegung (§ 390-423)

Die Pneumatologie

Cap. I. Von dem Begriffe des Geistes und dessen Wirklichkeit (§ 424-440)

Cap. II. Von den Eigenschaften eines Geistes überhaupt (§ 441-475)

Cap. III. Von denenjenigen Eigenschaften vernünftiger Geister insonderheit, welche in denen moralischen Eigenschaften Gottes ihren Grund haben (§ 476-487)

Christian August Crusius

Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß

Leipzig 1747

Vorbericht von den philosophischen Wissenschaften und Kunstwörtern (§ 1-50)

1. Abschnitt: *Vorbericht von der Philosophie überhaupt und den Wissenschaften derselben* (§ 1-34)
2. Abschnitt: *Von den verschiedenen Arten der Gedanken in einer Wissenschaft, und den Kunstwörtern, damit sie benennet werden* (§ 35-50)

Der erste und theoretische Theil (§ 51-447)

- Kap. I. *Von der Wahrheit und der Vernunftlehre überhaupt* (§ 51-61)
- Kap. II. *Von den Kräften des menschlichen Verstandes* (§ 62-116)
- Kap. III. *Von den Unterschieden und Verhältnissen der Begriffe* (§ 117-165)
 1. Abschnitt: *Von der Mannigfaltigkeit der Begriffe* (§ 117-128)
 2. Abschnitt: *Von denen Subordinationen oder Verknüpfungen der Begriffe* (§ 129-155)
 - Von der existentialen Subordination* (§ 133-138)
 - Von der causalen Subordination* (§ 139-155)
 3. Abschnitt: *Von der Widrigkeiten der Begriffe* (§ 156-165)
 - Von den Graden der Subordination und Widrigkeit der Begriffe* (§ 163-165)
- Kap. IV. *Von der Vollkommenheit der Begriffe* (§ 166-199)
- Kap. V. *Von dem Gebrauche der Begriffe und den Wörtern* (§ 200-216)
- Kap. VI. *Von den Propositionen oder Sätze* (§ 217-250)
- Kap. VII. *Von den ersten Gründen der Schlüsse* (§ 251-269)
- Kap. VIII. *Von den verschiedenen Arten der Schlüsse* (§ 270-358)
 1. Abschnitt: *Von den Schlußregeln* (§ 270-296)
 2. Abschnitt: *Von den Schlüssen, welche besondere Namen haben* (§ 297-358)
- Kap. IX. *Von dem Wahrscheinlichen* (§ 359-419)
- Kap. X. *Von der Gewißheit und dem Vorwahrhalten* (§ 420-447)

Der andere und praktische Theil (§ 448-656)

- Kap. I. *Von den Krankheiten des Verstandes* (§ 448-460)
- Kap. II. *Von der Erfahrung* (§ 461-469)
- Kap. III. *Von den Definitionen* (§ 470-500)
- Kap. IV. *Von den Eintheilungen oder Divisionen* (§ 501-508)
- Kap. V. *Von der Beurtheilung der Sätze* (§ 509-515)
- Kap. VI. *Von den Beweisen* (§ 516-565)
- Kap. VII. *Von dem Nachdenken und der Lehrart* (§ 566-604)
- Kap. VIII. *Von der historischen Wahrscheinlichkeit* (§ 605-627)
- Kap. IX. *Von der Auslegung oder Interpretation* (§ 628-656)

Johann Heinrich Lambert

Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein

Leipzig 1764

DIANOIOLOGIE ODER LEHRE VON DEN GESETZEN DES DENKENS

1. Hauptstück: *Von den Begriffen und Erklärungen* (§ 1-78)
2. Hauptstück: *Von den Einteilungen* (§ 79-117)
3. Hauptstück: *Von den Urteilen und Fragen* (§ 118-194)
4. Hauptstück: *Von den einfachen Schlüssen* (§ 195-261)
5. Hauptstück: *Von zusammengesetzten Schlüssen, und den nächsten Umwegen im Schließen* (§ 262-313)
6. Hauptstück: *Von den Beweisen* (§ 314-422)
7. Hauptstück: *Von den Aufgaben* (§ 423-550)
8. Hauptstück: *Von der Erfahrung* (§ 551-598)
9. Hauptstück: *Von der wissenschaftlichen Erkenntnis* (§ 599-700)

ALETHIOLOGIE ODER LEHRE VON DER WAHRHEIT

1. Hauptstück: *Von den einfachen oder für sich gedenkbaren Begriffen* (§ 1-66)
2. Hauptstück: *Von den Grundsätzen und Forderungen, so die einfachen Begriffe Angeben* (§ 67-117)
3. Hauptstück: *Von zusammengesetzten Begriffen* (§ 118-158)
4. Hauptstück: *Von dem Unterschiede des Wahren und Irrigen* (§ 159-274)

SEMIOTIK ODER LEHRE VON DER BEZEICHNUNG ODER GEDANKEN UND DINGE

1. Hauptstück: *Von der symbolischen Erkenntnis überhaupt* (§ 1-69)
2. Hauptstück: *Von der Sprache an sich betrachtet* (§ 70-101)
3. Hauptstück: *Von der Sprache als Zeichen betrachtet* (§ 102-144)
4. Hauptstück: *Von den Zeitwörtern* (§ 145-174)
5. Hauptstück: *Von den Nennwörtern* (§ 175-205)
6. Hauptstück: *Von den unveränderlichen Redeteilen* (§ 206-245)
7. Hauptstück: *Von der Wortforschung* (§ 247-273)
8. Hauptstück: *Von der Wortfügung* (§ 274-314)
9. Hauptstück: *Von der Art einer Sprache* (§ 315-328)
10. Hauptstück: *Von dem hypothetischen der Sprache* (§ 329-351)

PHÄNOMENOLOGIE ODER LEHRE VON DEM SCHEIN

1. Hauptstück: *Von den Arten des Scheins* (§ 1-33)
2. Hauptstück: *Von dem sinnlichen Schein* (§ 34-94)
3. Hauptstück: *Von dem psychologischen Schein* (§ 95-126)
4. Hauptstück: *Von dem moralischen Schein* (§ 127-148)
5. Hauptstück: *Von dem Wahrscheinlichen* (§ 149-265)
6. Hauptstück: *Von der Zeichnung des Scheins* (§ 266-288)

Johann Heinrich Lambert

Anlage zur Architectonic oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß

Riga 1771

ERSTER THEIL: ALLGEMEINE ANLAGE ZUR GRUNDLEHRE

1. Hauptstück: *Erfordernisse einer wissenschaftlichen Grundlehre* (§ 1-44)
2. Hauptstück: *Einfache Grundbegriffe und Theile der Grundlehre* (§ 45-75)
3. Hauptstück: *Erste Grundsätze und Forderungen der Grundlehre* (§ 76-123)
4. Hauptstück: *Grundsätze und Forderungen der Identität* (§ 124-160)

ZWEYTER THEIL: DAS IDEALE DER GRUNDLEHRE

5. Hauptstück: *Das Allgemeine und Besondere* (§ 161-206)
6. Hauptstück: *Das Veränderliche und Fortdauernde* (§ 207-230)
7. Hauptstück: *Das Seyn und das Nicht seyn* (§ 231-253)
8. Hauptstück: *Das Etwas seyn und das Nichts seyn* (§ 254-267)
9. Hauptstück: *Das Nothwendig seyn und das Nicht nothwendig seyn* (§ 268-288)
10. Hauptstück: *Das Wahr seyn und das Nicht wahr seyn* (§ 289-306)
11. Hauptstück: *Das Vor seyn und das Nach seyn* (§ 307-350)
12. Hauptstück: *Das Volle und das Durchgängige* (§ 351-371)

DRITTER THEIL: DAS REALE DER GRUNDLEHRE

13. Hauptstück: *Die Kraft* (§ 372-410)
14. Hauptstück: *Verhältnisse* (§ 411-462)
15. Hauptstück: *Der Zusammenhang* (§ 463-504)
16. Hauptstück: *Das Bestimmen* (§ 505-530)
17. Hauptstück: *Das Zusammensetzen* (§ 531-563)
18. Hauptstück: *Dinge und Verhältnisse* (§ 564-583)
19. Hauptstück: *Ursachen und Wirkungen* (§ 584-612)
20. Hauptstück: *Substanzen und Accidenzen* (§ 613-648)
21. Hauptstück: *Zeichen und Bedeutung* (§ 649-678)

VIERTER THEIL: DIE GRÖSSE

22. Hauptstück: *Das Allgemeine der Größe* (§ 679-698)
23. Hauptstück: *Die Einheit* (§ 699-724)
24. Hauptstück: *Die Dimension* (§ 725-739)
25. Hauptstück: *Die einfache Gestalt der Größe* (§ 740-758)
26. Hauptstück: *Der Maaßstab* (§ 759-783)
27. Hauptstück: *Das Ausmeßbare* (§ 784-809)
28. Hauptstück: *Die Gleichartigkeit* (§ 810-834)
29. Hauptstück: *Das Einförmige* (§ 835-849)
30. Hauptstück: *Die Schranken* (§ 850-870)
31. Hauptstück: *Das Zahlengebäude* (§ 871-884)
32. Hauptstück: *Vorstellung der Größen durch Figuren* (§ 885-902)
33. Hauptstück: *Das Endliche und das Unendliche* (§ 903-)

Johann Nicolas Tetens

Über die allgemeine speculativische Philosophie

Bützow und Wismar 1776

- *Vorerinnerung*
- *Gang des gemeinen Menschenverstandes bey der Berichtigung der sinnlichen Kenntnisse* (S. 5-11)
- *Von der Metaphysic des gemeinen Menschenverstandes* (S. 12-15)
- *Verhältniß der speculativischen Philosophie zu der populairten Philosophie* (S. 15-18)
- *Notwendigkeit einer allgemeinen Grundwissenschaft* (S. 18-27)
- *Realität der allgemeinen Grundbegriffe und Grundsätze* (S. 27-35)
- *Ueber die ersten Grund-Gemeinsätze und ihre Realisierung* (S. 35-44)
- *Gemeinbegriffe und ihre Realisierung* (S. 44-49)
- *Von transcendenten Begriffen* (S. 49-62)
- *Unterschiedene Entstehungsart der Gemeinbegriffe aus den Empfindungen* (S. 62-72)
- *Wie die allgemeine Philosophie zu perficiren* (S. 72-77)
- *Evidenz der speculativischen Philosophie* (S. 77-94)

Johann Nicolas Tetens

Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung

Leipzig 1777

Band I.

1. Versuch: *Ueber die Natur der Vorstellungen* (S. 1-165)
 2. Versuch: *Ueber das Gefühl, über Empfindungen und Empfindnisse* (S. 166-261)
 3. Versuch: *Ueber das Gewahrnehmen und Bewußtseyn* (S. 262-294)
 4. Versuch: *Ueber die Denkkraft und über das Denken* (S. 295-372)
 5. Versuch: *Ueber den Ursprung unserer Kenntnisse von der objectivischen Existenz der Dinge* (S. 373-425)
 6. Versuch: *Ueber den Unterschied der sinnlichen Kenntnisse und der vernünftigen* (S. 426-469)
 7. Versuch: *Von der Nothwendigkeit der allgemeinen Vernunftwahrheiten, deren Natur und Gründen* (S. 470-569)
 8. Versuch: *Von der Beziehung der höhern Kenntnisse der raisonnirenden Vernunft zu den Kenntnissen des gemeinen Menschenverstandes* (S. 570-589)
 9. Versuch: *Ueber das Grundprincip des Empfindens, Vorstellens und des Denkens* (590-618)
 10. Versuch: *Ueber die Beziehung der Vorstellungskraft auf die übrigen thätigen Seelenvermögen* (S. 619-729)
 11. Versuch: *Ueber die Grundkraft der menschlichen Seele, und den Charakter der Menschheit* (S. 730-765)
- Anhang zum ersten Versuch: *Einige Anmerkungen über die natürliche Sprachfähigkeit des Menschen* (S. 766-784)

Band II.

12. Versuch: *Ueber die Selbstthätigkeit und Freyheit* (S. 1-148)
13. Versuch: *Ueber das Seelenwesen im Menschen* (S. 149-367)
14. Versuch: *Ueber die Perfektibilität und Entwicklung des Menschen* (S. 368-834)

LITERATURVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN

<i>AZfPh:</i>	ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
<i>AM:</i>	ALTPREUSSISCHE MONATSCHRIFT
<i>AphQ:</i>	AMERICAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY
<i>AfB:</i>	ARCHIV FÜR BEGRIFFSGESCHICHTE
<i>AGPh:</i>	ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
<i>AfPh:</i>	ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE
<i>BfdPh:</i>	BLÄTTER FÜR DEUTSCHE PHILOSOPHIE
<i>DZfPh:</i>	DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
<i>HPhL:</i>	HISTORY AND PHILOSOPHY OF LOGIC
<i>ISPh:</i>	INTERNATIONAL STUDIES IN PHILOSOPHY
<i>JHI:</i>	JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS
<i>JHPh:</i>	JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY
<i>JPh:</i>	JOURNAL OF PHILOSOPHY
<i>KS:</i>	KANT STUDIEN
<i>NDH:</i>	NEUE DEUTSCHE HEFTE
<i>NHfPh:</i>	NEUE HEFTE FÜR PHILOSOPHIE
<i>PPh:</i>	PERSPEKTIVEN DER PHILOSOPHIE
<i>PhM:</i>	PHILOSOPHISCHE MONATSCHRIFTEN
<i>PhR:</i>	PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU
<i>PhJ:</i>	PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH
<i>PhH:</i>	PHILOSOPHY AND HISTORY
<i>RM:</i>	REVIEW OF METAPHYSICS
<i>RIPh:</i>	REVUE INTERNATIONALE DE LA PHILOSOPHIE
<i>SL:</i>	STUDIA LEIBNITIANA
<i>SG:</i>	STUDIUM GENERALE
<i>VfwPh:</i>	VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE
<i>ZfaW:</i>	ZEITSCHRIFT FÜR ALLGEMEINE WISSENSCHAFTSTHEORIE
<i>ZfdPh:</i>	ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE PHILOSOPHIE
<i>ZfePh:</i>	ZEITSCHRIFT FÜR EXACTE PHILOSOPHIE
<i>ZfPhphK:</i>	ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
<i>ZfphF:</i>	ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG

A. QUELLEN

Aristoteles: *Kategorien*, übersetzt und erläutert von Klaus Oehler, Berlin 1984.

Aristotelis: *Opera*. Edidit Academia regia Borussica. 5 Bde, Berlin 1831-1870.

Arnauld, Antoine et Nicole, Pierre: *La Logique ou l' Art de Penser, contenant outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris 1662.

- *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, aus dem französischen übersetzt und eingeleitet von Christos Axelos, Darmstadt, 1994 (Übersetzung der 6. Auflage von 1685).

Baumeister, Friedrich Christian: *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolffii conscriptae*, Wittenberg 1735 (Neudruck: Hildesheim – New York 1989).

- *Philosophia definitiva*, Wittenberg 1735 (Neudruck: Hildesheim – New York 1978).

- *Institutiones metaphysicae*, Wittenberg und Zerbst 1738 (Neudruck: Hildesheim – New York 1988).

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, Halle 1739 (Kant: *Gesammelte Schriften*, Bd. XVII, S. 5-226).

- *Acroasis Logica in Christianum L.B. de Wolff dictabat*, Halle 1761 (Neudruck: Hildesheim – New York 1983).

- *Philosophia generalis edidit cum dissertatione prooemiali de dubitatione et certitudine Ioh. Christian Foerster*, Halle 1770 (Neudruck: Hildesheim 1968).

- *Metaphysik*. Übersetzt von G. Fr. Meier. Anmerkungen von J. A. Eberhard, Halle 1783 (Neudruck: Jena 2004).

Berkeley, George: *Philosophical works*. Ed.: M.R. Ayers, London 1975.

- *Principles of human knowledge*, 1710 (Neudruck: London 1988).

- *Three dialogues between Hylas and Philonous*, 1713 (Neudruck: London 1988).

Bilfinger, Georg Bernhard: *Praecepta logica cum ipsius quadam oratione de praecipuis quibusdam discendi regulis ex comparatione corporis et animi erutis*, Jena 1739 (Neudruck: Hildesheim 2002).

- *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen 1725 (Neudruck : 1982).

Brucker, Johann Jakob: *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. 6 Bände, Leipzig 1742-1767 (Neuausgabe, Hildesheim 1975).

Budde, Johann Franz: *Elementa philosophiae instrumentalis*, Halle 1703.

- *Elementa philosophiae theoreticae*, Halle 1703.

Clauberg, Johannes: *Opera omnia philosophica*, Amsterdam 1691 (Neudruck: Hildesheim 1968).

Crusius, Christian August: *Die philosophischen Hauptwerke*. Bde 1-3 hg. von G. Tonelli, Bd. 4 hg. von S. Carboncini und R. Finster, Hildesheim 1964 ff.

- *Entwurf der nothwendigen Vernunft-wahrheiten...*, Leipzig 1745 (Neudruck: Hildesheim (1964).

- *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig 1747 (Neudruck: Hildesheim 1965).

Darjes, Joachim Georg: *Introductio in artem inveniendi seu logicam theoretico-practicam qua analytica atque dialectica in usum et jussu auditorum suorum methodo iis commoda proponuntur*, Jena 1742.

- *Via ad veritatem, commoda auditoribus methodo demonstrata*, Jena 1755.

- *Weg zur Wahrheit, auf Verlangen übersetzt, und mit Anmerkungen erläutert*, Frankfurt an der Oder 1776.

- *Elementa metaphysices commoda auditoribus methodo adornata*, Jena 1753.

- *Die lehrende Vernunft-Kunst*, Jena 1737 (Neudruck: Hildesheim 2000).

Descartes, René: *Oeuvres*, hg. von Charles Adam und Paul Tannery, 12 Bde, Paris 1879-1910.

- *Regulae ad directionem ingenii*, Amsterdam 1701 (postum) (kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von H. Springmeyer, L. Gäbe, H.K. Zekl, Hamburg 1973).

- *Discours de la méthode*, Leiden 1637 (dt. Übers. L. Gäbe, Hamburg 1960).

- *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641 (dt. Übers. G. Schmidt, Stuttgart 1986).

- *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644 (dt. Übers. A. Buchenau, Hamburg 1922).

Gundling, Nikolaus Hieronymus: *Via ad veritatem*, Halle 1713-1715.

Herz, Markus: *Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit*, neu herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und Register versehen von E. Conrad, H.P. Delfosse und B. Nehren, Hamburg 1990 (Königsberg 1771).

Hoffmann, Adolph Friedrich: *Gedanken über Christian Wolffes Logic*, Leipzig 1720 (Christian Wolff, GW, Abt. III., Bd. 117, Hildesheim 2008).

Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, London 1739 - edited by L.A. Selby-Bigge (1888). Second Edition with text revised by P.H. Nidditch, Oxford 1978.

- *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, London 1741 - edited by L.A. Selby-Bigge. Third Edition with text revised by P.H. Nidditch, Oxford 1975.

Jungius, Joachim: *Logica Hamburgensis*, Hamburg 1635.

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, 29 Bde, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern, Berlin und Leipzig 1900 ff.

- *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I, Logik Bauch*, bearbeitet von Tillmann Pinder, Hamburg 1998 (Kant-Forschungen Bd. 8).

- *Logik Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II, Logik Hechsel – Warschauer Logik*, bearbeitet von Tillmann Pinder, Hamburg 1998 (Kant-Forschungen Bd. 9).

Knutzen, Martin: *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata*, Königsberg und Leipzig 1747 (Neudruck: Hildesheim 1991).

Lambert, Johann Heinrich: *Abhandlung vom Criterium veritatis*, 1761. Herausgegeben von K. Bopp. In: *KS Ergänzungshefte* 36 (1915).

- *Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, München 1762. Herausgegeben von K. Bopp. In: *KS Ergänzungshefte* 42 (1918).

- *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, 2Bde, Leipzig 1764 (Neudruck: Berlin 1990).

- *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, 2 Bde, Riga 1771.

Lange, Joachim: *Medicina mentis*, Berlin 1704.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bde, Berlin 1875-1890.

- *Opusculs et fragments inédits de Leibniz* herausgegeben von Louis Couturat, Paris 1903.
- *Deutsche Schriften* herausgegeben von G.E. Guhrauer, Berlin 1838.
- *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übersetzt von E. Cassirer (1915). Neuausgabe als Band 498 der Philosophischen Bibliothek, Hamburg 1996.
- *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von Artur Buchenau, Teil II, Philosophische Bibliothek 497, Hamburg 1996.
- *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, herausgegeben und übersetzt von Reinhard Finster, Hamburg 1997.
- Locke, John:** *An essay concerning human understanding*, edited by P.H. Nidditch, Oxford 1975.
- *Of the Conduct of the Understanding*. In: *The works of John Locke*, London 1823 (Reprinted Aalen 1963, Vol. III, p. 203-289).
- *Anleitung des menschlichen Verstandes* (In der Übersetzung Königsberg 1755 von Georg David Kypke). Herausgegeben von Terry Boswell, Riccardo Pozzo und Clemens Schwaiger, Stuttgart – Bad Cannstatt 1996.
- Meier, Georg Friedrich:** *Vernunftlehre*, Halle 1752.
- *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752 (Kant: *Gesammelte Schriften*, Bd. 16).
- *Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkenntnis*, Halle 1755.
- Ramus, Petrus:** *P. Rami Dialectica verdeutscht und mehrertheils mit Biblischen Exempeln, wie auch mit etlichen Anzeigen erklet ... durch Fr. Beurhusium*, Erfurt 1587.
- Reimarus, Hermann Samuel:** *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zweien ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet*, Hamburg 1756 (Neudruck: München 1979).
- *Die Vernunftlehre ... Dritte verbesserte und zu Vorlesungen eingerichtete Auflage*, Hamburg 1766 (Neudruck: München 1979).
- Reusch, J.P.:** *Systema logicum antiquiorum atque recentiorum item propria praecepta exhibens, editio altera emendatior*, Jena 1734 (Neudruck: Hildesheim 1990).
- *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum item propria dogmata et hypotheses exhibens*, Jena 1735 (Neudruck: Hildesheim 1990).
- Rüdiger, Andreas:** *De sensu veri et falsi libri IV. Editio altera, perpetuis scholiis, fere duabus tertiis, ita auctior ut non facile aliquid, quod ad artem ratiocinandi spectet, fuerit praetermissum*, Leipzig 1722 (Halle 1709).
- *Institutiones eruditionis seu Philosophia synthetica*, Leipzig 1717.
- Spinoza, Benedictus de:** *Die Ethik*. Übersetzt von J. Stern (lat.-dt), Stuttgart 1977.
- Tetens, Johann Nicolaus:** *Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind*, Bützow und Wismar 1760.
- *Über die allgemeine speculativische Philosophie*, Bützow und Wismar 1775.
- *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde, Leipzig 1777 (Neudruck: Hildesheim 1979).
- Thomae Aquinatis:** *Summa Theologica*. In: *Opera omnia*, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré, Paris 1871, Vol. I.
- *De veritate*. In: *Opera omnia*, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré, Paris 1871, Vol. 14.
- Thomasius, Christian:** *Introductio ad philosophiam aulicam...*, Leipzig 1688 (Neudruck: Hildesheim 1993).

- *Einleitung zu der Vernunft-lehre ...*, Halle 1691 (Neudruck: Hildesheim 1998).
- *Außübung Der Vernunft-lehre, Oder: Kurtze, deutliche und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinem Kopffe aufräumen und sich zu Erforschung der Wahrheit geschickt machen ...*, Halle 1691 (Neudruck: Hildesheim 1998).

Thümmig, Ludwig Philipp: *Institutiones philosophiae Wolfianae*, Frankfurt am Main und Leipzig 1725-26 (Neudruck: Hildesheim 1982).

Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von: *Medicina mentis, sive artis inveniendi praecepta generalia*, Leipzig 1687.

- *Medicina mentis*. Erstmalig vollständig ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Johannes Haussleiter, Leipzig 1963.

Walch, Johann Georg: *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1775 (4. Aufl.) (Neudruck: Hildesheim 1968).

Wolff, Christian: *Gesammelte Werke* (GW), herausgegeben von Jean École u.a., bis 1997: 90 Bde, Hildesheim 1962 ff. (I. Abteilung: Deutsche Schriften, II. Abteilung: Lateinische Schriften, III. Abteilung: Ergänzungsreihe: Materialien und Dokumente).

- *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* (Deutsche Logik), 14 Auflagen von 1713 bis 1754 (I. Abt., Bd. 1 - Neudruck: 1978).
- *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Deutsche Metaphysik), Halle 1751 (I. Abt., Bd. 2 – Neudruck: 1997).
- *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig 1841 (I. Abt., Bd. 10 – Neudruck: 1980, S. 109-201).
- *Philosophia rationalis sive Logica*, Frankfurt – Leipzig 1740 (Abt. II., Bd. 1.1-1.3 – Neudruck: 1983).
- *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt – Leipzig 1736 (Abt. II., Bd. 3 – Neudruck: 2001).
- *Cosmologia generalis*, Frankfurt – Leipzig 1737 (Abt. II., Bd. 4 – Neudruck: 1964).
- *Psychologia empirica*, Frankfurt – Leipzig 1738 (Abt. II., Bd. 5 – Neudruck: 1968).
- *Psychologia rationalis*, Frankfurt – Leipzig 1740 (Abt. II., Bd. 6 – Neudruck: 1994).
- *Ratio praelectionum Wolfianarum ...*, Halle 1735 (Abt. II., Bd. 36 – Neudruck: 1972).

B. SEKUNDÄRLITERATUR

- Adickes, Erich** (1925): *Einleitung in die Abtheilung des nachschriftlichen Nachlasses*. In: *Kants gesammelte Schriften* (AA, Bd. XIV), Berlin – Leipzig.
- (1926): *Vorwort*. In: *Kants gesammelte Schriften* (AA, Bd. XVII), Berlin – Leipzig.
- Adorno, Theodor W.** (1995): *Kants „Kritik der reinen Vernunft (1791)“*, hg. von Rolf Tiedemann (Theodor W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv (Abteilung IV: *Vorlesungen*, Band 4) Frankfurt a.M..
- Aebi, Magdalena** (1947): *Kants Begründung der „Deutschen Philosophie“*. *Kants transzendente Logik. Kritik ihrer Begründung*, Basel.
- Aicher, Severin** (1907): *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, Berlin.
- Albrecht, Michael** (1982): *Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?* In: *SL* 14, S. 1-24.
- (1989): *Thomasius – kein Eklektiker?* In: Schneiders, Werner (Hg.): *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 73-94.
- (1994) *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Alexander, Gerhard** (1974): *Das Verständnis des Menschen bei Hermann Samuel Reimarus*. In: Schulz, Günter (Hg.): *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Band 1, Bremen, S. 47-68.
- Allison, Henry E.** (1983): *Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven.
- Arndt, Hans W.** (1965a): *Einleitung*. In: Lambert, Johann Heinrich: *Philosophische Schriften I. Neues Organon*, Hildesheim, S. v-xxxviii.
- (1965b): *Einleitung*. In: Lambert, Johann Heinrich: *Philosophische Schriften III. Anlage zur Architectonic*, Hildesheim, S. v-xxxi.
- (1971a): *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theoriebildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin – New York.
- (1971b): *Der Zusammenhang von Ars judicandi und Ars inveniendi in der Logik von Leibniz*. In: *SL* 3, S. 205-213.
- (1978a): *Einführung*. In: Christian Wolff: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Jean École u.a. Abt. 1, Bd. 1, *Vernünfftige Gedanken I (Deutsche Logik)*, Hildesheim – New York, S. 7-102.
- (1978b): *Einleitung*. In: Baumeister, Fr.Chr.: *Philosophia Definitiva* (Chr. Wolff: *Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd. 7), Hildesheim – New York, S. 1-35.
- (1980): *Die Logik von Reimarus im Verhältnis zum Rationalismus der Aufklärung-sphilosophie*. In: Walter W. – Borinski L. (Hg.): *Logik im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, S. 59-74.
- (1986): *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*. In: Schneiders W. (Hg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 31-47.
- (1995): *Zum Wahrheitsanspruch der Nominaldefinition in der Erkenntnistheorie und Metaphysik Christian Wolffs*. In: Theis, R. – Weber, C. (Hg.): *Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik. Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag*, Hildesheim, S. 34-46.

- Arnsperger, W.** (1897): *Christian Wolff's Verhältnis zu Leibniz*, Weimar.
- Ashworth, E.J.** (1967): *Joachim Jungius (1587-1657) and the Logic of Relations*. In: *AfGPh* 49, S. 72-85.
- Assenmacher, Johannes** (1925): *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Berlin.
- Aster, E. von** (1921): *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, Berlin – Leipzig.
- Axelos, Christos** (1994): *Einleitung*. In: Arnauld, Antoine – Nicole, Pierre: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, aus dem französischen übersetzt und eingeleitet von Christos Axelos, Darmstadt, S. xi-xxviii.
- Baensch, Otto** (1902): *J.H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tübingen – Leipzig 1902 (Neudruck: Hildesheim 1978).
- Bahner, Werner** (Hg.) (1976a): *Renaissance – Barock – Aufklärung. Epochen- und Periodisierungsfragen*, Berlin.
- (1976b): *Zur Einordnung der „Aufklärung“ in die literarhistorische Periodisierung*. In: Ders. *Renaissance – Barock – Aufklärung*, Berlin, S. 60-71.
 - (1976c) *„Aufklärung“ als Periodenbegriff der Ideologieggeschichte*. In: Ders. *Renaissance – Barock – Aufklärung*, Berlin, S. 149-169.
- Bahr, Erhard** (Hg.) (1998a): *Geschichte der deutschen Literatur 2. Von der Aufklärung bis zum Vormärz*, Tübingen – Basel.
- (1998b): *Aufklärung*. In: ders. (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur 2. Von der Aufklärung bis zum Vormärz*, Tübingen – Basel, S. 1-132.
 - (1999): *Geschichte der deutschen Literatur 1. Vom Mittelalter bis zum Barock*, Tübingen – Basel.
- Bärthlein, Karl** (1966): *Zur platonischen Vorgeschichte der alten Transzendentalphilosophie*. In: *KS* 57, S. 72-89.
- (1974): *Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie in der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts*. In: *AGPh* 56, S. 257-316.
 - (1976): *Von der „Transzendentalphilosophie der Alten“ bis zu der Kants*. In: *AGPh* 58, S. 353-393.
- Bauke, Dieter** (1997): *Ehrenfried Walter von Tschirnhaus' Lösung des Methodenproblems und die Entwicklung der Methodologie zur Wissenschaft*. In: Donnert, Erich (Hg.): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlplfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. IV., S. 85-96.
- Baumann, Julius** (1910): *Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants*, Leipzig (Philosophische Bibliothek, Bd. 12).
- Baumanns, Peter** (1997): *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg.
- Baumgarten, Hans-Ulrich** (1992): *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart.
- Beck, L. W.** (1969a): *Lambert und Hume in Kants Entwicklung*. In: *KS* 60, S. 123-130.
- (1969b): *Studies in the philosophy of Kant*, New York.
 - (1969c): *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, Cambridge.
 - (1978a): *Essays on Kant and Hume*, New Haven – London.
 - (1978b): *A Prussian Hume and a Scottish Kant*. In: (ders.): *Essays on Kant and Hume*, New Haven – London 1978, S. 111-129 (Übersetzung von W. Farr: *Ein preußischer Hume und ein schottischer Kant*. In: Farr, Wolfgang (Hg.): *Hume und Kant*, Freiburg – München 1982, S. 168-191).
- Beutin, W., Ehlert, K., Emmerich, W. u.a.** (2001): *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart – Weimar.

- Beyreuther, Erich** (1978): *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart.
- Bloch, Ernst** (1953): *Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere*. In: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1961 (Ernst Bloch Gesamtausgabe, Bd. 6, S. 315-353).
- Blumenberg, Hans** (1981): *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. (1. Auflage 1975).
- (1988): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. (1. Auflage 1966)
- Bochenski, Joseph M.** (1956): *Formale Logik*, Freiburg – München.
- (1968): *Ancient formal Logic*, Amsterdam.
- Bödeker, H.E.** (1990): *Von der „Magd der Theologie“ zur „Leitwissenschaft“ – Vorüberlegungen zu einer Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 14, Heft 1., S. 19-57.
- (Hg.) (2008a): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen.
- (2008b): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung (1680-1720). Thesen*. In: ders. (Hg.): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen, S. 9-20.
- Böhm, Benno** (1929): *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig.
- Böhr, Christoph – Delfosse, Heinrich** (2011) (Hg.): *Facetten der Kantforschung. Ein internationaler Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*, Bad – Cannstatt.
- Bopp, K.** (1915): *Vorwort zu: Lambert, J.H., Abhandlung vom Criterium veritatis*, herausgegeben von K. Bopp, Berlin, S. 3-5.
- (1918): *Zur Einführung zu: Lambert, J.H., Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, herausgegeben von K. Bopp, Berlin, S. 3-5.
- Borowski, L. E.** (1804): *Darstellung des Lebens und Charakters Imm. Kant's*, Königsberg 1804 (Neudruck: *Aetas Kantiana*, Bd. 40, Brüssel 1968).
- Borries, Erika und Ernst von** (1991a): *Deutsche Literaturgeschichte*, Band 1: *Mittelalter – Humanismus – Reformationszeit – Barock*, München.
- (1991b): *Deutsche Literaturgeschichte*, Band 2: *Aufklärung und Empfindsamkeit – Sturm und Drang*, München.
- Bowie, Andrew** (2003): *Introduction to German philosophy. From Kant to Habermas*, Cambridge.
- Brands, Hartmut** (1977): *Untersuchungen zur Lehre von den angeborenen Ideen*, Meisenheim am Glan.
- Brandt, Reinhard** (1991a): *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*, Hamburg (Kant – Forschungen, Bd. 4).
- (1991b): *Locke und Kant*. In: Thompson, Martyn P. (Hg.): *John Locke und Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*, Berlin, S. 87-108.
- (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg.
- Brockdorff, Baron Cay v.** (1926): *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, München.
- Brown, Stuart** (1995): *The seventeenth-century intellectual background*. In: Jolley, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, S. 43-66.
- Bucher, A. – Drüe, H. – Seebohm, Th.** (Hg.) (1975): *Bewusst sein. G. Funke zu eigen*, Bonn.

- Buhr, Manfred – Irrlitz, Gerd** (1968): *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Berlin, Teil I.
- Buickerood, J.G.** (1985): *The natural history of the understanding: Locke and the rise of facultative logic in the eighteenth century*. In: *HPhL* 6, S. 157-190.
- Busche Hubertus** (2004): *Wie triftig ist Kants Kritik der Metaphysik Leibniz?* In: Lewendowski, Alexandra (Hg.): *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert*, *SL*, Sonderheft 33, S. 171-182.
- Calinger, Ronald S.** (1969): *The Newtonian-Wolffian controversy (1740-1759)*. In: *JHI* 30, S. 319-330.
- Caranti, Luigi** (2004): *The problem of Idealism in Kant's Pre-critical Period*. In: *KS* 95, S. 283-303.
- Carboncini, Sonia** (1986): *Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie*. In: *SL (Suppl.)* 26, S. 110-125.
- (1987): *Einleitung*. In: Christian August Crusius, *Kleinere philosophische Schriften*. Herausgegeben von Sonia Carboncini und Reinhard Finster. Teil 1. *Einleitung – Texte*, Hildesheim – Zürich – New York, S. i-xxxvi.
 - (1989): *Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius*. In: Schneiders, Werner (Hg.): *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 287-304.
 - (1991): *Transzendente Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den cartesianischen Zweifel*, Stuttgart – Bad Cannstatt (FMDA, Abt. II, Bd. 5).
- Carboncini, S. – Cataldi Madonna, L.** (Hg.) (1992): *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim – Zürich – New York.
- Carboncini, S. – Finster, R.** (1982): *Das Begriffspaar Kanon – Organon*. In: *AfB* 26, S. 25-29.
- Carl, Wolfgang** (1989a): *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen.
- (1989b): *Kant's first drafts of the deduction of the categories*. In: Förster, E. (Hg.): *Kant's transcendental deductions*, Stanford, S. 3-20.
 - (1992): *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Frankfurt am Main.
- Cassirer, Ernst** (1902): *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg.
- (1915): *Einleitung*. In: Leibniz, G.W.L., *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übersetzt von E. Cassirer. Neuausgabe als Band 498 der Philosophischen Bibliothek, Hamburg.
 - (1921): *Kants Leben und Lehre*, (2. Aufl.) Berlin.
 - (1932): *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen.
 - (1999): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Hamburg, 4 Bände (1. Auflage: Bd. I (1906), Bd. II (1907), Bd. III (1920), Bd. IV (1950 in englischer Sprache)).
- Casula, Mario** (1975): *Die Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrer Entwicklung bis A.G. Baumgarten*. In: *SL Suppl.* 14/3, S. 397-415.
- Cataldi Madonna, Luigi** (1987): *Wahrscheinlichkeit und wahrscheinliches Wissen in der Philosophie von Christian Wolff*. In: *SL* 19, S. 2-40.
- (1989): *Wissenschafts- und Wahrscheinlichkeitsauffassung bei Thomasius*. In: Schneiders, Werner: *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 115-136.

- (1993): *Kant und der Probabilismus der Aufklärung*. In: *Aufklärung* 7/1, S. 24-41.
- (2001): *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Hildesheim – Zürich – New York.
- (2007): *Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 173-193.
- Caygill, Howard** (1995): *A Kant Dictionary*, Oxford.
- Chatelet, Francois** (Hg.) (1972-1973): *Histoire de la Philosophie* (8 Bde), Paris.
- (1972). *Du mythe a la pensée rationnelle*. In: Ders. (Hg.) (1972-1973): *Histoire de la Philosophie*, Paris, Bd. I., S. 17-22).
- (1972): *Platon*. In: Ders. (Hg.) (1972-1973): *Histoire de la Philosophie*, Paris, Bd. I., S. 72-136.
- Cesa, Cl. – Hinske, N.** (Hg.) (1993): *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli*, Frankfurt a. M. – New York – Paris – Wien.
- Ciafardone, Raffaele** (1986): *Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius*, In: Schneiders, W. (Hg.): *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 289-305.
- (Hg.) (1990): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart.
- (2007): *Kraft und Vermögen bei Christian Wolff und Johann Nicolaus Tetens mit Beziehung auf Kant*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 405-414.
- Conrad, Elfriede** (1994): *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der neuen Vernunft*, Stuttgart – Bad Cannstatt (FMDA, Abt. II, Bd. 9).
- Corr, Charles** (1972): *Christian Wolff's treatment of scientific discovery*. In: *JHPh* 10, S. 323-334.
- (1975a): *Did Wolff follow Leibniz?* In: Funke, G. (Hg.): *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses (Mainz 6-10 April 1974)*, Berlin – New York, Teil II.1, S. 11-21.
- (1975b): *Christian Wolff and Leibniz*. In: *JHI* 36, S. 241-262.
- (1986): *Cartesian themes in Wolff's German Metaphysics*. In: Schneiders, W. (Hg.): *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 113-120.
- Cranefield, P.F.** (1970): *On the origin of the phrase: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. In: *Journal of the history of medicine and allied sciences* 25, S. 77-80.
- De Boor, Friedrich** (1997): *Die ersten Vorschläge von Christian Thomasius „wegen aufrichtung einer Neuen Academie zu Halle“ aus dem Jahre 1690*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. IV., S. 57-84.
- Dessoir, Max** (1892): *Des Nic. Tetens Stellung in der Geschichte der Philosophie*. In: *VfwPh* 16, S. 355-368.
- De Vries, Joseph** (1955): *Kantische und thomistische Erkenntnistheorie*. In: Lotz, J.B. (Hg.): *Kant und die Scholastik heute*, Pullach, S. 1-34.
- Dickerhof, Harald** (1995): *Die katholischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation des 18. Jahrhunderts*. In: Hammerstein, N. (Hg.): *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, S. 21-47.

- Donnert, Erich** (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien.
- Döring, Detlef** (2001): *Der Wolffianismus in Leipzig. Anhänger und Gegner*. In: Gerlach, H.M. (Hg.) (2001a): *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*. In: *Aufklärung* 12/2, S. 51-76.
- (2008): *Die res publica litteraria im mitteldeutschen Raum um 1700 im Spiegel ihrer Korrespondenz*. In: Bödeker, H.E. (Hg.): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen, S. 71-98.
- Dover, K.J.** (1972): *Aristophanic comedy*, London.
- Drobisch, M.W.** (1862): *Über Locke, den Vorläufer Kant's*. In: *ZfPh* 2, S. 1-32.
- Düsing, Klaus** (2009): *Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel*. In: *Quaestio* 9, S. 311-324.
- Ecole, Jean** (1998): *War Christian Wolff ein Leibnizianer?* In: *Aufklärung* 10/1, S. 29-46.
- (2001): *Christian Wolffs Metaphysik und die Scholastik*. In: Oberhausen, M. (Hg.): *Vernunftkritik und Aufklärung*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S.115-128.
- Effertz, Dirk** (2005): *Einleitung*. In: Wolff, Christian: *Erste Philosophie oder Ontologie*. Übersetzt und herausgegeben von Dirk Effertz. Lateinisch – Deutsch, Hamburg, S. xi-xxxii.
- Eisler, Rudolf** (1930): *Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Berlin.
- Elschenbroich, Adalbert** (1996): *Nachwort*. In: Andreas Gryphius, *Gedichte. Eine Auswahl*, Stuttgart, S. 137-162.
- Elsenhans, Th.** (1906): *Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts*. In: *AfGPh* 20, S. 129-138 und 227-235.
- Emundts, Dina** (Hg.) (2000): *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, Wiesbaden.
- Engelberg, Ernst** (1976): *Theoretisch-methodologische Prinzipien der Periodisierung*. In: Bahner, W. (Hg.): *Renaissance – Barock – Aufklärung*, Berlin, S. 24-40.
- Engfer, H.J.** (1980): *Die Urteilstheorie von H.S. Reimarus und die Stellung seiner „Vernunftlehre“ zwischen Wolff und Kant*. In: Walter, W. – Borinski L. (Hg.): *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur „Vernunftlehre“ von H.S. Reimarus*, Göttingen 1980, S. 33-58.
- (1982): *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-konzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart – Bad Cannstatt(FMDA, Abt. II, Bd. 1).
- (1986): *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungs-philosophie. Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant*. In: Schneiders, W. (Hg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 48-65.
- (1988): *Konzeption des Psychischen und der Psychologie zwischen Leibniz und Wolff*. In: Jüttemann, G. (Hg.): *Wegbereiter der historischen Psychologie*, München, S. 23-27.
- (1992): *Von der Leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*. In: Carboncini S. – Cataldi Madonna L. (Hg.): *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim – Zürich – New York, S. 193-215.

- Engfer, Jürgen** (2005): *Einleitung*. In: Johann Nicolaus Tetens, *Kleinere Schriften*, Teil 1. In Zusammenarbeit mit Rüdiger Thiele und Robert Mößgen ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Jürgen Engfer, S. xv-xli.
- Erdmann, Benno** (1876): *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffschen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig.
- (1888): *Kant und Hume um 1762*. In: *AGPh* 1, S. 62-77, 216-230.
- Estermann, Monika** (2008): *Memoria und Diskurs. Der Buchhandel in der Frühaufklärung*. In: Bödeker, H.E. (Hg.): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung (1680-1720)*, Göttingen, S. 45-70.
- Eucken, Rudolf** (1879): *Geschichte der philosophischen Terminologie. Im Umriss dargestellt*, Leipzig.
- (1950): *Die Lebensanschauungen der großen Denker* (nach der 18. Auflage von 1922 von Walter Eucken herausgegeben), Berlin.
- Falckenberg, Richard** (1902): *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig.
- Farr, Wolfgang** (Hg.) (1982a): *Hume und Kant*, Freiburg – München.
- (1982b): *Einleitung*. In: Ders.: *Hume und Kant*, Freiburg – München, S. 13-69.
- Festner, Carl** (1892): *Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker*, Halle.
- Finster, Reinhard** (1986a): *Leibnizens Entwurf der phänomenalen Welt im Hinblick auf Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *SL Suppl.* 26, S. 188-197.
- (1986b): *Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff*. In: *SL* 18, S. 72-82.
- (1997) *Einleitung*. In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, herausgegeben und übersetzt von Reinhard Finster, Hamburg, S. ix-xxix.
- Fischer, Ernst** (1907): *Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin.
- Fischer, Klaus P.** (1975): *John Locke in the German Enlightenment. An Interpretation*. In: *JHI* 36, S. 431-446.
- Fischer, Kuno** (1898): *Immanuel Kant und seine Lehre, Teil 1. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*. In: ders.: *Geschichte der neuern Philosophie*, 4. Band, Heidelberg, S. 1-309.
- (2009): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre*. (5. Auflage, Heidelberg 1920) Herausgegeben und eingeleitet von Thomas Sören Hoffmann, Wiesbaden.
- Flasch, Kurt** (2000): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart.
- Förster, Eckart** (ed.) (1989): *Kant's transcendental deductions*, Stanford.
- Frängsmyr, Tore** (1975): *Christian Wolff's mathematical method and its impact on the eighteenth century*. In: *JHI* 36, S. 653-668.
- Freyer, Johannes** (1912): *Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig.
- Funke, Gerhard** (Hg.) (1975): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz 6-10 April 1974)*, Berlin – New York.
- (Hg.) (1991): *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*, Bonn.
- Funke, G. – Kopper J.** (Hg.) (1974): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz.
- Gadamer, Hans Georg** (1968): *Metaphysik im Zeitalter der Wissenschaft*. In: Müller, K. – Totok, W. (Hg.): *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1966*, Wiesbaden 1968-1971, Bd. I., S. 1-12.

- Gäbe, Lüder** (1976): *Zur Aprioritätsproblematik bei Leibniz – Locke in ihrem Verhältnis zu Descartes und Kant*. In: Wagner, Hans (Hg.): *Sinnlichkeit und Verstand*, Bonn, S. 75-106.
- Gaede, Friedrich** (1999): *Renaissance und Reformation*. In: Bahr, E. (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur I. Vom Mittelalter bis zum Barock*, Tübingen – Basel, S. 259-328.
- Gawlick, G. – Kreimendahl, L.** (1987): *Hume in der deutschen Aufklärung, Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart – Bad Cannstatt (FMDA, Abt. II, Bd. 4).
- (1996): *Einleitung*. In: Wolff, Christian: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere / Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart – Bad Cannstatt (FMDA, Abt. I, Bd. 1).
- Gerhardt, Volker** (1999): *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart.
- Gerlach, Hans-Martin** (1980): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland – Leistung, Wirkung, Grenzen und Kritik*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, S. 12-25.
- (Hg.) (2001a): *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*, In: *Aufklärung 12/2*.
- (2001b): *Einleitung*. In: ders. (Hg.): *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*. In: *Aufklärung 12/2*, S. 3-8.
- (2001c): *Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle*. In: ders. (Hg.): *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*. In: *Aufklärung 12/2*, S. 9-26.
- Gerlach, H. M. – Schenk, G. – Thaler, B.** (Hg.) (1980): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Hallesches Wolff-Kolloquium 1979 anlässlich der 300. Wiederkehr seines Geburtstages*, Halle.
- Gerlach, H. M. – Wollgast S.** (1979): *Christian Wolff, ein hervorragender deutscher Philosoph der Aufklärung*. In: *DZfPh 27*, S. 1239-1247.
- Gestrich, Andreas** (1994): *Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Göttingen.
- Gideon, Abram** (1903): *Der Begriff transcendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft (Diss.)*, Marburg.
- Gómez Tutor, Juan Ignacio** (2007): *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 113-123.
- Göpfert, Herbert G.** (1974): *Bemerkungen über Buchhändler und Buchhandel zur Zeit der Aufklärung in Deutschland*. In: Schulz, Günter (Hg.): *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Band 1, Bremen, S. 69-83.
- Görland, Albert** (1909): *Aristoteles und Kant*, Gießen.
- Goubet, Jean-Francois** (2004): *In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik*. In: Rudolph, O.-P. – Goubet, J.-F. (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs*, Tübingen, S. 51-60.
- (2007): *Das Verhältnis zwischen mathematischer Methode und Logik*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 141-152.

Grau, Conrad (1997): *Professor in Halle, Präsident in Berlin. Annäherungen an die Brüder Nikolaus Hieronymus Gundling und Jakob Paul Gundling*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. V., S. 241-254.

Groos, Karl (1901): *Hat Kant Hume's Treatise gelesen?* In: KS 5, S. 177-181.

Gross, Felix (Hg.) (1912): *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A.Ch. Wasianski*, Berlin.

Gurwitsch, Aron (1974): *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin – New York.

Gusdorf, Georges (1992): *Das theologische Ferment in der Kultur der Aufklärung*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.): *Europäische Aufklärungen. Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg, S. 26-39.

Guyer, Paul (1987): *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge.

- (ed.) (1992a): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge.

- (1992b): *The transcendental deduction of the categories*. In: ders. (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, S. 123-160.

- (1998): *The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism (A218 / B265 – A235 / B294)*. In: Mohr, G. – Willaschek, M. (Hg.), *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, S. 297-324.

Haag, Karl Heinz (1960): *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart.

Haering, Theodor (1910): *Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen.

- (Hg.) (1941): *Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*, Berlin.

Hahmann, Andree (2009): *Kritische Metaphysik der Substanz*, Berlin.

Hammermayer, Ludwig (1997): *Zur Genese und Entfaltung von Aufklärung und Akademiebewegung im katholischen Oberdeutschland und zum Anteil des bayerischen Augustinerchorherrn-Stifts Polling (ca. 1717-1787)*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Aufklärung. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. II., S. 481-507.

Hammerstein, Notker (1985): *Zur Geschichte und Bedeutung der Universitäten im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*. In: *Historische Zeitschrift* 241, S. 286-328.

- (1986): *Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert*. In: Schneiders, W. (Hg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 266-277.

- (1989): *Jurisprudenz und Historie in Halle*. In: Hinske, N. (Hg.) (1989): *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, S. 239-254.

- (1990): *Die Universität Leipzig im Zeichen der frühen Aufklärung*. In: Martens, Wolfgang (Hg.): *Zentren der Aufklärung III. Leipzig. Aufklärung und Bürgerlichkeit*, Heidelberg, S. 125-140).

- (Hg.) (1995a): *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen.

- (1995b): *Aufklärung und Universitäten in Europa: Divergenzen und Probleme*. In: ders. (Hg.): *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, S. 191-205.

Harms, Friedrich (1878): *Über die Psychologie von J.N. Tetens. Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1878*, Berlin.

Hartenstein, Gustav (1870): *Über Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz's derselben*. In: *Historisch-Philosophische Abhandlungen*, Leipzig.

Hartmann, Eduard von (1894): *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig.

- (1923) *Kategorienlehre*, Leipzig.

Hauser, Arnold (1953): *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München.

Hauser, Christian (1994): *Selbstbewusstsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Stuttgart – Bad Cannstatt.

Heimsoeth, Heinz (1956a): *Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre*. In: *KS Ergänzungshefte*, Bd. 71, S. 1-92.

- (1956b): *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vor-geschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*. In: *KS Ergänzungshefte*, Bd. 71, S. 125-188.

- (1963): *Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel*. In: *KS* 54, S. 376-403.

- (1965): *Kant und Plato*. In: *KS* 56 (1965-1966), S. 349-372.

- (1967): *Plato in Kants Werdegang*. In: Heimsoeth, H. – Henrich D. – Tonelli G. (Hg.): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 124-143.

Heimsoeth, H. – Henrich, D. – Tonelli G. (Hg.) (1967): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim.

Henrich, Dieter (1967): *Kants Denken 1762-1763. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*. In: Heimsoeth, H. – Henrich, D. – Tonelli, G. (Hg.): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 9-38.

- (1989): *Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first Critique*, In: Förster, E. (Hg.): *Kant's transcendental deductions*, Stanford, S. 29-46.

- (2004): *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790-1794*, Frankfurt am Main.

Henrysson, Henry Alexander (2007): *Purposes, Possibilities and Perfection. The Metaphysical System of Leibniz and Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 39-50.

Hildebrandt, Kurt (1954): *Kants Verhältnis zu Leibniz in der vorkritischen Periode*. In: *ZfphF* 8, S. 3-29.

- (1955): *Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik* (Beihefte zur *ZfphF*, Heft 11), Meisenheim am Glan.

Hinrichs, Carl (1971): *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen.

Hinske, Norbert (1966): *Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung*. In: *KS* 56, S. 485-496.

- (1968a): *Probleme der Kantedition. Erwiderung auf G. Lehmann und B. Tuschling*. In: *ZfphF* 22, S. 408-423.

- (1968b): *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*. In: *AfB* 12, S. 86-113.

- (1970a): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Berlin – Köln – Mainz.

- (1970b): *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien. Zum Exempel für ein Verhältnis von Problem- und Begriffsgeschichte*. In: *AfB* 14, S. 41-68.

- (1972): *Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre.* In: AfB 16, S. 48-59.
- (1978): *Zum Wortgebrauch von „Aufklärung“ im Neuen Organon. Eine begriffsgeschichtliche Analyse mit Hilfe der linguistischen Datenverarbeitung.* In: *Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier* 5, S. 2-6.
- (1980): *Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der „Vernunftlehre“ von H.S. Reimarus.* In: Walter, W. – Borinski, L. (Hg.): *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur „Vernunftlehre“ von H.S. Reimarus*, Göttingen, S. 8-32.
- (1986a): *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung.* In: Schneiders, W. (Hg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 306-320.
- (Hg.) (1986b): *Kant-Index Bd. 1: Stellindex und Konkordanz zu G.F. Meier „Auszug aus der Vernunftlehre“.* Erstellt in Zusammenarbeit mit H.P. Delfosse und H. Schay. Unter Mitwirkung von F. Feibert, M. Gierens, B. Krämer und E. Reinhardt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1986 (FMDA, Abt. III, Bd. 5).
- (Hg.) (1989a): *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg.
- (1989b): *Vorbemerkungen.* In: Ders. (Hg.): *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, S. 9-14.
- (1990): *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie.* In: Ciafardone, R.: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung.* Stuttgart, S. 407-458.
- (1993a): *Kants Vernunftkritik – Frucht der Aufklärung und / oder Wurzel des Deutschen Idealismus ?* In: *Aufklärung* 7/1, S. 3-6.
- (1993b): *G.F. Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre.* In: Cesa, Cl. – Hinske, N. (Hg.): *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli*, Frankfurt am Main – New York – Paris – Wien (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd. 4), S. 103-123.
- (1994): *Kantianismus, Kantforschung, Kantphilosophie. Überlegungen zur Rezeptions-geschichte des Kantischen Denkens.* In: Orth, E.W. – Holzney, H. (Hg.): *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, Würzburg, S. 31-43.
- (1995a): *Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens. Erwiderung auf L. Kreimendahl.* In: Theis, R. – Weber, C. (Hg.): *Christian Wolff bis L. Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik. Festschrift für J. École zum 75. Geburtstag*, Hildesheim – Zürich – New York, S. 102-121.
- (1995b): *Ursprüngliche Einsicht und Versteinierung. Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen „Philosophie lernen“ und „Philosophieren lernen“.* In: Müller, G. (Hg.): *Das kritische Geschäft der Vernunft. Symposium zu Ehren von G. Funke*, Bonn, S. 7-28.
- (1998): *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantischen Logik-corpus*, Stuttgart – Bad Cannstatt, (FMDA, Abt. II, Bd. 13).
- (2009): *Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie.* In: *Quaestio* 9, S. 303-309.
- Hirsch, Eike Christian** (2007): *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*, München.
- Höffe, Otfried** (1983): *Kant*, München.

- Hoffmann, Thomas Sören** (2009): *Kuno Fischers Leibnizbuch – Eine Einführung*. In: Fischer, Kuno (2009): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre* (5. Auflage: Heidelberg 1920), Herausgegeben und eingeleitet von Thomas Sören Hoffman, Wiesbaden, S. i-xxx.
- Holzhey, Helmut** (1970): *Kants Erfahrungsbegriff*, Basel – Stuttgart.
- (1983): *Philosophie als Eklektik*. In: *SL* 15, S. 19-29.
- Honnfelder, Ludger** (1985): *Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik*. In: *PhJ* 92, S. 273-290.
- (1990): *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg.
- (1995): *Die „Transzendentalphilosophie der Alten“: Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff von Transzendentalphilosophie*. In: Robinson, Hoke (Hg.): *Proceedings of the 8. international Kant Congress, Memphis 1995*, Milwaukee, Vol. I, Part 2, S. 393-407.
- Horn, J. Chr.** (1965): *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Wien 1965.
- Hübener, Wolfgang** (1973): *Descartes-Zitate bei Clauberg. Zum Quellenwert früh-cartesianischer Kontroversliteratur für die Descartesforschung*. In: *SL* 5, S. 233-239.
- (1985) *Leibniz' gebrochenes Verhältnis zur Erkenntnismetaphysik der Scholastik*. In: *SL* 17, S. 66-76.
- Irritz, Gerd** (2001): *Antinomik bei Kant und was er von deren Aufklärung erwartete*. In: Oberhausen, M. (Hg.): *Vernunftkritik und Aufklärung*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 187-204.
- (2002) *Kant-Handbuch*, Stuttgart.
- Ivanov, Vitaly** (2007): *Principium omnium primum. Zur Frage nach der Stellung des Widerspruchsprinzips in der Ordnung der Explikation des Begriffs des Seienden in der Wissenschaft der Ontologie*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 273-289.
- Jachmann, R.B.** (1804): *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg.
- Jacobs, Jürgen** (2001): *Aporien der Aufklärung. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Tübingen – Basel.
- Jakubowski – Tiessen, Manfred** (Hg.) (1999a): *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen.
- (1999b) *Einleitung*. In: Ders. (Hg.) (1999a): *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen, S. 7-11.
- Jaumann, Herbert** (2002): *Nachwort*. In: Martin Opitz, *Buch von der Deutschen Poeterey (1624)*, herausgegeben von Herbert Jaumann, Stuttgart, S. 191-213.
- Jørgensen, S.A., Bohmen, K., Øhrgaard, P.** (1990): *Geschichte der deutschen Literatur 1740-1789. Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik*, München.
- Jolley, Nicholas** (ed.) (1995a): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge.
- (1995b): *Introduction*. In: (ders.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, S. 1-17.
- Jourdain, Philip E. B.** (1916): *The logical work of Leibniz*. In: *The Monist* 26, S. 504-523.

- Jüttemann, G.** (Hg.) (1988): *Wegbereiter der historischen Psychologie*, München.
- Jüttner, Siegfried – Schlobach, Jochen** (Hg.) (1992a): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg.
- (1992b): *Einleitung*. In: ders. (Hg.): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg, S. vii-xi.
- Kaelhler, Klaus Erich** (1986a): *Baumgartens ontologische Begründung der Monadenlehre und Leibniz' „Vernunft“*. In: *SL (Suppl.)* 26, S. 126-138.
- (1986b): *Kants frühe Kritik an der Lehre von der „prästabilierten Harmonie“ und ihr Verhältnis zu Leibniz*, KS 76, S. 405-419.
- Kahl-Furthmann, G.** (1949): *Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen?* In: *Studia Philosophica* 9, S. 80-92.
- (1953): *Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung*. In: *ZfphF* 7, S. 326-339.
- (1976): *Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant*. In: *ZfphF* 30, S. 107-122.
- Kanzian, Christian** (1993): *Kant und Crusius 1763*. In: KS 84, S. 399-407.
- Karasek, Jindrich** (2007): *Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur systematischen Begründung des Systems der Metaphysik bei Wolff und Kant*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 71-98.
- Kathe, Heinz** (2002): *Die Wittenberger philosophische Fakultät 1502-1817*, Köln – Weimar – Wien.
- Kaulbach, Friedrich** (1967): *Die Entwicklung des Synthesis-Gedankes bei Kant*. In: Heimsoeth, H. – Henrich, D. – Tonelli, G. (Hg.): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 56-92.
- Kaulbach, Fr. – Ritter, J.** (Hg.) (1966): *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin.
- Kauppi, Raili** (1969): *Die Idee der Logik in der Philosophie Leibnizens*. In: Müller, K. – Totok, W. (Hg.): *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1966, Wiesbaden 1968-1971*, Bd. III., S. 80-91.
- Kemp Smith, N.** (1918): *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, New York.
- Kirsten, Günther** (1973): *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel. Ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Tübingen.
- Klaus, Georg** (1961): *Einleitung*. In: Kant, Immanuel: *Frühschriften*, hrsg. von G. Klaus, Berlin, S. vii-xcvii.
- Klemme, Heiner F.** (Hg.) (1994): *Die Schule Immanuel Kants*, Hamburg (Kant-Forschungen, Bd. 6).
- Kneale, William – Kneale, Martha** (1962): *The development of Logic*, Oxford.
- Knittermeyer, H.** (1920): *Der Terminus „transzendental“ in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant (Diss.)*, Marburg.
- (1924): *Transzendent und transzendental*. In: *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin und Leipzig, S. 195-214.
- (1941): *Immanuel Kant*. In: Haering, Theodor (Hg.): *Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*, Berlin, S. 247-272.
- (1953): *Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie*. In: KS 45 (1953-1954), S. 113-131.

- Knüfer, Carl** (1911): *Grundzüge der Geschichte des Begriffs „Vorstellung“ von Wolff bis Kant* (Diss.), Halle.
- König, Edmund** (1884): *Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert mit Beziehung auf Kant*. In: *ZfPhphK* 85, S. 292-313.
- Kondylis, Panajotis** (1990) *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart.
- (2002): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981 (3. Aufl. Hamburg 2002).
- Kopper, Joachim** (1976): *Descartes und Crusius über „Ich denke“ und leibliches Sein des Menschen*. In: *KS* 67, S. 339-352.
- Kopper, J. – Marx, W.** (Hg.) (1981): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim.
- Körner, Elisabeth** (1980): *Das Renaissancebild der Aufklärung*. In: Toellner, Richard (Hg.): *Aufklärung und Humanismus*, Heidelberg, S. 23-32.
- Kossok, Manfred** (1992): *Historische Bedingungen der europäischen Aufklärung(en)*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg, S. 40-53.
- Kovacs, Elisabeth** (Hg.) (1979): *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München.
- Koyré, Alexander** (1893): *Descartes und die Scholastik*, Bonn.
- Kreimendahl, Lothar** (1990): *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln.
- (1994): *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus*, Stuttgart.
- (1996): *Einleitung*. In: Christian Wolff: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Historisch-kritische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl*, Stuttgart – Bad Cannstatt (FMDA, Abt. I, Bd. 1).
- Krieger, Martin** (1993): *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Würzburg
- Krings, Hermann** (1940): *Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters*. In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 18, S. 233-249.
- Krouglov, Alexei N.** (2001): *Zum Menschenbild bei G.W. Leibniz und I. Kant. Das Menschenbild in der „Monadologie“ und einige Parallelen und Kontroversen zu dem Kants*. In: Poser, Hans (Hg.): *Nihil sine ratione. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin, S. 655-662.
- (2005): *Der Begriff transzendental bei J.N. Tetens. Historischer Kontext und Hintergründe*. In: *Aufklärung* 17, S. 35-75.
- (2008): *Tetens, Kant und die Diskussion über die Metaphysik in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Moskow [in russo].
- (2009): *Die Ontologie von Tetens und seiner Zeit*. In: *Quaestio* 9, S. 269-283.
- (2011): *Erste oder zweite Wahl? Kant und die Suche nach einem Nachfolger für Meier in Halle (1777/78) – Beigabe. Brief von Johann Erich Biester an Johann Nikolaus Tetens vom 29 Juni 1777*. In: Böhr, Christoph – Delfosse, Heinrich (Hg.), *Facetten der Kantforschung. Ein internationaler Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 87-104.
- Kurpakov, Vadim** (2007): *Zum Einfluss von Wolff und Wolffianern auf die Kantische Logik*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 195-204.

- Lasswitz, Kurd** (1890): *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hamburg – Leipzig.
- Lehmann, Hartmut** (1999): *Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung*. In: Jakubowski – Tiessen, M. (1999a): *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen, S. 13-24.
- Leinsle, Ulrich Gottfried** (1988): *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg.
- Leisegang, Hans** (1915): *Über die Behandlung des scholastischen Satzes „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“ und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: KS 20, S. 403-421.
- Lenders, Winfried** (1971a): *The analytic Logic of G.W. Leibniz and Chr. Wolff: a problem in Kant research*. In: *Synthese* 23 (1971-1972), S. 147-153.
- (1971b): *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*, Hildesheim – New York.
- Lewendowski, Alexandra** (Hg.) (2004a): *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert*, SL, Sonderheft 33.
- (2004b) *Einleitung*. In: Ders. (Hg.): *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert*, SL, Sonderheft 33, S. 9-14.
- Liske, Michael – Thomas** (2000): *Gottfried Wilhelm Leibniz*, München.
- Loemker, L.E.** (1965): *Leibniz und die Grenzen des Empirismus*. In: KS 56, S. 315-328.
- Lotz, Johannes B.** (Hg.) (1955a): *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München.
- (1955b): *Die transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik*. In: Lotz, J.B. (Hg.): *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, S. 35-108.
- (1962): *Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel*. In: *Wissenschaft und Weltbild* 15, S. 193-208.
- Löttsch, Frieder** (1979): *Vorbericht des Herausgebers*. In: Reimarus, H. S.: *Vernunftlehre* (Nachdruck der ersten Auflage von 1756), München.
- Lüthje, Hans** (1925): *Christian Wolffs Philosophiebegriff*. In: KS 30, S. 39-66.
- Marquardt, Anton** (1885): *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusanischen Philosophie*, Kiel.
- Martens, Wolfgang** (1974): *Die Geburt des Journalisten in der Aufklärung*. In: Schulz, Günter (Hg.): *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Band 1, Bremen, S. 84-98.
- (Hg.) (1990): *Zentren der Aufklärung III. Leipzig. Aufklärung und Bürgerlichkeit* (*Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Bd. 17), Heidelberg.
- Martin, Gottfried** (1967): *Leibniz: Logik und Metaphysik, Teil I. Logik*, Zweite, durchgesehene und vermehrte Auflage, Berlin.
- Matzat, Heinz-L.** (1947): *Die Gedankenwelt des jungen Leibniz*. In: Schischkoff, G. (Hg.): *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, S. 37-67.
- Mayer, Hans** (1999): *Deutsche Geschichte und Deutsche Aufklärung*, Frankfurt am Main.
- Merker, Nicolao** (1982): *L' illuminismo tedesco*, Roma 1974, aus dem Italienischen von Diane Doucet-Rosenstein übersetzt: *Die Aufklärung in Deutschland*, München 1982.
- Meyer, Regina** (1995): *Das Licht der Philosophie. Reformgedanken zur Fakultätenhierarchie im 18. Jahrhundert von Christian Wolff bis Immanuel Kant*. In: Hammerstein, N. (Hg.): *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, S. 97-124.

- (1997): *Der Akademiegedanke in der Philosophie Christian Wolffs*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. II., S. 75-86.
- Meyer-Abich, Adolf** (1947): *Joachim Jungius – ein Philosoph vor Leibniz*. In: Schischkoff, G. (Hg.): *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, S. 138-152.
- Mirbach, Dagmar** (2004): *Einführung*. In: Baumgarten, A. G.: *Metaphysik*. Übersetzt von G. Fr. Meier. Anmerkungen von J. A. Eberhard, Halle 1783 (Neudruck: Jena 2004).
- Miteva, Evelina** (2009): *Tetens and the Pre-Kantian Debate on the Status of Metaphysics* (Rezension zu: A.N. Krouglov, *Tetens, Kant und Diskussion über die Metaphysik in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Moskow 2008 (in russo)). In: *Quaestio* 9, S. 445-448.
- Mittelstraß, Jürgen** (1970): *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin – New York.
- Möller, Horst** (1986): *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Mohr, Georg – Willaschek, Marcus** (Hg.) (1998): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin.
- Mühlhpfordt, Günter** (1984): *Aufklärungsphilosophie in neuer Sicht: Antiintellektualismus als Hauptströmung?* In: *DZfPh* 32, S. 1118-1124.
- (1986): *Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735*. In: Schneiders, W. (Hg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 237-253.
- Müller, K. – Totok, W.** (Hg.) (1968-1971): *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1966*, Wiesbaden.
- Natorp, Paul** (1882): *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Marburg.
- Neemann, Ursula** (1993-1994): *Gegensätze und Syntheseveruche im Methodenstreit der Neuzeit. 1: Gegensätze*, Hildesheim – Zürich – New York 1993, 2: *Syntheseveruche*, Hildesheim – Zürich – New York 1994.
- (2007): *Der Zusammenhang zwischen formalen und ontologischen Aspekten in der Urteils-theorie von Christian Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 124-139.
- Niggli, Ursula** (1997): *Alexander Gottlieb Baumgarten in neuer Sicht*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. V., S. 295-304.
- (Hg.) (1999): *Alexander Baumgarten, Die Vorreden zur Metaphysik*, Frankfurt a.M..
- Oberhausen, Michael** (1997): *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung“ apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart – Bad Cannstatt (FMDA, Abt. II, Bd.12)
- (2000) *Die Vorlesungen über Logik. Zu Band XXIV der AA*. In: KS 91 Sonderheft, S. 160-171.
- (Hg.) (2001) *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart - Bad Cannstatt.
- Oehler, Klaus** (1984): *Einleitung und Anmerkungen*. In: Aristoteles: *Kategorien*, übersetzt und erläutert von K. Oehler, Berlin, S. 37-296.
- Outram, Dorinda** (1995): *The Enlightenment*, Cambridge.
- Pasemann, Dieter** (1980): *Christian Wolffs Verteidigung der Autonomie der Philosophie*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, S. 63-74.

- Passmore, J.A.** (1953): *Descartes, the british empiricists, and formal Logic*. In: *Philosophical Review* 62, S. 545-553.
- Patitz, Lutz** (1991): *J.G. Darjes (1714-1791). Universitätslehrer in Frankfurt an der Oder, Frankfurter Buntbücher* 2, Frankfurt an der Oder.
- Paulsen, Friedrich** (1898): *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Werke*, Stuttgart.
- (1900a): *Kant der Philosoph des Protestantismus*. In: *KS* 4, S. 1-31.
 - (1900b): *Kants Verhältnis zur Metaphysik*. In: *KS* 4, S. 413-447.
 - (1902): *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin.
 - (1919-1921): *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, Berlin – Leipzig.
- Paz, Boguslav** (2001): *Christian Wolffs Ontologie. Ihre Voraussetzungen und Hauptdimensionen*. In: Gerlach, Hans-Martin (Hg.): *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner*. In: *Aufklärung* 12/2, S. 27-50.
- (2007): *Methode und Wahrheit bei Wolff*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., S. 259-272.
- Perler, Dominik** (1998): *René Descartes*, München.
- (2002): *Aristotelismus in der frühen Neuzeit*. In: *PhR* 49, S. 273-289.
- Peters, Wilhelm S.** (1968): *Kants Verhältnis zu J.H. Lambert*. In: *KS* 59, S. 148-153.
- Petersen, Peter** (1921): *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig.
- Philipp, Wolfgang** (Hg.) (1963): *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremen.
- Pichler, Hans** (1910): *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig.
- (1937): *Einleitung in die Kategorienlehre*, Berlin (*KS Ergänzungshefte*, Neue Folge 2).
- Pimpinella, Pietro** (2001): *Cognitio intuitiva bei Wolff und Baumgarten*. In: Oberhausen, M. (Hg.): *Vernunftkritik und Aufklärung*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S.265-294.
- Piur, Paul** (1903): *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs. Ein Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Sprache*, Halle.
- Pollok, Konstantin** (2001), *Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. Ein kritischer Kommentar*, Hamburg.
- Poppe, Bernhard** (1907): *A.G. Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*, Borna – Leipzig.
- Poser, Hans** (1969): *Zum logischen und inhaltlichen Zusammenhang der Modalbegriffe bei Leibniz*. In: *KS* 60, S. 436-451.
- (1975): *Zum Begriff der Monade bei Leibniz und Wolff*. In *SL (Suppl.)* 14, S. 383-395.
 - (1979): *Die Bedeutung des Begriffs „Ähnlichkeit“ in der Metaphysik Christian Wolffs*. In: *SL* 11, S. 62-81.
 - (1981): *Die Stufen der Modalität. Kants System der Modalbegriffe*. In: Weinke, Kurt (Hg.): *Logik, Ethik und Sprache. Festschrift für Rudolf Freundlich*, Wien – München, S. 195-212.
 - (1983): *Mögliche Erkenntnis und Erkenntnis der Möglichkeit. Die Transformation der Modalkategorien der Wolffschen Schule in Kants kritischer Philosophie*. In: *Grazer philosophische Studien* 20, S. 129-147.
 - (Hg.) (2001): *Nihil sine ratione. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin.

- (2004): „*Da ich wider Vermuthen gantz natürlich auf die vorher bestimmte Harmonie des Herrn von Leibniz geführt ward, so habe ich dieselbe beybehalten*“. *Christian Wolffs Rezeption der prästabilierten Harmonie*. In: Lewendoski, Alexandra (Hg.): *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert*, SL, Sonderheft 33, S. 49-64.
- Pozzo, Riccardo** (1989): *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logikkolleg*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris.
- (2000): *Georg Friedrich Meiers „Vernunftlehre“*, Stuttgart – Bad Cannstatt (FMDA, Abt. II, Bd. 15).
- (2001): *Leibniz on Aristotle's Logic and Metaphysics*. In: Poser, Hans (Hg.): *Nihil sine ratione. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin, S. 1020-1027.
- Prantl, Carl** (1855-1870): *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde, Leipzig.
- Pütz, Peter** (1978): *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt.
- Puntel, L.B.** (1978): *Transzendentalität und Logik*. In: *NHfPH* 14, S. 76-114.
- Raabe, Paul** (1974): *Die Zeitschrift als Medium der Aufklärung*. In: Schulz, Günter (Hg.): *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Bremen, S. 99-136.
- (1979): *Aufklärung durch Bücher*. In: Raabe, P. – Schmidt-Biggemann, W. (Hg.): *Aufklärung in Deutschland*, Bonn, S. 87-104.
- (1987): *Gelehrtenbibliotheken im Zeitalter der Aufklärung* (Paderborn).
- Raabe, Paul – Schmidt-Biggemann, Wilhelm** (Hg.) (1979): *Aufklärung in Deutschland*, Bonn.
- Ratke, Heinrich** (1929): *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.
- Reinalter, Helmut** (1997): *Die Aufklärung zwischen Moderne und Postmoderne*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. V., S. 1-10.
- Ricken, Ulrich** (1992): *Begriffe und Konzepte für Aufklärung. Zur Problematik einer Begriffsgeschichte als vergleichende Lexikologie der Aufklärung*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg, S. 95-105.
- (1997): *Christian Wolffs Beitrag zur Ausbildung der deutschen Wissenschaftssprache*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. II., S. 97-108.
- Riehl, Alois** (1904): *Anfänge des Kritizismus – Methodologisches bei Kant*. In: *KS* 9, S. 493-517.
- (1924): *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. 3 Bde, Leipzig (1. Auflage 1876-1877).
- Risse, Wilhelm** (1964-1970): *Die Logik der Neuzeit. 1500-1780*, 2 Bde, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- (1965-1979): *Bibliographia logica*, 4 Bde, Hildesheim – New York.
- Robinson, H.** (Hg.) (1995): *Proceedings of the 8. international Kant Congress, Memphis 1995*, Milwaukee.
- Röd, Wolfgang** (1972): *Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts*. In: *PhJ* 79, S. 57-76.
- (1976): *Die Beurteilung der analytischen Methode der klassischen Naturwissenschaft in der Philosophie des 17. und 18. Jhdts*. In: Wagner, Hans (Hg.):

Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel, Bonn, S. 107-122.

Rosenkranz, Karl (1838): *Vorrede zur gesamten Ausgabe*. In: *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fr.W. Schubert, Bd.1, Leipzig, S. vii-xxxix.

- (1840): *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. In: *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fr.W. Schubert, Bd. 12, Leipzig.

Rudolph, Oliver-Pierre (2004): *Die Psychologie Christian Wolffs und die scholastische Tradition*. In: Rudolph, O.-P. – Goubet, J.-F. (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs*; Tübingen, S. 237-248.

- (2007): *Das Fundament des Wolffschen Systems der Philosophie*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 15-24.

Rudolph, Oliver-Pierre / Goubet, Jean Francois (Hg.) (2004a): *Die Psychologie Christian Wolffs*, Tübingen.

- (2004b): *Einleitung: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. In: Rudolph, O.-P., Goubet, J.-F. (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs*, Tübingen, S. 1-10.

Sala, Giovanni (1988): *Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie*. In: *PhJ* 95, S. 18-53.

Sarmiento, Gustavo (2005): *On Kant's Definition of the monad in the Monadologia physica of 1756*. In: *KS* 96, S. 1-19.

Schenk, Günter (1980): *Zur Stellung der Logik in der Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung von Christian Wolffs „Philosophia rationalis sive logica“*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Hallesches Wolff-Kolloquium 1979 anlässlich der 300. Wiederkehr seines Geburtstages*, Halle, S. 48-56.

- (1990a): *Zum Streit über den logischen Kalkül*. In: Lambert, J. H.: *Neues Organon*, Berlin (Leipzig 1764), S. 892-903.

- (1990b): *Nachwort. Biographisches und Werkhistorisches*. In: Lambert, J.H.: *Neues Organon*, Berlin (Leipzig 1764), S. 1027-1044.

- (1990c): *Zur Stellung des „Neuen Organon“ im philosophischen Gesamt-schaffen Lamberts*. In: Lambert, J.H.: *Neues Organon*, Berlin (Leipzig 1764), S. 1045-1056.

- (1990d): *Anmerkungen*. In: Lambert, J.H.: *Neues Organon*, Berlin (Leipzig 1764), S. 909-1019.

- (1997a): *Zur Rezeption von Meiers Vernunftlehre*. In: G. F. Meier: *Vernunftlehre. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage. III. Teil - Appendix*, Halle, S. 743-784.

- (1997b): *Zur vorliegenden Ausgabe*. In: G. F. Meier: *Vernunftlehre. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage. III. Teil – Appendix*, Halle, S. 843-859.

- (1997c): *Biographisches* (G. F. Meier). In: G. F. Meier: *Vernunftlehre. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage. III. Teil – Appendix*, Halle, S. 863-938.

- (1997d): *Zum Logikunterricht in pietistisch orientierten deutschen Ländern des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Elementa philosophiae rationalis von Johann Christoph Knaus*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. V., S. 305-333.

Schepers, Heinrich (1959): *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18. Jahrhundert*, Köln (KS Ergänzungshefte, Bd. 78).

- (1966): *Leibniz' Arbeiten zu einer Reformation der Kategorien*. In: *ZfphF* 20, S. 539-567.

- (1969): *Begriffsanalyse und Kategoriensynthese. Zur Verflechtung von Logik und Metaphysik bei Leibniz*. In: Müller, K. – Totok, W. (Hg.): *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1966, Wiesbaden 1968-1971*, Bd. III., S. 34-49.

Schindling, Anton (1995): *Die protestantischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung*. In: Hammerstein, N. (Hg.): *Universitäten der Aufklärung*, Göttingen, S. 9-19.

- (1997): *Aspekte des „Josephinismus“ – Aufklärung und frühjosephinische Reformen in Österreich. Ein Essay zu dem klassischen Werk Eduard Winters*. In: Donnert, E. (Hg.): *Europa in der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, S. 683-690.

Schischkoff, Georgi (Hg.) (1947): *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen.

Schmidt, Gerhart (1976): *Leibniz contra Locke – eine Systemkonfrontation*. In: Wagner, Hans (Hg.): *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn, S. 59-74.

- (1986): *Einleitung*. In: Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia / Meditationes über die erste Philosophie (Lateinisch / Deutsch)*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt, Stuttgart.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm (1979): *Emanzipation durch Überwindung – Institutionen und Personen der deutschen Frühaufklärung*. In: Raabe, P. – Schmidt-Biggemann, W. (Hg.): *Aufklärung in Deutschland*, Bonn, S. 45-61.

Schneiders, Werner (1971): *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim – New York.

- (1973): *Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*. In: *SL Suppl.* 12/1, S. 105-121.

- (1974): *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg – München.

- (1979): *Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer*. In: *SL* 11, S. 3-21.

- (1982): *Aufklärung durch Geschichte. Zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie: Leibniz, Thomasius, Wolff*. In: *SL (Sonderheft)* 10, S. 79-99.

- (1983): *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart – Bad Cannstatt.

- (1985): *Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritik-begriffs*. In: *SL* 17, S. 143-161.

- (Hg.) (1986a): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg.

- (1986b): *Deus est philosophus absolute summus. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff*. In: ders. (Hg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 9-30.

- (1989a): *300 Jahre Aufklärung in Deutschland*. In: ders. (Hg.): *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 1-20.

- (Hg.) (1989b): *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg.
- (1990): *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg.
- (1992a): *Christian Wolff über Verstand und Vernunft*. In: Carboncini, S. – Cataldi Madonna, L. (Hg.): *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim – Zürich – New York, S. 39-59.
- (1992b): *Aufklärungsphilosophien*. In: Jüttner, S. – Schlobach, J. (Hg.): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg, S. 1-25.
- (1993): *Vorwort*. In: Thomasius, Christian: *Introductio ad philosophiam aulicam*, Leipzig 1688 (Nachdruck: Hildesheim – Zürich – New York 1993), S. v-xv.
- (Hg.) (1995a): *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München.
- (1995b): *Gottes Garten. Zu Leibniz' Idee einer Seinsharmonie*. In: Theis R. – Weber, C. (Hg.): *Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik. Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag*, Hildesheim, S. 3-15.
- (1997): *Das Zeitalter der Aufklärung*, München.
- (1998a): *Vorwort*. In: Thomasius, Christian: *Einleitung zur Vernunftlehre*, Halle 1691 (Nachdruck: Hildesheim – Zürich – New York 1998), S. i-xiv.
- (1998b): *Vorwort*. In: Thomasius, Christian: *Ausübung der Vernunftlehre*, Halle 1691 (Nachdruck: Hildesheim – Zürich – New York 1998), S. i-xi.
- (2000): *Ein vergessenes Kant-Porträt*. In: KS 91, S. 1-7.
- Schöffler, Herbert** (1956): *Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff*, Frankfurt a.M..
- Schönfeld, Martin** (2000): *The philosophy of the young Kant. The precritical project*, Oxford.
- Scholz, Heinrich** (1931): *Abriß der Geschichte der Logik*, Berlin.
- (1932): *Augustin und Descartes*. In: BfdPh 5, S. 406-423.
- Schröder, Peter** (1999): *Christian Thomasius. Zur Einführung*, Hamburg.
- Schulemann, Günther** (1929): *Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie*, Leipzig.
- Schulthess, Peter** (1981): *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungs- geschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin – New York (KS Ergänzungshefte, Bd. 113).
- Schulthess, Peter – Imbach Ruedi** (1996): *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, Zürich.
- Schulz, Günter** (Hg.) (1974): *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Bd. 1, Bremen 1974.
- Schupp, Franz** (2003): *Geschichte der Philosophie im Überblick*, Band 3: *Neuzeit*, Hamburg.
- Schwabe, Heinz** (1980): *Christian Wolffs Wissenschaftsverständnis und die zeitgenössische Wissenschaftsentwicklung*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, S. 139-146.
- Schwaiger, Clemens** (2001): *Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten*. In: Poser, Hans (Hg.): *Nihil sine ratione. VII. internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin, S. 1178-1184.
- Selle, Götz von** (1944): *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Königsberg.

- Sommer, Robert** (1892): *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik. Von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Würzburg.
- Specht, Rainer** (1989): *John Locke*, München.
- Stemme, Fritz** (1953): *Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 72, S. 144-158.
- Stich, Stephen P.** (ed.) (1975): *Innate ideas*, Berkeley – L.A..
- Stichweh, Rudolf** (2008): *Zur Funktion der Universität für die deutsche Frühaufklärung*. In: Bödeker, H.E. (Hg.): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen, S. 31-44.
- Störing, Gustav** (1901): *Die Erkenntnistheorie von Tetens. Eine historisch-kritische Studie*, Leipzig.
- Stollberg-Rillinger, Barbara** (2000): *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart.
- Stolzenberg, Jürgen – Rudolph, Oliver-Pierre** (Hg.) (2007): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim.
- Sträter, Udo** (1995): *Aufklärung und Pietismus – das Beispiel Halle*. In: Hammerstein, N. (Hg.): *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, S. 49-61.
- Tasche, Frank** (1986): *Von der Monade zum Ding an sich: Bemerkungen zur Leibniz-Rezeption Kants*. In: *SL Suppl.* 26, S. 198-212.
- Tellkamp, August** (1927): *Über das Verhältnis J. Lockes zur Scholastik (Diss.)*, Münster.
- Theis, Robert** (2008): *Vorwort*. In: Adolph Friedrich Hoffmann, *Gedancken über Christian Wolffens Logic*, Leipzig 1729 (Neudruck: Hildesheim – Zürich – New York 2008).
- Theis, R. – Weber, C.** (Hg.) (1995): *Von Christian Wolff bis L. Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik. Festschrift für J. École zum 75. Geburtstag*, Hildesheim – Zürich – New York.
- Thiel, Udo** (2007): *Zum Verhältnis von Gegenstandsbewusstsein und Selbstbewusstsein bei Wolff und seinen Kritikern*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 377-390.
- Toellner, Richard** (Hg.) (1980): *Aufklärung und Humanismus*, Heidelberg.
- (1980b): *Zur Einführung*. In: Ders. (Hg.) (1980): *Aufklärung und Humanismus*, Heidelberg, S. 11-19.
- Tomasoni, Francesco** (2009): *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung* (Übersetzung aus dem Italienischen von Gunnhild Schneider), Münster – New York – München – Berlin.
- Tommasi, Francesco Valerio** (2003): *Franz Albert Aepinus, l' aristotelismo tedesco e Kant. Un contributo per la storia e il senso della filosofia trascendentale tra metafisica et epistemologia*. In: *Archivio di filosofia* 71, S. 333-358.
- (2008): *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l' analogia tra la scolastica e Kant*, Firenze.
- Tonelli, Giorgio** (1959): *Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit“*. In: *AfPh* 9, S. 37-66.
- (1962): *Der historische Ursprung der kantischen Termini „Analytik“ und „Dialektik“*. In: *AfB* 7, S. 120-139.
- (1963): *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*. In: *KS* 54, S. 369-375.

- (1964): *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der Kritik der reinen Vernunft*. In: *AfB* 9, S. 233-242.
- (1966a): *Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts*. In: Kaulbach, Fr. – Ritter, J. (Hg.): *Kritik und Metaphysik. Studien H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin, S. 134-158.
- (1966b): *Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert*. In: *KS* 57 (1966), S. 417-456.
- (1967): *Kant und die antiken Skeptiker*. In: Heimsoeth, H. – Henrich, D. – Tonelli, G. (Hg.): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 93-123.
- (1969): *Vorwort zu: Chr. A. Crusius: Die philosophischen Hauptwerke*, herausgegeben von G. Tonelli, Bd. 1., Hildesheim, S. vii-lxv.
- (1971a): *The „weakness“ of reason in the Age of Enlightenment*. In: *Diderot Studies* 14, S. 217-244.
- (1971b): *Rezension zu: Hinske, N.: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Mainz 1970. In: *KS* 62, S. 508-511.
- (1974): *Leibniz on innate ideas and early reactions of the publication of the „Nouveaux Essais“*. In: *JHPH* 12, S. 437-454.
- (1975a): *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. In: Funke, G. – Kopper, J. (Hg.): *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974*, Bd. 3 (Vorträge), Berlin – New York, S. 186-191.
- (1975b): *Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy*. In: Bucher, A. – Drüe, H. – Seebohm, Th. (Hg.): *Bewusst sein. G. Funke zu eigen*, Bonn, S. 126-144.
- (1976): *Analysis und Synthesis in 18. century philosophy prior to Kant*. In: *AfB* 20, S. 178-213.
- (1978): *„Critique“ and related terms prior to Kant. A historical survey*. In: *KS* 69, S. 118-148.
- (1994): *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic (edited by D.H. Chandler)*, Zürich – New York.
- Trendelenburg, Adolf** (1846): *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin.
- (1870) *Logische Untersuchungen*, Leipzig.
- Uebele, Wilhelm** (1911): *J.N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen*, Berlin (*KS Ergänzungshefte*, Bd. 24).
- Ungeheuer, Gerold** (Hg.) (1970): *Untersuchungen zur Sprache Kants*, Hamburg.
- (1986) *Sprache und symbolische Erkenntnis bei Wolff*. In: Schneiders, W. (Hg.): *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, S. 89-112.
- Vásquez Lobeiras, M.J.** (1998): *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien.
- (2001): *Kants Logik zwischen Tradition und Innovation*. In: Oberhausen, M. (Hg.): *Vernunftkritik und Aufklärung*, Stuttgart – Bad Cannstatt, S. 365-382.
- Verweyen, Johannes** (1905): *Ehrenfried Walter von Tschirnhaus als Philosoph. Eine philosophie-geschichtliche Abhandlung*, Bonn.
- Vierhaus, Rudolf** (1979): *Zur historischen Deutung der Aufklärung: Probleme und Perspektiven*. In: Raabe, P. – Schmidt-Biggemann (Hg.): *Aufklärung in Deutschland*, Bonn, S. 23-36.

- (2008): *Kultur, Wissenschaft und Gesellschaft in Deutschland um 1700*. In: Bödeker, H.E. (Hg.): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen, S. 21-30.
- Vollhardt, Friedrich** (Hg.) (1997): *Christian Thomasius (1655-1728)*, Tübingen.
- Vollrath, Ernst** (1962): *Die Gliederung der Metaphysik in eine „metaphysica generalis“ und eine „metaphysica specialis“*. In: *ZfphF* 16, S. 258-284.
- (1969): *Studien zur Kategorienlehre von Aristoteles*, Düsseldorf.
- Vorländer, Karl** (1924): *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2 Bände, Leipzig.
- Wagner, Hans** (Hg.) (1976): *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn.
- Waibel, Violetta L.** (2007): *Die Systemkonzeptionen bei Wolff und Lambert*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 51-70.
- Wallmann, Johannes** (1997): *Europäische und außereuropäische Ausstrahlung des Pietismus*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. II., S. 1-20.
- (1999): *Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts*. In: Jakubowski – Tiessen, M. (1999a): *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen, S. 25-42.
- Walter, W. – Borinski, L.** (Hg.) (1980): *Logik im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen.
- Warda, Arthur** (1904): *Zur Frage: Wann hörte Kant zu lesen auf?* In: *AM* 41, S. 131-135.
- (1922) *Immanuel Kants Bücher*, Berlin.
- Watkins, Eric** (1995a): *The development of physical influx in early eighteenth-century germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius*. In: *RM* 49 (1995), S. 295-339.
- (1995b): *Kant's theory of physical influx*. In: *AfGPh* 77 (1995), S. 285-324.
- Weier, Winfried** (1970): *Cartesianischer Aristotelismus im siebzehnten Jahrhundert*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14, S. 35-65.
- Weingartner, Paul** (1981): *Das Ideal des Mathematisierens aller Wissenschaften und des „more geometrico“ bei Descartes und Leibniz*. In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung* 2, S. 527-564.
- Wermes, Peter** (1980): *Aufklärung im Streit oder Streit in der Aufklärung? Bemerkungen zum Verhältnis von Pietismus und Wolffianismus*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, S. 111-117.
- Widmaier, Rita** (1989): *Alter und neuer Empirismus. Zur Erfahrungslehre von Locke und Thomasius*. In: Schneiders, Werner: *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 95-114.
- Willmann, Otto** (1894-1897): *Geschichte des Idealismus*, 3 Bde, Braunschweig.
- Wilson, Catherine** (1995): *The reception of Leibniz in the eighteenth century*. In: Jolley, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, S. 442-474.
- Windelband, W. – Heimsoeth, H.** (1976): *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1912⁶.
- Winter, Alois** (1986): *Selbstdenken – Antinomien – Schranken. Zum Einfluss des späten Locke auf die Philosophie Kants*. In: *Aufklärung* 1, S. 27-66.

- Winter, Eduard** (1943): *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, Brünn – München – Wien.
- Wolff, Hans M.** (1949): *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Bern – München.
- Wolff, Michael** (1995): *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges „Begriffsschrift“*, Frankfurt am Main.
- Wollgast, Siegfried** (1980): *Zur Christian Wolffs theoretischer Philosophie und Teleologie*. In: Gerlach, H.M. – Schenk, G. – Thaler, B. (Hg.): *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, S. 26-34.
- (1988): *Ehrenfried Walther von Tschirnhaus und die deutsche Frühaufklärung*, Berlin.
- (1993): *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, (2. Aufl.) Berlin.
- (1997): *Aspekte geistiger Entwicklungslinien der lutherischen Reformation bis zur klassischen deutschen Philosophie*. In: Donnert, Erich (Hg.) (1997): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, 5 Bde, Weimar – Köln – Wien, Bd. I., S. 133-159.
- (2008): *Zum Chiliasmus in der deutschen Frühaufklärung*. In: Bödeker, H.E. (Hg.): *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680-1720*, Göttingen, S. 165-193.
- Woolhouse, R.S.** (1993): *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth century metaphysics*, London – New York.
- Wunderlich, Falk** (2007): *Christian Wolff über Bewusstsein, Apperzeption und Selbstbewusstsein*. In: Stolzenberg, J. – Rudolph, O.P. (Hg.): *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Teil II., Hildesheim, S. 367-375.
- Wundt, Max** (1924): *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart.
- (1931): *Geschichte der Metaphysik*, Berlin.
- (1932): *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt*, Jena.
- (1939): *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen.
- (1941a): *Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert*. In: *BfdPh* 15, S. 149-158.
- (1941b): *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*. In: Haering, Theodor (Hg.): *Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*, Berlin, S. 227-246.
- (1945): *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen.
- (1953): *Kants Stellung im Wegestreit*. In: *KS* 45 (1953-1954), S. 286-296.
- Zart, G.** (1881): *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin.
- Zaunick, Rudolph** (1963): *Einführung. Ehrenfried Walter von Tschirnhaus in seinem Werden und Wirken*. In: Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von: *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia. Erstmalig ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Johannes Haussleiter*, Leipzig.
- Zekl, Hans Günter** (1987): *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von H.G. Zekl, Hamburg.
- Zeller, Eduard** (1875): *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München.
- Ziegler, Otto** (1888): *J.N. Tetens' Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant (Diss.)*, Leipzig.

Zingari, Guido (1980): *Die Philosophie von Leibniz und die „Deutsche Logik“ von Christian Wolff*. In: *SL* 12, S. 265-278.

Zocher, Rudolf (1947): *Zum Satz vom zureichenden Grunde bei Leibniz. Eine Problemstellung*. In: Schischkoff, G. (Hg.): *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, S. 68-87.

- (1954): *Kants transzendente Deduktion der Kategorien*. In: *ZfphF* 8, S. 161-194.

Zöllner, Erich (Hg.) (1983): *Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus*, Wien.